

*M*ARIA
E LA *C*ONTEMPLAZIONE

Editoriale

«Maria e la contemplazione». Così abbiamo intitolato questo numero 18 di «Quaderni Carmelitani» dell'anno 2001, anche se, per vari motivi, esce quasi al termine del 2002.

Il Carmelo è mariano, *totus marianus*, anche perché da settecentocinquanta anni esprime nel segno dello Scapolare la devozione a Maria quale madre che teneramente si prende cura di quei figli che le sono stati affidati dallo stesso Gesù sul Calvario.

Il popolo carmelitano questo anniversario lo ha commemorato il 12 settembre 2001. Lo ha fatto insieme al Papa, in piazza san Pietro, in un clima di raccoglimento e di preghiera. Il senso di sgomento e di pietà, suscitato dagli attentati terroristici che solo il giorno prima avevano insanguinato l'America, esigeva questa sobrietà. Tuttavia, se misurata è stata la festa, non è venuto meno il valore della celebrazione, richiamata dal breve discorso di Giovanni Paolo II.

In «un giorno buio della storia dell'umanità», quando il cuore dell'uomo si dimostra «un abisso da cui emergono a volte disegni di inaudita ferocia», è necessario che cresca l'implorazione alla «Vergine Santissima, Madre di misericordia», perché «susciti nei cuori di tutti pensieri di saggezza e propositi di pace». Proprio la Vergine dello Scapolare è felice testimone – *in visceribus suis experta*, dicevano i medievali – che «la forza delle tenebre» non può prevalere, e che «il male e la morte non hanno l'ultima parola».

Per questo l'anniversario del dono fatto a san Simone Stock è un felice evento che «coinvolge non solo i devoti della Madonna del Carmine, ma tutta la Chiesa, poiché il ricco patrimonio mariano del Carmelo è divenuto, nel tempo, grazie anche alla diffusione della devozione del Santo Scapolare, un tesoro per l'intero Popolo di Dio». Da qui l'invito ad attingere costantemente a questo mirabile patrimonio spirituale, per essere ogni giorno credibili testimoni di Cristo e del suo Vangelo. Il Papa poi – ricordando la sua lettera indirizzata ai Superiori Generali dell'Ordine dei Carmelitani e dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi – ha ripetuto «che lo Scapolare è essenzialmente un *abito* che evoca, da una parte, la protezione continua della Vergine Maria in questa vita e nel transito alla pienezza della gloria eterna; dall'altra la consapevolezza che la devozione verso di Lei deve costituire una “divisa”, cioè uno stile di vita cristiana, intessuta di preghiera e vita interiore».

«Quaderni Carmelitani» ricordano questa festa con l'articolo di Sica-ri, che colloca la vicenda dello Scapolare all'interno della storia della spiritualità e della teologia mariana; con l'intervento di Girardello che, quasi a commento della lettera del Papa inviata per l'anniversario, dal dialogo dell'abito con l'abitudine evidenzia un itinerario di conversione e di fede; non poteva poi mancare un commento "devoto": lo abbiamo attinto al *De patronatu et patrocínio* di Arnolfo Bostio († 1499). Senza dimenticare che, essendo la maternità di Maria certamente non un patrimonio esclusivo del Carmelo, «molte volte e in diversi modi» ha trovato voce nella storia della fede. Attraverso l'analisi dell'iconografia su san Bernardo, Ianiselli ci mostra una fra le numerose modalità con cui la Chiesa ha accolto e descritto la missione di Maria verso i suoi figli.

Il Carmelo è contemplativo. Lo è perché viene da Maria ed è tutto rivolto a lei che conserva la parola divina nella sua mente e nel suo cuore, mentre custodisce il Verbo di Dio fatto carne nel suo grembo; lo è perché viene da Elia profeta, che dalla presenza divina è raggiunto nel soffio di una brezza leggera. E i Carmelitani si sentono «figli di profeti». Il profetismo non è solo un evento passato, ma un dono che lo Spirito fa anche oggi alla Chiesa: su questo riflette il contributo di Vela. Questo accade perché l'insegnamento racchiuso nella Scrittura – in forza dello Spirito – mantiene una sua perenne attualità: gli interventi di Lanfranchi e di Conotter descrivono come il comando dato ad Elia di «nascondersi in Carith contro Oriente» sia diventato nella meditazione dei primi carmelitani una *Institutio primorum monachorum*. In essa la ricerca dei sensi della Scrittura, da quello storico e letterale fino a quello anagogico, applicata a 1Re 17,2-3, è proposto come norma di vita allo scopo di «pervenire alla perfezione profetica e al fine della vita monastica eremitica». E se quest'opera è stata riconosciuta, in un certo periodo, come una regola vera e propria (e nella prefazione al suo commento alla Regola albertina Giovanni Soreth ci mostra come nei primi secoli questa idea sia stata compresa e vissuta), ciò può valere certamente per i contenuti, ma anche per il metodo: la meditazione *die ac nocte* della parola divinamente ispirata ha il suo culmine quando diventa il gustare in una certa misura nel cuore e sperimentare nella mente la forza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste... già in questa vita mortale».

Il Carmelo è contemplativo anche perché ci sono le monache. Esse lo richiamano con la forza della visibilità della loro vita strettamente claustrale. Ufficialmente esistono da 550 anni. Proprio al beato Soreth, allora Priore Generale, il papa Nicolò V indirizzò la bolla *Cum nulla*, con cui autorizzò l'Ordine ad accogliere nel suo grembo anche monache e laici: in verità si trattava di un fenomeno in corso da diverso tempo, ma la sua approvazione pontificia ha indubbiamente suscitato ulteriore incremento e

diffusione del carisma carmelitano nella Chiesa. Riproponiamo qui il testo della bolla insieme alla lettera commemorativa di Giovanni Paolo II.

Il Carmelo è contemplativo semplicemente perché così lo desidera la Chiesa. La *Novo millennio ineunte* – documento programmatico della pastorale del terzo millennio – invita tutti i credenti a «una misura alta della vita», quella della santità. E sottolinea che, nella pedagogia che deve accompagnare questa prospettiva, un posto indispensabile è riservato all'«arte della preghiera», esemplificata sulla testimonianza dei due nostri santi dottori Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Sembra quasi che ci siano dei momenti nella storia in cui ad un carisma è chiesto di porsi come faro per tutta quanta la Chiesa.

Se questo è vero, oggi questo compito sembrerebbe affidato al carisma carmelitano. Interessanti suggerimenti a non sprecare questa occasione sono offerti dall'intervento di Castellano, che rilegge “carmelitana-mente” i numeri 32 e 33 della *Novo millennio ineunte*.

E se tutti sono chiamati diventare santi, questo è vero anche per i fedeli laici. L'articolo di Sicari ne evidenzia i fondamenti teologici e le conseguenze pedagogiche di tale stato nella Chiesa.

Antonio Sicari ocd

L'abito della Vergine

Nel 750° anniversario
dello Scapolare del Carmine

1. I primi ricordi

La devozione alla «*Vergine Carmelitana*»¹ nasce al tempo delle crociate, quando il popolo cristiano si andava affezionando, in maniera crescente, ai segni del passaggio di Gesù su questa terra, e ne ricercava appassionatamente le tracce.

Allora i pellegrini si dedicarono con fede ingenua a rintracciare tutti i luoghi evangelici cari al loro cuore.

In particolare, i luoghi legati al ricordo di Maria furono oggetto d'intensa ricerca e devozione: alcuni di essi erano carichi di evidenze e di certezze storiche (soprattutto a Nazareth e a Betlemme); altre "identificazioni" (ad Ain Karim, a Cana, a Gerusalemme) erano frutto di tradizioni popolari, ma tutto contribuiva a tramandare e diffondere la devozione a Maria e una certa conoscenza "teologica" popolare dei misteri mariani.

Così, vicino alla Porta Aurea in Gerusalemme, veniva mostrata la casa di Gioacchino ed Anna, dove era avvenuta l'*immacolata concezione* di Maria (e dove sarebbe stato fondato il primo convento di carmelitani nella città santa); nella povera abitazione di Nazareth si venerava il suo *verginale concepimento*; nella cappella laterale del Calvario si ergeva l'altare dell'Addolorata che ricordava il suo ruolo di *corredentrice*; sul Sion c'era la chiesa della "dormizione", da dove Maria era stata *assunta in cielo*; e in

¹ Questo titolo, però, risale al sec. XV.

tanti altri luoghi, indicati dalla tradizione popolare, si ricordavano il suo passaggio e le sue grazie, inizi della sua certa e universale *mediazione*.

Anche la sacra montagna del Carmelo offriva ai pellegrini un certo «*discorso mariano*» che non era strettamente biblico o evangelico, ma era comunque legato a quel mondo sacro.

E questo, anzitutto, perché nella splendida valletta che dal Carmelo si affaccia sul mare c'era un raggruppamento di eremiti che avevano dedicato la loro chiesetta alla Vergine, scegliendosela come Patrona.

L'anonimo estensore di uno degli antichi "itinerari" (*La Citez de Hierusalém*, racconto di viaggio di un pellegrino, scritto tra il 1220 e il 1231) ne parla così: «...*Sul fianco della medesima montagna [del Carmelo] vi è un luogo molto bello e delizioso, dove abitano gli eremiti latini chiamati frati carmelitani; là vi è una piccola chiesa della Madonna. In tutta la zona c'è abbondanza di buone acque che escono dalla stessa roccia della montagna...*».

Era il tempo in cui i crociati accorrevano in Palestina come «*vassalli di Cristo*», venuti a difendere la terra del loro *Dominus*, e anche quegli eremiti carmelitani si erano riuniti per prestare a Cristo Signore il loro obbediente servizio di fede («*obsequium*»).

Ma era anche il tempo in cui l'Europa si riempiva di cattedrali dedicate a «*Nostra Signora*» («*Notre-Dame*») e anche gli eremiti avevano deciso di riconoscere la Santa Vergine come *Domina*: «*Signora del luogo*» e «*Patrona*», alla quale intendevano prestare uno spirituale vassallaggio.

Era a tutti noto, del resto, che il biblico *Cantico dei Cantici* aveva paragonato la bellezza della Sposa a quella della santa montagna («*Quanto sei bella, o mia diletta! Il tuo capo è simile al Carmelo*» – 7,6), e che il profeta Isaia aveva descritto la santa Gerusalemme come una Sposa alla quale «*è stata data la gloria del Libano e la bellezza del Carmelo*» (Is 35,2): testi celebri che l'esegesi tradizionale, i canti liturgici e la pietà popolare attribuivano alla Vergine Santa, al punto che il Monte Carmelo veniva considerato «*possedimento di Maria*».

Veniva considerato anche come una «*terra promessa*», un «*giardino di grazie*» per il fatto che questo era il significato originale del nome «*Carmel*»².

Inoltre i pellegrini che si recavano sul Carmelo sapevano che quel monte era sacro al santo e glorioso profeta Elia, tanto che gli stessi eremiti erano ritenuti suoi discendenti e discepoli.

² Si pensi, per fare un solo esempio, al testo di Ger 2,7 che rievocava il dono della terra promessa, al tempo dell'Esodo, con queste parole messe in bocca a Dio: «*Io vi ho introdotto in una terra da giardino (letteralmente: "in un Carmelo") perché ne mangiaste i frutti...*». Testo destinato logicamente ad avere un posto privilegiato nella liturgia carmelitana.

Ciò, però, non contraddiceva la loro “consacrazione a Maria”, perché si sapeva che la storia dell’antico Profeta era misteriosamente intrecciata con quella della Santa Vergine Immacolata.

Anche se in quel monastero e in quel luogo non c’erano “memorie” strettamente evangeliche, si avevano però dei racconti *«apocrifi»*³ che erano in grado di affascinare e commuovere i pellegrini che vi si recavano.

Si raccontava ad esempio – e lo avevano sottolineato molti antichi scrittori cristiani e Padri della Chiesa, fin dai primi secoli! – che Elia avesse *profeticamente* intravisto il dono e il mistero di Maria nella nuvoletta bianca sorgente dal mare, che veniva a ristorare la terra dopo anni di siccità (cfr. 1 Re 18,44).

Si raccontava che Elia si fosse già allora *«innamorato»* di quella santa fanciulla che doveva venire al mondo, al punto di consacrarsi a lei anticipatamente (in un primo lontano *«inizio»* di consacrazione monastica e verginale).

Si raccontava – nel Vangelo apocrifo dello pseudo-Matteo – che Maria bambina fosse stata trasportata su quel santo monte – così bello che sembrava un paradiso in terra – per offrire a Dio la sua verginità e prepararsi così al dono della Divina Maternità.

Si raccontava che la famiglia di Nazareth avesse intrattenuto con gli antichi monaci *eliani* una particolare familiarità; anzi la si faceva risalire già ai tempi dell’infanzia di Maria, quando Gioacchino ed Anna la conducevano sul Carmelo in periodiche visite cariche di dolcezza e di presentimenti⁴.

Si raccontava che i discendenti di Elia fossero stati tra i primi ad accogliere la predicazione degli Apostoli e a collaborare con loro nella santa missione.

E si raccontavano mille altri particolari, fantasiosi, ma certo non privi di tenerezza.

2. Bisogno di protezione

Quando dunque gli eremiti carmelitani dovettero trasmigrare in Occidente⁵ – scacciati dai saraceni che si andavano man mano impadronendo

³ Cioè: non contenute nei testi sacri, ma in altri racconti e leggende tramandati in forma popolare.

⁴ Nel Dom Museum di Frankfurt am Main si conservano delle splendide tavole, della fine del sec. XV, che illustrano queste leggende piene d’incanto.

⁵ Il passaggio in Occidente cominciò verso il 1238.

di tutta la terra santa – essi vi giunsero sconosciuti e indesiderati (per il fatto che la Chiesa aveva allora il problema di una eccessiva e incontrollata proliferazione di ordini e comunità religiose), ma anche consapevoli di un particolare lignaggio spirituale e di un particolare *legame di origine* con la Vergine Santa, di cui amavano dirsi «*fratelli*», ma in modo che il titolo non corrispondesse a quello generico di «*frati di...*», ma alludesse piuttosto al loro patrimonio spirituale, storico e leggendario⁶, intriso di familiarità, al punto che non temevano di chiamare Maria loro «*bellissima Sorella*»⁷.

Per più di un secolo i carmelitani dovettero lottare per sopravvivere, e gli accadimenti principali e i principali riconoscimenti, ottenuti da pontefici, concili, vescovi e università, furono vissuti come “grazie di salvezza” ricevute da Maria⁸.

In breve tutti i titoli mariani e le devozione e le preghiere dei frati⁹ tesero a convergere verso la venerazione di Maria come «*Madre dell'Ordine Carmelitano*», ed anche questo titolo voleva includere non solo l'invito ai frati perché imparassero ad affidarsi a lei in ogni circostanza, ma anche la *notizia genealogica* (o, se si vuole, il ricordo) del fatto che l'Ordine era stato da lei generato, con una azione simile a quella della generazione del Figlio di Dio.

⁶ Tutte le volte che si usa la parola «*leggenda*» (o l'aggettivo corrispondente) bisogna prenderla nel senso più nobile: quello di una storia e di insegnamenti meritevoli di considerazione («*Legenda*»: cose da leggersi, per la propria formazione e, in certi casi, anche per la propria preghiera), anche se tramandati in forma di racconti popolari, spesso abbelliti e amplificati.

⁷ Così E. Boaga intitola il capitolo dedicato a questo tema nel suo bel volume *La Signora del luogo. Maria nella storia e nella vita del Carmelo*, Ed. Carmelitane, Roma 2001, pp. 59ss.

⁸ Gli storici offrono soprattutto due date, tra le quali collocare questo processo di “miracolosa salvezza” dell'Ordine: tra il 17 luglio 1274 (data in cui un decreto dell'ultima sessione del Concilio di Lione *salvava* i carmelitani da una immediata soppressione) e il 1374 in cui, durante una celebre disputa all'Università di Cambridge veniva solennemente riconosciuto il diritto dei carmelitani di chiamarsi «*fratelli della Vergine*». Sembra che la data della festa di «*Nostra Signora del Carmine*» (che un tempo era appunto il 17 luglio) sia stata scelta in ricordo della “protezione” avuta al tempo del Concilio.

⁹ Quasi subito le chiese carmelitane vennero sistematicamente dedicate al mistero dell'Annunciazione, l'istante in cui si compie il mistero della divina maternità e che meglio esprime la vocazione eremitica (vivere interamente raccolti sul Mistero da cui si è *inabitati*). Si aggiunse poi il riferimento al mistero dell'Immacolata e più tardi a quello dell'Assunta. Anche la liturgia carmelitana venne inondata di ricordi mariani (a partire dal 1312 la Messa in onore della Madonna viene celebrata ogni giorno, anzi viene *cantata* ogni giorno a partire dal 1324). Perfino la “teologia della vita consacrata” propria dei carmelitani verrà sviluppata nel senso della “*imitazione integrale*” della vita di Maria, al punto da ritenere che la Regola Carmelitana fosse stata composta a tale scopo.

Perfino i Pontefici nel corso dei secoli impareranno ad esprimersi così, e indirizzeranno i loro documenti ai carmelitani sottolineando che «la Beata Vergine Maria diede alla luce Cristo e *mise al mondo* l'ordine carmelitano»¹⁰.

Così la «*teologia mariana carmelitana*» delle origini, per tanti versi ingenua e ricca di incanto, nel corso dei secoli XIII-XIV si andò riversando in un alveo più universale: quello della *protezione* di Maria, la «*Mater omnium*» che raccoglie i figli sotto il suo manto, rivestendoli di grazie e di cure, un tema antichissimo che troviamo, del resto, già nella più antica preghiera mariana oggi conosciuta (il *Sub tuum praesidium*, che deve essere tradotto: «*Sotto il tuo manto misericordioso noi tutti ci rifugiamo, Santa Madre di Dio...*»).

Ed è a questo punto che si lega la vicenda dello “Scapolare”, quando l'abito religioso fu non solo indossato in onore di Maria, e per affidarsi a lei, ma venne recepito come suo dono, come sua promessa certa di protezione e misericordia.

3. Il dono dell'abito

Il fatto che, nello stesso periodo storico, siano molti i racconti che narrano di visioni in cui «*Maria dona l'abito*» (o una sua parte) e promette una particolare protezione (così è per Domenicani, Servi di Maria, Mercedari, Cistercensi, Carmelitani, ...) non annulla la veridicità dei racconti, anche se oggi ci è più facile comprenderli se ne invertiamo la prospettiva.

Si vuol, cioè, dire che, per i medievali, la percezione che l'abito religioso fosse *di Maria* e fosse *un suo dono* era in molti casi ovvia: persuasione teologicamente fondata sulla comune devozione alla Vergine e sulla

¹⁰ Nella costituzione pontificia «*Dum attendit Meditatione*» emanata da Sisto IV il 28 novembre 1476 si legge: «Meditando attentamente su la gloriosissima Madre di Dio, Vergine graziosissima adorna d'ogni fiore di eletta virtù –la cui bellezza è motivo di ammirazione al sole e alla luna, e le cui preghiere sono di giovamento al popolo cristiano– ben sappiamo che, mediante l'ineffabile cooperazione dello Spirito Santo, dette alla luce (*genuit*) il Signore Nostro Gesù Cristo, fiore pregiatissimo, immarcescibile, eterno, e mise al mondo (*produxitque*) il sacro Ordine della Madre di Dio la Vergine Maria del Monte Carmelo» (in *Bullarium carmelitanum*, I, p. 391). Le stesse espressioni ritornano in un rescritto dell'anno successivo, e in uno del Papa Innocenzo VIII del 1485. Nel 1494, papa Alessandro VI insiste: «Meditando attentamente su Maria, cristifera, stella del mare, collocata sul supremo trono del regno dei cieli, su di lei che, discendente dalla regale stirpe di Davide, ci riapri la porta della salvezza [sappiamo che], intatta ed illibata, diede alla luce (*genuit*) il Re dei re, rivestito della nostra umana fragilità, e che mise al mondo (*produxitque*) il sacro Ordine della beata Maria del Monte Carmelo» (ivi, 412).

fede indiscussa nella sua Maternità e nella sua Mediazione, e sulla certezza del suo attivo intervento nelle vicende dei cristiani.

Il racconto delle rispettive *visioni* in cui il santo (fondatore o interprete) riceve *l'abito all'origine*, o riceve nuovamente un abito già esistente, ma *dotato di grazie e di privilegi*, esprime piuttosto l'atto con cui coloro che ne sono rivestiti *lo rimettono nelle mani della loro Madre* e ne scoprono i significati profondi e gli impegni che da esso derivano.

Ed ecco, dunque, in particolare, la vicenda di S. Simone Stock¹¹ che nel 1251 avrebbe implorato dalla Vergine un particolare soccorso per il suo Ordine in pericolo, e avrebbe ricevuto in dono l'abito (per altro già in uso) con l'assicurazione bruciante che *«in hoc moriens aeternum non patietur incendium»*: «chi morirà indossandolo non cadrà nelle eterne fiamme dell'inferno».

Ecco come racconta l'episodio un frate siciliano del '400, che visse in Toscana:

«Lo santissimo frate Simone, generale della prouincia di Anglia, ogni dì diuotamente pregaua la Uergine Maria che l'Ordine carmelito, del suo speciale titolo insignito, comunisse¹² e dotasse con alcuno singular preuilegio, dicendo ogni dì dolcemente con la uoce, e diceua questa sancta oratione:

*“Fiore Carmelita
Et vita fiorita,
Splendore dello cielo,
et uergine parturisti,
singulare.
Madre piatosa,
Huomo non cognoscesti,
Alli tuoi Carmeliti
Da alcuno privilegio,
stella del mare”.*

E lla gloriosissima Uergine Maria, con vna grande moltitudine d'angiolli apparue al beato Simone, e lo Scapolare dell'Ordine tenea nelle sue manj, et disse queste parole: “Questo sarà a te e a tuti li carmeliti preuilegio. Et con questo scapularo morendo, ‘in aeternum’ non sentirà pena di fuoco; et con questo morendo sarà saluo»¹³.

¹¹ Secondo la tradizione, Simone, di origine inglese, fu il quinto o sesto generale dell'Ordine Carmelitano, verso la metà del sec. XIII.

¹² Questo termine ci ricorda la bella, anche se poco nota, etimologia della parola “comunione”, da *con-munire*: “difendere delle persone raccogliendole assieme in un luogo protetto”, dal verbo *munio* (= circondo con una trincea).

¹³ Niccolò Calciuri, *Vita fratrum del Santo Monte Carmelo*, 1462, in «Ephemerides Carmeliticæ» 6 (1955) p. 404.

Da tutto il racconto, attraversato dalle angosce di un momento difficile che il Superiore Generale vive, si ricava proprio questa sensazione: non è tanto Simone che riceve l'abito dalla Vergine, ma è piuttosto lui che lo rimette nelle mani di Lei, chiedendole di difendere ciò che è suo e di dargli *senso e valore e scopo*.

Non si vuole negare il miracolo¹⁴, ma ricollocarlo in una prospettiva più radicale e probabilmente più autentica: nessuno riveste un abito religioso se non è convinto che sia Dio (o la Vergine) a consegnarglielo come dono di salvezza: questo è vero oggi (anche per i religiosi più "critici") ed era *verissimo* in quello splendido medioevo dove tutto indicava Dio e il suo paradiso.

Ma venivano momenti (e ancora ne vengono: oggi come allora) in cui bisognava prendere il proprio "abito" e *rimetterlo nelle Sue mani* (con un prodigio di fede e di dedizione) per riscoprirne il senso.

E il senso (allora come ora) può essere ritrovato soltanto nella radicale prospettiva della questione capitale: l'eterna salvezza.

Si noti che il privilegio concesso da Maria, riguardava direttamente la preservazione dall'inferno¹⁵, ed è questo fatto che deve illuminarci, dato che la nostra mentalità è ormai molto distante da quella medievale.

La richiesta del Priore Generale riguarda la sopravvivenza storica del suo Ordine, allora incompreso in Occidente e perseguitato: egli chiede dunque alla Vergine Santa un qualche privilegio (qualcosa che lo garantisca e lo stabilisca *nella Chiesa*) e questo «qualcosa» che ottiene – in grado di rafforzare e di confermare l'Ordine, in grado di ottenergli credito presso papi, vescovi e fedeli – è *la certezza che con quell'abito si sarà liberati dalle pene dell'inferno*.

Nel Medioevo non occorre altro per ottenere un ampio spazio vitale nella Chiesa e per vedere accorrere con simpatia masse di cristiani.

4. Un abito per evitare l'inferno

Siamo qui di fronte a una pagina di storia per tanti versi discutibile e imprecisa, ma che non è priva di energia e di valore.

Nel Medioevo la questione del destino ultimo (salvezza o dannazione)

¹⁴ Sulla sua storicità –in base alla scarsa e problematica documentazione che si possiede– i critici dicono oggi sottilmente che *"non è provato che sia falso"*. Ma la storicità della visione, più che dai documenti tramandati, è garantita dal fatto che, proprio a partire da quest'epoca, l'Ordine –prima a rischio di sopravvivenza– ha una inspiegabile e miracolosa fioritura e diffusione, come trascinato *"dall'Alto"*.

¹⁵ È questa la formulazione più antica della promessa.

era l'unica questione veramente sensata che l'uomo sapeva di doversi porre.

Che ci si potesse salvare solo *nel nome* di Cristo e *dentro* la sua Chiesa era per i cristiani una persuasione assoluta: una persuasione che riguardava cioè la *loro propria* salvezza e la *loro propria* dannazione.

Il problema della salvezza, e del rischio di perderla, i cristiani non se lo ponevano tanto per i non cristiani (come facciamo noi oggi, in maniera a volte ridicola, inventando stratagemmi o sminuendo il dono della fede che abbiamo ricevuto), ma se lo ponevano *per se stessi*.

E lo facevano al punto tale da rischiare l'eresia per una sorta di logica impietosa.

Non solo sapevano che *«non ci si salva fuori dalla Chiesa»* (e questo voleva dire soprattutto che era per loro rischiosissimo, anzi *mortale* uscirne), ma era difficile salvarsi anche fuori da quei luoghi in cui la Chiesa esprimeva se stessa in maniera seria e totalizzante: e questa maniera seria era la vita monastico-religiosa.

Per salvarsi era necessaria una seria *copertura*, e questa seria copertura era l'*abito religioso*.

Così, in quei secoli si diffuse enormemente un uso che oggi ci farebbe sorridere (anche se ne restano tracce anche ai nostri giorni): quello dei laici che chiedevano la grazia di essere seppelliti indossando l'abito religioso al quale si sentivano spiritualmente vicini: e c'era chi sceglieva l'abito benedettino o certosino o domenicano o francescano o carmelitano o di qualche altro Ordine. E questi laici avevano parte ai meriti e preghiere e suffragi propri dell'Ordine, e la Chiesa garantiva loro particolari indulgenze.

Il dono dello Scapolare, fatto dalla Vergine a S. Simone Stock, aveva dunque questa valenza immediata: la Madre riprendeva nelle sue mani l'abito dei suoi figli (o forse, come abbiamo detto: i figli lo mettevano nuovamente nelle sue mani) e Ella lo restituiva loro confermando la sicurezza di quel sacro rivestimento contro i pericoli infernali.

In tal modo, però, Ella si rivolgeva anche a tutti i fedeli indicando nel Carmelo un rifugio di salvezza eterna.

Primitiva e scabra fin che si vuole – perché tutta orientata verso l'eterna salvezza, nelle forme della assicurazione sulla vita – la teologia soggiacente non era però sostanzialmente diversa da quella che, ai nostri tempi, spinge i cristiani a cercare negli antichi Ordini una *«spiritualità di cui vivere»*, una *«strada di santità»*, una *«patria spirituale»*.

Oggi noi sappiamo che *«essere tutti chiamati alla salvezza»* non è cosa diversa dall'*«essere tutti chiamati alla santità»*, anche se il passaggio da una formulazione all'altra ha richiesto secoli di riflessione e di approfondimenti teologici e di esperienze spirituali.

C'è voluto quasi tutto il secondo millennio perché la prima formulazione sfuggisse alle tentazioni minimaliste e alla mentalità manichea, alle preoccupazioni solo moraleggianti e alla visione contrattualista dei rapporti con Dio, alla indebita gerarchizzazione degli stati di vita e al pregiudizio negativo che pesava sulla condizione coniugale e laicale.

C'è voluta la pienezza della coscienza ecclesiale raggiunta nel Concilio Vaticano II perché i cristiani concepissero la loro salvezza come «santità»: donata a tutti e a tutti possibile.

Nel frattempo e con gli stessi tempi di maturazione si è evoluta anche la questione dell'«abito di protezione» che i fedeli – consacrati e no – hanno continuato a chiedere alla loro Madre: abito di salvezza e/o di santità secondo la coscienza che essi hanno di volta in volta maturata a riguardo della loro «eminente dignità di battezzati».

5. Un abito per il Paradiso

Prima però di entrare nella valutazione di ciò che abbiamo raccontato, per tentare di darne una visione teologica più aderente alla nostra sensibilità di oggi, dobbiamo restare ancora un po' aderenti ai fatti.

E i fatti storici dicono che la questione dell'abito dei frati – considerato e desiderato come *abito di salvezza e/o di santità* – benché fosse in quel tempo molto generalizzata ed espressa in tante devozioni diverse, si è via via solidificata attorno alla storia dello scapolare del Carmine, la cui pratica e devozione si sono affermate e universalmente diffuse man mano che altri usi e tradizioni tendevano a scomparire.

Si tratta di comprenderne il perché.

Dobbiamo qui ricordare un'altra vicenda, quella del cosiddetto «privilegio sabatino» legato allo Scapolare in base ad un avvenimento che sarebbe accaduto una cinquantina d'anni dopo la visione di S. Simone Stock.

Si narra dunque che papa Giovanni XXII, verso il 1322, ancor prima di diventare pontefice, avrebbe avuto una visione in cui la Madonna gli chiedeva di proteggere l'Ordine Carmelitano. Ella, da parte sua, si impegnava a liberare dalle fiamme del Purgatorio tutti i fedeli (religiosi e non) che morissero rivestiti dell'abito dell'Ordine (allora ci si riferiva soprattutto al mantello bianco). Anzi, li avrebbe liberati da quelle pene il primo sabato dopo la morte, essendo il sabato un giorno a lei sacro¹⁶.

¹⁶ La tradizione del sabato come giorno mariano risale al sec. VIII.

A tale scopo esisteva una Bolla Pontificia in cui lo stesso Papa raccontava la visione e garantiva il privilegio con la sua suprema autorità.

Una tale narrazione, è stata più volte impugnata nel corso dei secoli: la bolla che noi oggi possediamo non risale a prima del sec. XV ed è scarsamente attendibile. Anche il privilegio non era del tutto *nuovo* (anche una tradizione francescana assicurava che il Santo d'Assisi scendeva una volta all'anno in Purgatorio per liberare i suoi frati).

D'altra parte, però, essa era in forte continuità con la visione di S. Simone Stock, ed esse si confermavano a vicenda.

Di fatto nel corso dei secoli numerosi Pontefici accettarono di approvare quella pia credenza e le pratiche ad essa connesse (portare *«il segno dell'abito»*, osservare la castità secondo il proprio stato, recitare se possibile le ore canoniche, osservare particolari digiuni e astinenze), senza per questo impegnarsi sulla storicità del racconto, ma attingendo direttamente alla loro autorità.

Era lo stesso procedimento già osservato per la visione dello Scapolare: se non si può storicamente provare che Maria abbia offerto di sua iniziativa un miracoloso privilegio, si può comunque trarne lo spunto per mettersi devotamente ed efficacemente nelle sue mani.

E poiché questo affidamento del fedele è comunque lo scopo certo ed utile da raggiungere, la Chiesa può riconoscere da sé la strada che a tal fine conduce.

Per usare una formulazione libera e simpatica, si può dire che nel rapporto tra Maria e la Chiesa possono accadere ambedue le cose: che Maria offra miracolosamente un privilegio per stringere a sé i suoi figli, o che i suoi figli si stringano a lei al punto da ottenere un miracoloso privilegio.

La Chiesa – essendo anch'ella Madre – quando non può garantire *storicamente* il primo avvenimento, può garantire *storicamente* il secondo, allo stesso modo con cui ha spesso offerto le sue indulgenze giubilari e plenarie.

E i Pontefici non mancarono di farlo, fino ai nostri giorni.

Evidentemente il procedimento non è semplicistico, perché bisogna anche badare che la fede, in tal modo, si accresca e non ne abbia detrimento.

Tanto è vero che non esiste soltanto la storia della incredibile diffusione dello Scapolare, a cui i fedeli si sono sempre aggrappati con sorprendente fiducia, ma esiste anche la storia dell'opposizione aspra nella quale furono coinvolti teologi, santa inquisizione e, più tardi, eretici protestanti e giansenisti.

Si sa ad esempio che verso il 1603 il Vicario del Papa, Card. Paolo Borghese (futuro Paolo V) era fortemente intenzionato a sopprimere ogni in-

dulgenza e ogni privilegio, impedendone la predicazione, perché gli era giunto tra le mani un memoriale scandaloso.

In esso alcune persone gelose «esponevano come una cortigiana di Roma la quale portava l'habito di essa Madonna del Carmine, non voleva lasciar il peccato, dicendo che, per l'habito che portava, gli sarebbero perdonati tutti gli suoi peccati. Di più esponevano che un macellaro, qual nel suo essercitio aveva rubati molti denari et portava similmente l'habito della Madonna, diceva non essere obbligato a restituire poiche per l'habito che aveva, veneva esser liberato da tal obbligo. Concludevano poi nel detto memoriale che simili inconvenienti gli havevano predicati e divulgati gli Frati del Carmine, per interessi propri...»¹⁷.

E si sa che, nelle varie nazioni cattoliche, l'Inquisizione vigilava attentamente e spesso interveniva a proibire la predicazione dei privilegi legati allo Scapolare, quando riteneva che le formule usate non fossero d'accordo con i principi della fede.

La questione fondamentale riguardava le parole stesse della Madonna a S. Simone Stock. La formula originaria «*in hoc moriens aeternum non patietur incendium*» sembrava troppo assoluta e pericolosa.

Tutti erano d'accordo che bisognava interpretarla analogicamente ad altre formule simili.

I teologi carmelitani avevano buon gioco a ricordare che la stessa Scrittura dice che «*chiunque sarà battezzato sarà salvo*», e che «*sarà salvo chiunque mangia il corpo del Signore*»; eppure tutti sanno che neppure il Battesimo e l'Eucaristia garantiscono la salvezza se chi li riceve non vive in maniera degna dei sacramenti ricevuti. A maggior ragione bisognava, dunque, dirlo e pensarlo del S. Scapolare.

Il ragionamento non faceva una piega, ma a molti la formula usata nel racconto della visione sembrava comunque troppo pericolosa, perché poteva indurre ad atteggiamenti superstiziosi.

La soluzione fu semplicissima e tuttavia saggiamente rigorosa. La Chiesa (con una decisione di Clemente X nel 1672) volle che la formula mariana fosse così precisata: «*In hoc pie moriens, aeternum non patietur incendium*»: non subirà il fuoco eterno chi morirà *piamente* rivestito dal Santo Scapolare. Da allora tutti i testi liturgici furono corretti in tal senso.

Si noti che l'avverbio può essere riferito sia all'atto del morire (e per «*morire piamente*» bisogna aver consegnato a Dio la propria vita, sia pure in un ultimo sussulto di *filialità*), sia all'atto del morire «*piamente rivestiti dallo Scapolare*», avendolo cioè portato con la dignità filiale che a un tale abito conviene.

¹⁷ La «Breve relazione...» è di Francesco de Cherasco, stampata ad Asti nel 1613.

Va tuttavia ricordato che non mancarono santi e teologi che diedero al problema teologico una soluzione altrettanto radicale, ma *«pratica»*: si poteva anche continuare a usare la formula originale, nella persuasione che, se uno avesse portato indegnamente lo Scapolare, se lo sarebbe certamente tolto prima di morire, o spontaneamente o obbligato dalle circostanze.

Una soluzione che aveva l'indubbio fascino di collocarsi a metà strada tra quel che Maria può e vuole fare (non permettere che il suo dono sia disprezzato e umiliato) e ciò che da se stessa farebbe la psiche contristata di un devoto infedele.

I più avvertiti, insomma concordavano, nello spiegare il senso profondo delle parole di Maria a Simone Stock sottolineando che il privilegio di sfuggire alle fiamme dell'inferno si applicava a chi moriva «nello Scapolare»: «cioè dentro all'argini del mio donativo»¹⁸.

E non pretendevano nemmeno un'esclusività, dato che fin d'allora riconoscevano tranquillamente che «la Città del Paradiso ha molte porte, e molte strade»¹⁹.

Per quanto riguarda il privilegio sabatino, invece, la Chiesa volle che non lo si illustrasse con forme indebite: non si doveva né dire che Maria scendeva nel Purgatorio a liberare le anime, né raffigurarla così (nelle fiamme scendevano gli angeli custodi da lei inviati, come si vede puntualmente nelle numerose raffigurazioni che adornano le nostre chiese e tanti capitelli); e non si doveva legare troppo meccanicamente la grazia della liberazione a un computo cronologico.

Inoltre, anche in questo caso, il racconto della promessa fatta da Maria a Giovanni XXII, doveva essere introdotto da un *«pie creditur»*: lo si crede *piamente*, cioè con atteggiamento *filiale*, che non pretende insegnare indebite certezze.

Ma è bello anche ricordare che nell'Ordine invalse l'uso di invocare Maria con questo «elogio di speranza»: «*Auxilium in die sabbati*»²⁰.

¹⁸ Pietro Toma Saraceno, *Informationi spirituali per i diuoti della Santiss. Vergine del Carmine*, Bologna 1635, pp. 77-78. Il testo continua con questa interessante esegesi della clausola «*in quo quis moriens...*» (simile all'originario: «*in hoc moriens...*»): «In somma tutta la chiarezza, brevità, e facilità di questo Priuilegio, consiste nella buona intelligenza di questa Clausoletta; *In quo*: se tu porti l'Habito benedetto, et in esso viui fino alla morte virtuosamente. Tu viui *In quo*, e morirai *In quo*. Il Priuilegio ti gioverà: Ma se tu non porti l'Habito benedetto, e viui ne' peccati ostinato fino alla morte, tu viui *In quo*, ma non morirai *In quo*. Viui sotto l'Habito, ma morirai senza priuilegio».

¹⁹ *Ivi*, p. 85.

²⁰ *Ivi*, p. 258.

Resta comunque, alla fine, una domanda: non c'è stata una perdita di vigore nel passaggio dalla promessa fatta a S. Simone Stock (la liberazione dalle fiamme infernali) a quella fatta a Giovanni XXII (la veloce liberazione dalle fiamme del Purgatorio)? Certamente la seconda non esclude la prima, anzi – così come suona – la seconda promessa è perfino più esigente: sia perché la speranza si volge verso una più sollecita entrata in Paradiso, sia perché le richieste della Vergine sono più esplicitamente indirizzate verso la santità della vita dei suoi devoti.

Tuttavia la prima questione è quella radicale e bruciante, e allontanarla dall'orizzonte del nostro spirito potrebbe essere deleterio, mentre la seconda potrebbe più facilmente scivolare nel devozionale.

6. *E il mondo divenne carmelitano*

Bisogna tuttavia ammettere che fu il “privilegio sabatino” a rendere universale la devozione all'abitino del Carmine.

Con opportune correzioni dell'autorità ecclesiastica – che andavano tutte nel senso di legare la veste esteriore con l'atteggiamento filiale del cuore –, la pratica di rivestirsi dello scapolare carmelitano si diffuse in maniera incredibile.

La festa della Madonna del Carmine divenne *«la festa dell'abito»*, come si usava dire nella Spagna del cinquecento.

Mediante lo Scapolare si aggregarono all'Ordine Carmelitano schiere innumerevoli di laici: verso la fine del '500 uno scrittore diceva che la Spagna “sembrava diventata tutta un immenso convento carmelitano”; qualcosa di simile accadeva in Italia e nelle terre oltreoceano; nel secolo XVII la devozione invase la Francia (dove soprattutto nobili e regnanti si pregiavano di indossare una tale livrea) e si diffuse a livello universale. In certe regioni invase addirittura l'uso di dare lo scapolare assieme al battesimo. Nell'India del sud, ancor oggi, esso è addirittura segno dell'appartenenza alla Chiesa Cattolica. Ed è caratteristico, oltre che raro, il fatto che la celebrazione liturgica della festa della Madonna del Carmine ebbe perfino la forza di penetrare in altri riti cristiani, e la si trova ancora in quello mozarabico, greco-albanese, caldeo, maronita, ambrosiano...

In breve si può dire che la devozione allo Scapolare ereditò praticamente (conservandolo fino ai nostri giorni) l'immenso flusso di devozione con cui il Medioevo si rivolse a Maria e corse a rifugiarsi sotto il suo manto misericordioso.

7. Una nuova «leggenda carmelitana» sulle origini

Prima di passare alla valutazione teologica della vicenda carmelitana, vorremmo però completare il panorama storico con la testimonianza «*mirabile*» di un missionario che racconta una storia vera dei nostri giorni, una storia che, col passare degli anni, sarà creduta «*leggenda*», e forse *non storica* (come facciamo oggi, quando ascoltiamo i racconti medievali), ma che ha invece l'esattezza di una cronaca.

«L'Amazzonia è un mondo vergine, ancora in formazione. Tutto sta acquistando ora forma definitiva dal caos iniziale della creazione: le terre, le acque, la gente da poco uscita dalle nebbie della preistoria... Qui, tradizionalmente, perché adesso qualcosa sta cambiando, i sacramenti sono due: il Battesimo e la «*Processione*». Per il resto siamo ancora all'Antico Testamento... La «*Processione*» per la festa della Madonna del Carmine a Parintins è l'immagine più significativa che ho raccolto, nei miei viaggi in Amazzonia, del popolo cristiano locale: una miscela di caboclos, neri, indios, pionieri del sud-Brasile, gente di ogni provenienza e nazionalità. Alla processione partecipa tutta la città, anche i protestanti, anche gli spiritisti, anche gli iscritti alla loggia massonica – gli scarsi funzionari e intellettuali che vogliono distinguersi dal volgo –, persino le meretrici, perché anch'esse sono figlie della Madre di tutti gli uomini. Molti giungono dall'interno, dopo due, tre, anche sei giornate di viaggio in canoa lungo i tortuosi affluenti del Rio delle Amazzoni, fra muraglie di vegetazione impenetrabile. Le vie di Parintins sono invase da una fiumana di gente che avanza compatta, cantando e pregando, attorno alla statua della Madonna. C'è partecipazione, c'è commozione. Tutti, una volta all'anno almeno, si sentono figli della stessa Madre e vengono a chiedere una grazia, a ringraziare per una protezione, a dichiarare davanti a tutti la propria figliolanza. In Amazzonia non c'è rispetto umano: si può essere un gran brigante, un peccatore incallito, un mangiapreti famoso – ma ce ne sono pochi –, eppure, durante la processione della Madonna del Carmine, cadono le maschere, si sgonfiano gli atteggiamenti di sufficienza e viene fuori il sentimento comune: la fede, anche se mescolata a una buona dose di superstizione. Nel corso della processione, alcune scene toccanti: l'adempimento delle promesse fatte in circostanze difficili – malattie, pericoli sui fiumi, raccolti minacciati dal maltempo –, che il caboclo o l'indio sciogliono davanti a tutti. Ecco un tale, ad esempio, che avanza dicendo il Rosario; un altro tiene in equilibrio sulla testa una grossa pietra; un altro ancora trasporta un grosso otre di birra e, di tanto in tanto, di ferma per offrire da bere a chi gliene chiede; un quarto, assistito da un gruppo di amici, barcolla sotto il peso di un massiccio crocifisso... Non tutto il Cristianesimo Amazzonico si riduce a queste manifestazioni di fede semplice e un po'

superstiziosa. Tuttavia, la scena che ho descritto può dare un'idea del distacco fra il nostro mondo secolarizzato, incapace di gesti gratuiti e pieno di sufficienza, e il mondo profondamente umano e perciò sacralizzato dell'Amazzonia»²¹.

Quando abbiamo cominciato a raccontare le *«leggende carmelitane»*, intrecciate attorno alla figura del Profeta Elia e a quella della Vergine Santa, strettamente congiunte e a rintracciarle in tempi lontanissimi (fino a nove secoli, prima della nascita di Cristo), non pensavamo di poter concludere con una modernissima e verissima *«legghenda»*, come quella che abbiamo appena raccontato: una leggenda vissuta e raccontata ai nostri giorni, ma collocata addirittura là dove la fede cristiana riaffonda nella *«preistoria»*.

Anche così il carisma carmelitano impara a risalire alle sue origini.

8. *“L'abito di salvezza e di santità”*

Vale ora la pena rivedere i fondamenti e i contenuti teologici di questa devozione, ripercorrendo il cammino a ritroso: partendo, cioè, dalla maggiore chiarezza che oggi possediamo, fino a rintracciare le sante radici da cui ancora traiamo linfa.

Il testo teologico che meglio spiega il rapporto che lega Maria ai cristiani lo si trova nelle ultime battute della *Lumen Gentium* dove si legge: *«Con materna carità ella si prende cura dei fratelli del Figlio suo, ancora peregrinanti e posti in mezzo ai pericoli e affanni, fino a che non siano condotti nella patria beata. Per questo la Beata Vergine è invocata dalla Chiesa con i titoli di Avvocata, Ausiliatrice, Soccorritrice, Mediatrice»* (LG n. 62).

Non può sfuggire il fatto che proprio queste parole – che esprimono in maniera *«costituzionalmente dogmatica»* la relazione che intercorre tra Maria e i fedeli cristiani (la cura materna che ella se ne prende, le penose situazioni in cui essi si dibattono, il porto in cui ella li conduce) – potrebbero riassumere *alla lettera* i racconti più sopra narrati sul dono dello Scapolare.

La vicenda carmelitana, infatti, non si configura in altro modo che come *caso particolare* (una particolare applicazione) della materna carità con cui la Vergine *«si prende cura dei fratelli peregrinanti e posti in mezzo ad affanni»* e garantisce loro *«di raggiungere la patria beata»*²².

²¹ P. Gheddo, *Marcello dei lebbrosi*, Milano 1984, pp. 142-144.

²² Dal testo della *Lumen Gentium* si può agevolmente ricavare che la promessa fatta da Maria a S. Simone Stock fa parte, per così dire, dell'attività abituale della S. Vergine che: *«con la sua molteplice intercessione continua ad ottenerci le grazie dell'eterna salvezza»* (n. 62).

Vi si aggiunge solo un segno espressivo, quello dell'abito con cui la Madre riveste amorevolmente i suoi figli.

A sua volta, il segno della veste è, tra tutti, quello che meglio rievoca il mondo biblico in genere e quello familiare in specie (potremmo dire: il mondo dell'Incarnazione, il mondo di Nazareth).

«Io gioisco pienamente nel Signore, la mia anima esulta nel mio Dio, perché mi ha rivestito delle vesti di salvezza, e mi ha avvolto col manto della giustizia» (Is 61,10).

Questa preghiera-ringraziamento si trova proprio là dove il Profeta ha dato voce al Servo di Jahve che annuncia il suo *«dieta annuncio»* di un grande Giubileo: «Lo Spirito del Signore è sopra di me / perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione / e mi ha mandato a portare un lieto annuncio ai miseri / a fasciare le piaghe dei cuori spezzati / a proclamare la libertà degli schiavi, / la scarcerazione dei prigionieri / e a proclamare l'anno di misericordia del Signore...» (Is 61, 1-2).

E poiché questo annuncio verrà letteralmente ripreso e personalizzato da Gesù di Nazareth (cfr. Lc 4, 18-19), è a Lui che si riferisce anche la gioia riconoscente di sapersi *«rivestiti di salvezza e avvolti da un manto di giustizia»*.

Anche questo canto di ringraziamento, del resto, ha un suono molto vicino a quello del *Magnificat*.

«Rivestirsi di Cristo» è il senso dell'avvenimento e del dono battesimale: «Quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo!» (Gal 3,27), ed è di conseguenza l'urgente imperativo rivolto ai cristiani: «Rivestitevi del Signore Gesù Cristo, e non seguite la carne nei suoi desideri» (Rom 13,14).

Dicono gli esegeti che questa «è un'espressione favorita da S. Paolo (cfr. anche Col 3,9; Ef 4,24) ed esprime la trasformazione, la compenetrazione e la mistica identificazione dei fedeli con Cristo; tutto questo comporta l'assimilazione del suo pensiero e dei suoi sentimenti, la imitazione delle sue virtù, la comunione della sua vita medesima. Rivestirsi di Cristo è rivestirsi delle "armi della luce"»²³.

E per quanto riguarda l'estensione e l'applicazione di questo invito alla vicenda carmelitana, non si può dimenticare che il tema del *«rivestimento della creatura nuova»* (e i testi biblici ad esso collegati) hanno nella Regola un posto centrale²⁴.

²³ Cfr. le annotazioni a Rom 13,14 in *La Sacra Bibbia*, ediz. Marietti, Roma-Torino 1952. Si noti che questi testi di S. Paolo erano esplicitamente citati dagli autori carmelitani che illustravano il dono dello Scapolare (cfr. P. T. Saraceno, *Informazioni spirituali*, p. 122).

²⁴ Gioverà qui ricordare che uno dei più antichi commenti alla Regola Carmelitana – scritto verso il 1317 da Giovanni Baconthorp (il *Doctor resolutus*) – consiste in un sistematico raffronto tra le prescrizioni del testo e la vita della B. Vergine Maria.

Il simbolo della veste ha dunque questa particolare natura: è elementare, addirittura semplice e modesto, ma può condurci fino alle più abissali profondità mistiche.

Papa Pio XII, in occasione del VII anniversario della visione, scrisse che la devozione allo Scapolare aveva, tra tutte le devozioni mariane, questo vantaggio: *«che, per la sua semplicità, è adatta all'intelligenza di tutti»*, tanto più che *«non si tratta di cosa di poco conto, ma dell'acquisto della vita eterna in virtù della tradizionale promessa della Beatissima Vergine Maria: si tratta infatti dell'impresa più importante e del modo sicuro di attuarla»*²⁵.

Ma, in tale occasione, il Papa volle inviare la sua lettera autografa (per quel settimo centenario che cadeva nel 1951) il giorno 11 febbraio del 1950, giorno commemorativo dell'apparizione della Vergine di Lourdes, sottolineando espressamente il fatto. Anzi Egli chiese esplicitamente che la famiglia carmelitana vedesse nello Scapolare – proprio nell'*«ingenua struttura della veste»* – anche il segno *«di quella consacrazione al Cuore della Vergine Immacolata, che recentemente e vivamente abbiamo raccomandato»*.

E poiché tutta la devozione allo Scapolare, nel corso della storia, si regge sulla certezza delle ripetute approvazioni pontificie, vale la pena sottolineare questo fatto: il Papa ha volutamente immesso nell'antica devozione, questo nuovo elemento che intende valorizzare gli apporti delle ultime due grandi apparizioni mariane: quelle dell'Immacolata Concezione a Lourdes che si conclusero la sera della festa del Carmine (il 16 luglio 1858) e quelle di Fatima, in cui Maria chiese appunto la consacrazione del mondo al suo Cuore Immacolato, apparizione che Ella concluse, il 13 ottobre 1917, mostrandosi rivestita del santo abito carmelitano.

Bisogna inoltre aggiungere che Giovanni Paolo II, nella Lettera recentemente indirizzata agli Ordini Carmelitani per il 750° anniversario, ha esplicitamente affermato che *«la forma più genuina della devozione alla Vergine Santissima, espressa dall'umile segno dello Scapolare, è la consacrazione al suo Cuore Immacolato»*.

9. Il carisma, abito di salvezza e di santità

Quel che oggi ci è chiesto, è di rileggere in maniera ecclesiologicamente corretta, la questione di fondo che sorregge tutta la storia che abbiamo raccontato: come vedere nella vita consacrata (per noi quella carmelitana) e nell'abito che la esprime un dono e un appello per la santità di tutti?

²⁵ Lettera autografa *Neminem profecto latet*, dell'11 febbraio 1950.

Gli antichi medievali accorrevano per stringersi sotto la veste di Maria, chiedendo a lei, in tal modo, di «rivestirli di Cristo».

I Carmelitani hanno saggiamente sviluppato una loro particolare assimilazione, anche dottrinale, di questo dono, e la potremmo esprimere con questa semplice formula (semplice come è semplice il simbolo della veste!): Maria ci vuole rivestire di suo Figlio, bisogna lasciarla agire e facilitarle il compito assumendo verso di Lei gli atteggiamenti di suo Figlio.

Con una splendida sintesi, un carmelitano dei primi secoli diceva che il Carmelo ha la missione, nel mondo, di perpetuare e prolungare l'amore di Gesù verso sua Madre.

Più recentemente Papa Giovanni Paolo II, nella sua lettera per il 750° anniversario dello Scapolare, ci ha chiesto di fare un passo avanti anche nella maniera stessa di usare la parola «abito». Per questo, oltre all'uso tradizionale del termine e dell'immagine della veste («*rivestirsi interiormente di Cristo*»), alla presenza e sotto la dolce e materna guida di Maria, egli ne ha suggerito anche una lettura più "filosofica": quella dell'*abito* inteso come «*indirizzo permanente della propria condotta cristiana, intessuta di preghiera e di vita interiore*».

Oggi questo «*abito*», questa «*abitudine di vita*» altro non può essere che l'immedesimazione nella forma di vita di Gesù e della sua Santissima Madre, nel familiare e sublime gioco con cui Gesù ci dona a Maria e Maria ci dona a Gesù.

Ma se vogliamo scorgere i contenuti pedagogici di questo divino gioco – che iniziò, ricordiamolo, in un antico eremo – allora diventa necessario interrogarsi sulla «*bella forma*»²⁶ che è necessario rivestire, guardando a Maria *casta, povera e obbediente*, per chiedere a lei che ci renda tutti (consacrati e laici) «*casti, poveri e obbedienti*» come suo Figlio²⁷.

Questo vale certamente per tutti i cristiani. Noi, in più, le chiediamo di farlo, per noi, *carmelitanamente*, cioè rivestendoci di quella caratteristica identità carmelitana (o veste) che si è via via formata ed esplicitata nella storia della Chiesa, come storia di un particolare carisma.

Nel Carmelo l'*abito* resta un segno che può ancora essere portato sul proprio corpo da consacrati e laici e preti e pontefici²⁸, ma lo scopo dev'es-

²⁶ Ricordiamo che S. Paolo ha parlato della verginità, come della "forma bella e nobile" («*prós to euschémon*» – 1 Cor 7,35) propria di chi si riveste di Cristo.

²⁷ Cfr. *Ci ha chiamati amici. Laici e consigli evangelici*, Jaca Book, Milano 2001.

²⁸ «Anch'io porto sul mio cuore, da tanto tempo, lo scapolare del Carmine. Per l'amore che nutro verso la comune Madre celeste, la cui protezione sperimento continuamente, auguro che quest'anno aiuti tutti i religiosi e le religiose del Carmelo e i pii laici che la venerano filialmente a crescere nel suo amore e a irradiare nel mondo la presenza di questa Donna del silenzio e della preghiera, invocata come Madre della Misericordia, Madre della speranza e della grazia» (Giovanni Paolo II, 25 marzo 2001).

sere quello di lasciarci tutti abbracciare dallo stesso dono: oggi lo chiamiamo con più consapevolezza *carisma*.

L'abito, dunque, non soltanto ci riveste, ma ci dona un luogo in cui abitare, una «*patria spirituale*» – un *angolino di cielo*, diceva S. Teresa – dove anticipare quaggiù il Paradiso.

La B. Elisabetta della Trinità – che amava restare «*immersa nel fuoco della Trinità*» e trovava il cielo sulla terra nel suo stesso cuore «*inabitato*» – ha un giorno accompagnato il dono dello Scapolare (da lei preparato per la Professione di una consorella)²⁹, con un biglietto in cui immagina che sia Maria stessa a donarlo con queste parole:

«Nelle mie braccia Gesù, entrando nel mondo, fece la prima oblazione di sé al Padre, ed ora mi manda a ricevere la tua. Ti porto uno Scapolare, come pegno della mia benedizione e del mio amore e, al tempo stesso, come un *segno* del mistero che si compirà in te. Figlia mia, vengo per finire di rivestirti di Gesù Cristo, affinché tu *cammini in Lui*, via regale, cammino luminoso, affinché tu sia *radicata in Lui* nella profondità dell'abisso, con il Padre e lo Spirito d'amore, affinché tu sia *edificata sopra di Lui*, tua roccia, tua fortezza, affinché tu sia *fortificata nella fede*, credendo soprattutto all'immenso amore che esce dal focolare della Trinità e si riversa nel fondo della tua anima. Figlia mia, quest'amore onnipotente farà in te grandi cose. Credi alla mia parola. È quella di una Madre che trasale di gioia vedendo con quale particolare tenerezza tu sei amata. Oh, resta nelle profondità del tuo spirito. Ecco che Lui viene a te ricco di tutti i suoi doni, circondato dall'abisso del suo amore come da una veste. È lo Sposo. Silenzio!... Silenzio!... Silenzio!» (B. n. 18)³⁰.

Così l'*Abito di Maria* viene addirittura illuminato dal fuoco bruciante dell'amore Trinitario, diventa un progetto di totale conformazione a Cristo e introduce l'anima al più profondo silenzio contemplativo.

10. Un esempio per ricordare

La storia dello Scapolare è tutta intessuta di «esempi» e di «fioretti».

Non possiamo concludere senza riportare almeno uno che ci resti come ricordo e come profumo.

«Il card. Ottaviano de' Medici venne eletto Papa il 1 aprile 1605 e assunse il nome di Leone XI. Si racconta che, al momento in cui tolsero la

²⁹ Lo aveva dovuto preparare come guardarobiera.

³⁰ Cfr. *Scritti*, Roma 1967, p. 599. Benché non sia quasi mai citato, questo è, a nostro parere, il più bel testo della letteratura carmelitana sullo Scapolare.

veste cardinalizia, il prelado che lo aiutava volle togliergli dal collo anche lo Scapolare, spiegando ossequiosamente che la veste papale era superiore ad ogni altro abito. Ma il neo-eletto Pontefice glielo impedì dicendo: *"Lasciami Maria, affinché Maria non lasci me"*».

Che un giorno si possa essere abbandonati è il dramma del bambino ed è il dramma del vecchio. Nel corso della vita, poi, si cerca di trovare qualcuno da amare e che ci ami, sperando che non ci lasci mai soli.

Non è soltanto una paura psicologica. È la nostra drammatica condizione umana.

Anche per questo Gesù è venuto e ci ha dato una Madre.

Per non sentirsi soli, può bastare *un segno*.

Dialogo su abito e abitudine

Domanda. Non è un divagare intellettualistico quel certo modo di innellare parole una con l'altra?

Risposta. Non sempre. Anzi, spesso è assai utile per la vita e non solo per la cultura, che poi è vita anch'essa. Perché le parole sono il veicolo normale per rapportarci fra noi: sono il "gesto" privilegiato.

ETIMOLOGIA

D. Noi vogliamo trattare dell'abito, cioè di una veste; e abito ci richiama subito a qualcosa di più esteso e complesso. Come mai?

R. Abito richiama sia una veste, un panno che mi copre, sia una abitazione, una costruzione e un luogo dove mi riparo e dove solitamente vivo, magari assieme ad altri.

D. Etimologicamente come stanno le cose?

R. Abito viene dal verbo latino *habere* (avere), che al participio dà *habitus*. Per cui si ha in radice il concetto di possedere, essere forniti. Indica insieme un modo non solo di presentarsi ma anche di essere e un modo di avere; inoltre un modo o congenito oppure acquisito.

D. La cultura greca che cosa dice?

R. Nella lingua di Platone si ha il verbo "*ékein*" (avere) da cui viene la parola "*éksis*". Qui dal verbo avere sgorga il concetto di *abitudine*, la *èksis* appunto, ma questa più che come semplice disposizione ("*diàtesis*") è intesa come qualità stabile. In latino, abito allude a un possesso utile e consueto (una veste, una casa); in greco, si arriva direttamente a indicare più un possesso interiore.

D. E' spontaneo allora nelle lingue classiche, da cui dipende quella italiana, un trapasso da ciò che è materiale a qualcosa di più profondo che tocca l'aspetto psicologico e morale?

R. Sì. Dall'esteriore si va a qualcosa di più intimo. L'abito diventa questione di acquisizione e allude a una consuetudine nuova della mente e anche del corpo, che è guidato dalla mente, presentandosi come una maniera di porsi e di fare, uno stile che entra nella struttura della persona.

D. Una persona "abituata" è una che ha facilità a fare e forse anche "schiava" di un certo genere di comportamenti; o no?

R. Può sicuramente muoversi e attivarsi con fluidità, essendo spinta da una consuetudine che le permette più sicurezza e rapidità nel determinarsi e nell'agire. A volte, però, è trascinata dall'abitudine così che non può controllarla. Comunque non c'è da confondere abitudine con abilità, poiché questa sottintende un potere di carattere tecnico-artistico. E meno ancora la si deve confondere con ciò che detta l'istintività tipica di ciascuno, che è spinto a fare una cosa piuttosto che un'altra.

D. Abitudine si imparenta forse con "costume"?

R. Lo vedremo dopo. Si noti tuttavia subito che costume è più abitudine di un gruppo che di un singolo. Via via che si riflette, si vede che il tema dell'abito-abitudine può essere esaminato dal punto di vista della stessa fisiologia, della psicologia, della sociologia, della pedagogia, dell'etica, della teologia morale e spirituale. Noi sconfineremo nelle varie direzioni per poi trarne una nozione media, empirico-popolare, che non sarà esauritiva ma neanche sciocca.

ABITUDINE, UNA SECONDA NATURA

D. E' forse vero che nella terminologia normale dei filosofi fino al tempo di Leibniz (che scriveva anch'egli in latino) il termine *habitus* corrispondeva in pratica ad *habitudo-inis* e significava quella che per noi è l'abitudine?

R. I due termini si equivalevano e ancora oggi nelle persone dotte hanno un significato affine. Abito e abitudine possono risultare a prima vista come qualcosa di estrinseco e di semplicemente indotto nella persona. Rispetto alla nostra natura umana, abito-abitudine non è però qualcosa di tanto superficiale o qualcosa che nasconde e camuffa, bensì una maniera che entra nel profondo, risultando quasi una "seconda natura", come affermavano Aristotele e Cicerone.

D. Questa seconda natura non viene a contrastare la prima, ossia quella struttura e ricchezza che ci è data per nascita?

R. La riflessione tradizionale afferma che la natura umana non è del tutto guidata dalla ragione ed è soggetta ad appetiti e passioni violente per cui occorre educarla, raddrizzarla e, per così dire, ricostruirla.

D. È forse a questo punto che si inserisce l'abitudine?

R. Sì, è qui che piano piano l'abito buono incanala e utilizza positivamente le pulsioni e tendenze umane, facendo leva sulla ripetizione cosciente e studiata di gesti corretti. Ma purtroppo si dà anche la ripetizione di gesti sbagliati, che inducono alla cattiva abitudine nel fare, nel dire, nel pensare, così che uno si trova più esposto e trascinato ad andare contro la correttezza e verità. È allora che l'abitudine diventa una triste inquilina del cuore e corrisponde al vizio, definito proprio cattiva abitudine, mentre la virtù è una buona disposizione e una provata attitudine al bene.

COLTIVARE O NO LE ABITUDINI?

D. Si parla di bene e di male: ma chi stabilisce che una azione è buona e va ripetuta per facilitarne l'esecuzione, mentre un'altra va frenata?

R. Cosa sia bene e cosa sia male è a volte di immediata comprensione, altre volte no. Questo è un problema che, nelle varie epoche, viene ripreso continuamente e dibattuto persino con angoscia. Non possiamo soffermarci su di esso, ma sta il fatto che, soprattutto con l'età moderna (dall'Umanesimo in poi), si è sempre più discusso se occorra seguire le abitudini o invece appellarsi alla spontaneità e alla libertà del soggetto, specialmente se giovane e fresco; per cui è nato il problema di come cambiare il metodo educativo, escludendo le abitudini e le tradizioni.

D. È un fatto che ci sono abitudini "storiche" che avvolgono presto una persona appena viene al mondo: fanno mentalità e cultura. È giusto questo?

R. Queste abitudini storiche significano una lunga catena di persone che le hanno avviate e seguite e, volontariamente o no, le hanno come imposte. Per questo è nel giusto chi afferma che le abitudini uno le deve acquisire pian piano e coscientemente da sé; ma, poiché nessuno è un'isola, anzi è legato necessariamente agli altri, è inevitabile che, come riceve la vita, così riceva anche abitudini di vita. Grandissima importanza ha l'ambiente, la società umana, che induce a queste o quelle abitudini, ora positive, ora negative, ora per sé indifferenti, ma che presto si colorano moralmente.

D. Gli studiosi che cosa dicono a questo punto?

R. Parlano di abitudini passive, cioè recepite senza averle valutate ed esplicitamente volute, e di abitudini attive che sono entrate nella vita del singolo e del gruppo in modo cosciente.

D. C'è qualche influsso di ereditarietà, per così dire, genetica nelle abitudini?

R. Pensatori anche moderni sostengono che si danno abitudini della "specie" che le tramanda. Fanno notare che già negli animali, ma soprat-

tutto nell'uomo, vi è una tendenza fisico-psichica per cui azioni (e caratteri) tendono a ripetersi e perpetuarsi.

ABITUDINI ED EDUCAZIONE

D. Oggi che cosa avviene?

R. Soprattutto oggi un bambino appena nasce è già circondato da tutta una rete di abitudini o, diciamolo pure, di costumi. Addirittura dal primo concepimento un essere umano riceve messaggi di abitudini che lo prenderanno in consegna e lo plasmeranno. Pensando a ciò, alcuni oggi intendono opporsi a questa ineluttabilità delle abitudini, inculcando una educazione che miri a sostituire gli abiti atavici e far emergere in qualche modo le esigenze del soggetto.

D. Siamo alle antiche e un po' utopiche impostazioni dell'Illuminismo?

R. A partire soprattutto dal Settecento, ci si è preoccupati di rinnovare la legge delle abitudini. Si seguiva una concezione ora empiristica-naturalistica e ora sentimentale. Rousseau, a proposito dell'abitudine o dell'*habitus*, affermava che è perlomeno una via che induce alla pigrizia e addirittura all'asservimento e produce bisogni artificiali sin dalla più tenera età. Concludeva quindi che non bisogna inculcare in un bambino neanche l'obbedienza, perché tra l'altro gli suggerisce un comodo sostituto di ragionevolezza e autogoverno, tanto più che la vita esige continui riadattamenti. Concedeva però che occorre favorire abitudini che si presentino come espressioni della spontaneità naturale, "per preparare il regno della libertà"; era invece contrario alle abitudini forzate e invocava quelle "*de l'âme*".

D. E che cosa intendeva? Era sbagliato?

R. Intendeva le abitudini "vere", che rispondono alle esigenze razionali dell'io. E Kant, a sua volta, insistendo sul dualismo sensibilità-ragione, natura-spirito, puntava a una disciplina negativa dell'abitudine, ossia a una educazione che prevenisse nei bambini il trasformarsi di certe inclinazioni in forme passionali opposte alla ragione. Implicitamente riconosceva che l'uomo tiene a "ripetersi" e vi tende spesso in ciò che è meno libero e vero. Rousseau e Kant e molti altri si mostravano essi stessi contrari a pensare in modo abitudinario e cercavano maggiori spiragli di verità.

D. Ma, insomma, pensavano che l'abitudine è qualcosa da favorire o qualcosa di cui diffidare e liberarsi?

R. Diffidavano, questo è il fatto; diffidavano come possiamo diffidare noi. Ma non appelliamoci solo a filosofi e pedagogisti di ieri e di oggi: ri-

feriamoci in concreto e praticamente alla gente comune, a tutti noi. Vediamo che l'abitudine è in sé una "facilitazione", spesso acquisita lentamente in modo inconscio e quasi automatico, altre volte frutto d'un laborioso e meritorio (o colpevole) processo. Essa presenta indubbi vantaggi e insieme pericoli. Nell'uomo non si tratta di puro addestramento, ma di un imparare intelligente, che comporta non una semplice attitudine a ripetere, ma un allenamento della volontà o una graduale rinuncia a usare questa volontà.

D. Torniamo all'abitudine come a qualcosa di più profondo che la pura efficienza?

R. È legata alla realizzazione intelligente (e gratuita) di sé, alla soddisfazione, al buon successo nel fare e nell'essere, a un sottile interesse nell'investire prima tempo ed energie per poi risparmiare tempo ed energie. L'abitudine è un processo sagace per accumulare esperienza. Questo quando è positiva, quando allena la persona al bene.

"SE NON C'È AMORE..."

D. Allora si può accettare l'idea antica (di Aristotele, di Cicerone) che essa è come una seconda natura?

R. È senz'altro un incrocio tra natura e cultura. E quando è una buona abitudine, è un felice incrocio. Lo è, per esempio, quando il bisogno naturale di comunicare spinge a formare, in modo insistito e progressivo, certi suoni che creano pian piano una lingua. Lo è quando l'istinto imperioso di proteggersi dal freddo e di adornarsi nei modi più diversi induce a creare vesti e costumi. Non ci si pensa, ma queste sono vere abitudini consolidate, che sgorgano dalla natura sorretta dall'intelligenza creativa. In fatto di vesti, si ha l'innesto del soprannaturale sul naturale quando si tratta dell'abito del Carmine: un abito religioso che è segno di un'abitudine spirituale e, se portato a dovere, tocca non poco la persona.

D. Insistiamo: l'abitudine riguarda più il fare o più l'essere di una persona?

R. E l'uno e l'altro. Per questo interessa in modo vivissimo e non accademico i vari ricercatori d'ogni epoca.

D. Ma, dunque, toccando la persona umana, l'abitudine la trasforma in profondità o solo in superficie?

R. Può senz'altro entrare anche nel profondo dell'essere. Dicevano gli Scolastici che ci sono "abiti" sia entitativi che operativi: i primi fanno sì che il soggetto si trovi bene (o male) "*in seipso*", cioè nel suo io, come sarebbero la salute o la malattia o la coscienza positiva di sé; i secondi modificano le potenze nel loro modo di agire. Attenendoci a questi ultimi, ri-

cordando che si parla comunemente di abiti buoni e cattivi, attivi e passivi, generali e speciali, speculativi e pratici,; intellettuali e volitivi, la persona viene davvero toccata, anzi "ritoccata".

D. Ritoccare? Ciò significa che l'uomo ha delle capacità (potenze) che si possono definire "indifferenti" e di fatto sono aperte alla prima abitudine che può venir loro suggerita?

R. Diciamo pure così. Nell'essere vivente (anche vegetale o semplicemente animale) c'è una disposizione decisiva ad assumere e metabolizzare quanto gli viene proposto. Nell'uomo, dotato di intelligenza e volontà e memoria, questa disposizione è ancora più importante, venendo a preparare in buona parte la "cultura". Naturalmente c'è tutto un complesso di fattori che favoriscono o frenano, che indirizzano in un modo oppure in un altro la persona, così che nella sua vita s'incamerano notizie e gesti che poi si condensano in abitudini.

D. Allora, abito e abitudine: una stretta parentela lessicale e grandi possibilità umane?

R. Senz'altro. Notando con S. Tommaso: "L'abitudine senz'amore non è virtù".

Arnoldo Bostio († 1499)

Il dono dello Scapolare a san Simone Stock

Presentazione

Questo testo¹ costituisce il capitolo decimo, secondo l'edizione curata da P. Daniele della Vergine Maria, del *De patronatu et patrocinio Beatis-simæ Virginis Mariæ in dicatum sibi Carmeli Ordinem*² di Arnoldo Bostio

¹ Bibliografia: I. Bengoechea (Ismaele de S. Teresa del N.J.), *Un precursor de la consa-cración a Maria en el siglo XV: Arnoldo Bostio (1445-1499)*, in «Estudios Marianos» 51 (1986), pp. 215-229; E.R. Carroll, *The Marian Theology of Arnold Bostius, O. Carm., 1445-1499*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1962; Id., *The Marian Theology of Arnold Bostius, O. Carm.*, in «Carmelus» 9 (1962) pp. 197-236; Id., *Arnold Bostius, Witness to Mary*, in «Spiritual Life» 9 (1963), pp. 112-122; Id., *Arnold Bostius: Flemish Exponent of Carmelite Devotion to Mary*, in «Sword» 37 (1977) n. 2, pp. 7-20; Id., *Arnold Bostius: Fifteenth Century Flemish Exponent of Carmelite Devotion to Mary*, in *De cultu mariano saec. XII-XIV CongrRom* vol. V, pp. 347-361; *Marienlexikon* 1, pp. 544-545; Gabriele di S. M. Maddalena, *La consacrazione totale a Maria nel "De patronatu Mariæ" di Arnoldo Bostio, carmelitano del quattrocento*, in «Vita Carmelitana», maggio 1942, pp. 68-100; N. Geagea, *Maria madre e decoro del Carmelo*, Te-resianum, Roma 1988, pp. 367-438; J. Smet, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, vol. I: *Dal 1200 ca. fino al Concilio di Trento*, Institutum Carmelitanum, Roma 1989, pp. 268-274; R.M. Valabek, *Un umanista pienamente mariano: la Madonna del Carmine negli scritti di Arnoldo Bostio (1445-1499)*, in «Roseti del Carmelo» (1982) n. 2, pp. 25-42; B. Zimmer-mann, *Les carmes humanistes (environ 1465 jusque 1525)*, «Etudes Carmélitaines» 20 (1935) II, pp. 19-93.

² Il *De Patronatu* è stato composto da Arnoldo Bostio nel 1479. P. Daniele della Vergine Maria lo pubblicò nello *Speculum Carmelitanum*, Antuerpiae 1680, tomo I, pp. 375-431, nn. 1527-1704 [d'ora in avanti D]. La sua edizione, però, differisce notevolmente dalla versione conservata ad Oxford, nella Bodleiana: *ms Selden, Sup., 14*. Oltre ad aggiunte e sposta-menti, la parte tralasciata dallo *Speculum* costituisce, nell'insieme, più di un terzo dell'ope-

(+ 1499)³. *Occasione dell'opera fu la richiesta del priore di Gand, Adriano van Echout, di rispondere ad un devoto dell'Ordine, che desiderava sapere se la Vergine Maria avesse favorito e protetto il Carmelo, così come aveva fatto con altri istituti religiosi. Fra un prologo e una conclusione, contenenti ciascuno una invocazione rispettivamente di aiuto⁴ e di ringraziamento⁵,*

ra. Esiste, sull'edizione di P. Daniele, una traduzione spagnola: Arnolfo Bostio, *Patronato y patrocinio de la santísima Virgen Maria sobre la Orden del Carmen que le está consagrada*, trad. di Alfonso María López Sendín, Centro de Espiritualidad Carmelitana, Zaragoza 1981; e alcune parti in (a cura di) L. Gambero, *Testi mariani del secondo millennio. Autori medievali dell'Occidente sec. XIII-XV*, vol. 4, Città Nuova, Roma 1996, pp. 678-683.

³ Carmelitano fiammingo, nacque a Gand nel 1445. Divenne uno dei religiosi più eminenti dell'Ordine al suo tempo, sia per la preparazione teologica e culturale che per l'esemplarità della vita. Grazie a lui, i Carmelitani furono attivamente coinvolti nel movimento umanistico della seconda metà del XV secolo, al quale assicurarono un non trascurabile contributo. Il Bostio rimase sempre in contatto con i grandi umanisti della sua epoca (Erasmus, Giovanni Trite-mio, Sebastiano Brant, Robert Gaguin e Battista Spagnoli) e contribuì non poco a diffondere nel suo Ordine l'interesse per gli studi classici e le tradizioni storiche e spirituali, e in particolare quelle mariane. Tra le sue opere ricordiamo il *Breviloquium Tripartitum de Institutione, institutione, ac confirmatione Ordinis Deiparæ Virginis Mariæ de Monte Carmelo*, lo *Speculum Historiale Sectarum SS. Prophetarum Eliæ et Elisæi. De Institutione et peculiaribus gestis ac viris illustribus sacri Ordinis Beatissimæ Dei Genitricis Virginis Mariæ de monte Carmeli*.

⁴ «O Vergine mite, pietra che emana acqua dolce,
Ramoscello ornamentale, scala fiorita di Giacobbe.
Nube che concede la manna, fiore e paradiso ameno.
Porta che rimane chiusa, patrona senza macchia.
Offri ora il tuo petto a Cristo pieno di dolcezza,
A colui che è nato da te, melliflua Vergine Maria.
Non avvenga che scrittore improvvisato, io scavi solchi curvi.
Vergine superna, guida la mano di colui che scrive.
Tu vuoi, tu puoi e tu devi, mitissima, massima protettrice.
In te la speranza nostra dunque rimane.
O dolce tu vuoi, Regina tu puoi, e Patrona tu devi.

Effondi dunque le preghiere, portando forza e aiuto» (D 1527).

⁵ «O tu che mi sei sorella, poiché del Carmelo sei legittima coerede,
Tu che giustamente avesti in sorte la schiera dei fratelli,
Ora tu, però, al di sopra di ogni speranza e merito, mi sei stata sollecita nutrice.
Ti supplico, accogli le primizie di questo fratello.
Gloria del Carmelo tu sei, come un fiore è la gloria del campo.
Poiché in te sboccia il germe di multiformi virtù,
Come il giardino genera erbe di ogni sorta.
Donami sempre, ti prego, l'abbondanza della salvezza.
O sorella, che i gigli densi di niveo candore circondano,
discendi più spesso nel giardino del Carmelo.
Nutri, o madre, i piccoli del Carmelo, accostandoli ai tuoi seni,
Somiglianti alle gioiae del Carmelo!
Sono obbligato a renderti degne grazie e questo assolverò.
O sorella, se tu mi tendi clemente le braccia, a te mi stringerò.
E così intendo ricambiarti.
Sii propizia alle mie promesse, o madre amabile. Amen» (D 1704).

Bostio racconta in tredici capitoli le attenzioni e i favori che Maria ha avuto verso il Carmelo. Per fare questo egli attinge a tutto il patrimonio letterario dell'Ordine⁶, presentando anzitutto i due protagonisti: Maria, che spesso visitò nella sua vita terrena i religiosi del Carmelo chiamandoli con il nome familiare di «suoi fratelli», ed Elia, iniziatore della vita consacrata nell'Antico Testamento, che venerò la Vergine prima ancora che questa nascesse. Segue poi l'elenco di favori compiuti nei confronti dei «Carmelitani», da quando questi si unirono agli apostoli nell'annuncio del Vangelo fino alla loro emigrazione in Occidente che vide da un lato i Carmelitani preoccupati di difendere i privilegi di Maria, soprattutto la sua immacolata concezione⁷, e dall'altro Maria protesa a colmare di favori la sua speciale famiglia: tra di essi si distingue, con la promessa della permanenza dell'Ordine fino alla fine del mondo fatta a san Pier Tommaso, il dono dello Scapolare a san Simone Stock.

Concludendo il suo ampio studio sulla mariologia del Bostio, E. Carroll⁸ risponde negativamente all'interrogativo se le opere del religioso fiammingo fossero destinate a segnare un vero progresso nella scienza teologica. Come altri autori del XV secolo, ad esempio Dionigi il Certosino, anche Bostio più che offrire un pensiero nuovo si preoccupa di sintetizzare l'insegnamento passato, di ripetere la dottrina comune della Chiesa. In ogni caso, il De patronatu non intende chiarire contenziosi teologici, ma suscitare la devozione riconoscente alla Vergine Maria. I temi dottrinali introdotti hanno lo scopo di

⁶ Generalmente gli scrittori carmelitani non vengono nominati esplicitamente. Fanno eccezione, tra gli altri, lo ps. Cirillo, a proposito di un intervento mariano in favore della traslazione dei Carmelitani dalla Palestina in Occidente; Guglielmo di Sanvico, per l'episodio di san Luigi di Francia, colto dalla tempesta; Niccolò Gallico, con passi della sua *Ignea Sagitta*; Giovanni di Hildesheim, sul significato del termine "carmelitano", sull'aiuto di Maria alla fondazione di Tolosa e sull'apparizione a san Pier Tommaso. Inoltre sono citati numerosi padri della Chiesa e autori medievali; non mancano riferimenti a Filone e a Giuseppe Flavio, e perfino a Maometto, a proposito della purezza incontaminata di Maria (cfr. N. Geagea, *Maria madre e decoro del Carmelo*, pp. 373-374).

⁷ Non bisogna dimenticare che Bostio partecipò al dibattito suscitato dalla predicazione e dalle opere di Vincenzo Bandelli, non solo componendo una dissertazione intitolata *De Immaculata Conceptione Virginis Deiparae contra Vincentium a Novocastro*, ma convinse anche l'amico umanista Roberto Gaguino (1433-1501) a scrivere sul tema un *poemetto-dibattito* redatto in 466 versi. *L'imprimatur* dei teologi parigini ne favorì la diffusione e numerose ristampe anche in tempi successivi fino alla definizione dogmatica di Pio IX nel 1854. Per questo si veda: A. Bonneau, *L'immaculée Conception de la V. Marie*, Poème de Robert Gaguin... traduit pour la première fois, texte latin en regard, Paris 1885; R. Gaguino, *Il poemetto-dibattito sull'Immacolata concezione di Maria*, intr. e trad. a cura di G. Dilenge, C.C. "N. Pavevino", Aliano 1988; cfr. G. Dilenge, *Roberto Gaguino umanista cristiano (1433-1501)*, in «Rassegna di Teologia» 42 (2001) pp. 585-591.

⁸ E. Carroll, *The Marian Theology of Arnold Bostius, O. Carm.*, pp. 235-236.

evidenziare sia le ragioni dell'amore che la madre di Dio ha mostrato verso il Carmelo, sia i motivi per cui il Carmelo è dedicato a lei. Se Bostio mostra qualche originalità, lo è nella sua forte difesa della devozione, della imitazione, della e perfino nella consacrazione alla Vergine. Egli pone questi elementi di culto sul solido fondamento dottrinale del posto di Maria nel piano della salvezza, ossia sui principi della mediazione e della maternità spirituale. In ogni caso, ancora prima che il *De patronatu* venisse pubblicato nello *Speculum* (1680), ha esercitato fin da subito una costante influenza su altri autori carmelitani.

Un particolare merito del *De patronatu* è quello di sviluppare la devozione allo Scapolare, derivandola più che dagli eventi prodigiosi, utilizzati come prova ulteriore, dal principio teologico della mediazione materna di Maria. «Bostio la descrive in un modo così originale, da rendere il suo resoconto, dal punto di vista formale e materiale, irriducibile all'una o all'altra versione dei "santorali". Dalla stringata notizia offerta dalla Brussellense e racchiusa in quattro o cinque righe, si passa, con Bostio, ad uno sviluppo letterario, che ricopre nello *Speculum* del 1680 cinque colonne in-folio»⁹. Inoltre, dalla redazione di Bostio emerge una nota caratteristica d'intimità tra la beata Vergine e S. Simone, "dilettissimo amico e intimo confidente" (D 1640), che invano si cercherebbe nelle altre versioni.

È indubbio che in questa «amplificazione» si riflette anche l'esperienza spirituale dell'A., quale viene testimoniata, ad esempio nel prologo dello stesso *De patronatu*: «Tutto quello che io sono, tutto quello che io valgo, io lo devo a Lei, lo confesso di cuore. In passato mi ha tanto colmato di beni, che è mio dovere venerare dappertutto le tracce dei suoi passi. Inoltre, oltre ai beni comuni, anche molti speciali benefici. Io nacqui nella parrocchia di santa Maria, nel giorno della sua commemorazione, cioè di sabato; sono rinato al sacro fonte nella chiesa di santa Maria che adorna il monte Blando; nell'altra parrocchia di S. Maria sono stato educato; nella parrocchia di S. Maria imparai la cristiana condotta e (...) le prime lettere. Poi, favore eccellente, fin dalla mia infanzia, ella mi ricevette, sebbene indegno, nel suo seno e mi introdusse nella terra del Carmelo affinché abitassi tutti i giorni della mia vita nel suo santuario. Mi rivestì col suo mantello, bianco come la neve, mi nutrì, accrebbe le mie forze, mi onorò del suo titolo glorioso. Fin dalla mia culla, anzi fin dal grembo della mia stessa madre, mi fu madre amatissima e desideratissima patrona»¹⁰.

⁹ N. Geagea, *Maria madre e decoro del Carmelo*, Teresianum, Roma 1988, pp. 419-420.

¹⁰ D 1525.

Certamente il linguaggio del Bostio, che peraltro riflette la sensibilità della sua epoca, oggi può apparire desueto e la sovrabbondanza retorica potrebbe perfino infastidire. Ma, insieme, abbiamo qui la testimonianza della vitalità di una intuizione carismatica che nella sua trasmissione necessariamente è destinata a crescere nella comprensione del singolare rapporto che lega Maria e il Carmelo, Maria e ogni uomo.

Il capitolo decimo del DE PATRONATU ET PATROCINIO

Come la Vergine Maria quanto mai piissima abbia concesso con immenso favore al suo fervoroso zelatore, il beato Simone Stock, priore generale dell'Ordine Carmelitano, per lui e per tutti i suoi confratelli in modo particolare e, inoltre, per partecipazione anche a tutti i fedeli cristiani, lo Scapolare dell'Ordine e lo abbia inoltre abbellito con lo stupendo privilegio di dignità.

[1640] Il beato Simone Stock, inglese, priore di tutto l'Ordine Carmelitano, uomo di qualità più che eccellenti e esempio di illustre santità da tutti riconosciuta, fra le tante occupazioni nelle buone opere, amava molto familiarmente la santa madre di Dio Maria, auriga ed eccellente conduttrice del carro di Elia. Egli la supplicò a lungo che impreziosisse la sacra Religione del Carmelo, singolarmente insignita con il titolo del suo nome glorioso, di una speciale consacrazione e la consolidasse con un privilegio particolare, invocandola così ogni giorno con cuore devotissimo, fra le altre sue orazioni:

*Fior del Carmelo,
Vite fiorita,
Splendore del cielo,
Tu solamente
pur vergine generi.
Tenera madre
Ma d'uomo intatta,
A noi del Carmelo
Da' privilegi,
Stella del mare.*

La Vergine, che tutti supera in generosità, seconda onnipossente nel comando dopo il Figlio, servì al fervido suo zelatore per l'intenso impegno di devozione l'abbondante dolcezza del miele e del favo, aggiungendovi inoltre la propria eredità. Infatti grazia così abbondante trovò ai suoi oc-

chi¹¹ che, accompagnata dalle schiere angeliche e *avvolta di luce come di un manto*¹², apparve a lui familiarmente come a un carissimo amante e lo colmò di gioia con il suo volto, risplendendo con tanta bellezza, quale conviene ad una così singolare e meravigliosa immagine dell'artefice divino.

[1641] O premio soavissimo, addolcito con la soavità dell'anima: nemmeno un gran numero di meriti lo può acquistare! Infatti, quale travaglio, quale pena, quali sofferenze di questo tempo potrebbero trovarsi degni della rivelazione di così bel viso cosperso di celestiale fulgore? E forse non è al di sopra di ogni merito contemplare anche solo per un'ora il volto pieno di grazia, salute per chi lo mira; quel viso, la cui bellezza, posta in risalto con la chiarissima luce degli splendidi raggi, ammirano il sole e la luna, un incanto che la terra intera desidera; quell'aspetto maestoso che non solo gli angeli, ma anche lo stesso creatore della natura angelica anela ammirare; e quegli occhi piissimi che fanno innamorare? O dolcissimo padre Simone, ti è rimasto ancora alito di vita, dopo aver ammirato quel viso soavissimo, radioso per lo splendore di una luce così sfolgorante? Infatti quale altro viso meriti di vedere, se non quello della madre di colui che altrove nella Scrittura disse: «*Nessun uomo può vedermi e restare vivo*»?¹³. Se infatti si narra che le Gorgoni con la straordinaria forza della loro bellezza (peraltro passeggera) trasformassero in pietra i cuori degli ammiratori a causa dello stupore, quanto più la sua avvenenza piena di grazia di *colei della quale nessuna è stata mai vista somigliante, ne ce ne sarà in seguito*¹⁴, la dolcezza di così sovrana bellezza non rapì a sé la tua stessa anima, o beato Padre? E senza alcun dubbio ella ti avrebbe rapito; ma ti confermò colei, il cui Figlio ti formò.

Forse che non hai ricevuto sufficiente ricompensa per la tua fatica alla vista di tale incanto? Forse credi che questa visione costituisca l'intera mercede di tanta bellezza? Penso proprio di sì, che tu non avresti pensato di chiedere molto di più. E dunque basta questo? In verità, anche se a te bastasse, non basta a Maria. Ascolta ciò che aggiunge. Ti chiede di moltiplicare le ricchezze, poiché sta per donare al tuo udito il gaudio e la letizia di un presagio celeste. Dal mite suo cuore trarrà fuori un oracolo, per inebriare con l'assiduità del suo eloquio le rive della tua intelligenza e della tua memoria. Tiene nelle sue mani lo Scapolare del tuo Ordine. Già con la fulgida sua presenza aveva rallegtrato il tuo volto, ora (per avvallare tutte le alleanze di pietà) abbraccia congiuntamente molti obblighi d'amore, insegne di carità, documenti di clemenza. A te porge un tesoro mirabilmen-

¹¹ Cfr. Es 33,13.

¹² Sal 103,2.

¹³ Es 33,20.

¹⁴ Antifona *Genuit puerpera* – CAO 3, 2938, p. 235.

te eccellente, un titolo onorifico più che prezioso come caparra di gaudio maggiore: e aprendo la bocca profumata, ricrea il tuo udito con il gaudio di parole dolcissime: *«O mio prediletto – dice – ricevi il segno della mia fratellanza: questo sarà un privilegio per te e per tutti i carmelitani; chi muore in esso non patirà il fuoco eterno»*.

Gioioso apprezzamento del dono eccellente e singolare nel sacro Scapolare

[1642] O prezioso abito! Oltre ogni immaginazione, in verità, e irrefragabile segno di eccelsa dignità, di onore e di invitta forza. O dono offerto da una voce illustre, ugualmente magnifico per colei che lo dona e per colui che lo riceve! Confezionato con nettare celeste, condito con mellifluido sapore. Certamente dal balsamo di una bocca pudica fluiscono spezie aromatiche e svariati fiori profumati. O singolare e stupendo privilegio destinato a non avere mai fine! O emblema di vita eterna sommamente apprezzabile! O nobilissimo e preclaro tesoro di comune carità, di diletto inestimabile, vestigio di amore sommo e degnissimo, segno di mutua alleanza, di santa memoria, pegno di eterna salvezza, magnifico tesoro degno di somma venerazione, da preferire all'oro e al topazio¹⁵, tesoro colmo di salvezza, abbondante nel celeste rimedio, tesoro che certamente tanto si ha da stimare quanto sublime e di immensa gloria è l'essere insignito con la peculiare protezione della Regina del cielo celebratissima sopra ogni creatura.

*Ella sazia con dolce colloquio il cuore dell'amante:
In tal modo al suo devoto le sue parole donano cibo.
Contraccambiando così l'avido invitato con fior di latte,
Affinché attinga con la scodella quello che è solito sorseggiare con il cucchiaino.*

[1643] Se gli amanti del mondo fatuo sogliono conservare con grande amore il regaluccio della persona più cara, con quanta maggior devozione e più profonda reverenza deve essere portato da ciascun carmelitano questo abito, che questo beato Padre ricevette con giubilo per sé e per tutti i suoi confratelli dalla più che gloriosa regina delle dimore celesti, la madre piena d'amore della nostra salvezza, nato dal suo ingente zelo e dal veemente ardore del suo cuore verginale? Anche i re e i principi di questo mondo usano manifestare l'affetto ai loro prediletti conferendo per mezzo

¹⁵ Cfr. Sal 118,127 Vg: *«Ideo dilexi mandata tua super aurum et topazion»*.

delle celebri insegne del loro Ordine l'armatura della loro compagnia, a conferma di un'alleanza perpetua. Parimenti Maria, regina del cielo celebratissima sopra ogni creatura, assegna ai diletti fratelli e figli suoi carmelitani un vestito quanto mai eccellente che coprendo le spalle li ammonisce a portare il giogo del Signore¹⁶ e, per il suo colore, li invita a imitare l'umiltà di Maria, essi che con lei hanno stretto un patto di alleanza e che lei stessa sollecita con insistenza per ricevere da loro il contraccambio di un privilegiato attaccamento d'amore. O quale grato e comprovato amore! Quanta immeritata pietà! Quanta gratuita e stupenda dolcezza!

Molti re e diversi principi tra i più ragguardevoli portano gioiosamente l'insegna decorazione dell'Ordine del Toson d'Oro risplendente: il quale, a modo del vello di Gedeone¹⁷, famosissimo giudice dei figli d'Israele, Filippo granduca di Borgogna e conte di Fiandre, non inferiore ai re più influenti, istituì in onore di Maria, madre di Dio (che il vello prefigurò) e da Eugenio IV, pontefice massimo, ottenne che fosse confermato¹⁸.

Io, invece, e i poverelli a me somiglianti, che abbiamo da combattere non *contro creature fatte di carne e di sangue, ma contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti*¹⁹, porteremo non meno felicemente le insegne dello scapolare di Maria, pegno dolcissimo del suo affetto; e militeremo sicuri sotto il suo scudo confidando vivamente nella nostra potentissima benefattrice.

O segno di unità e vincolo di carità, che con nodo indissolubile e patto stupendo aggregi i cuori.

Che io possa dire:

*Con il suo patto celeste apparve a noi la madre di Cristo,
E con lo scudo di destra clemente protesse gli inermi.
La bella Maria dolcemente conforta, soavissima, con miti parole,*

¹⁶ Cfr. Mt 11,30.

¹⁷ Cfr. Gdc 6,36-40.

¹⁸ Antico ordine cavalleresco d'Europa, concesso solo a sovrani e a personaggi della più alta nobiltà. Fu istituito a Bruges, nel 1429, dal duca di Borgogna, Filippo il Buono, in occasione delle sue nozze con l'infanta Isabella di Portogallo, ma, si dice, in memoria della chioma aurea di una sua amante di Bruges, Maria de Rumbrugge. L'ordine fu ed era destinato ad assicurare la fede e il prestigio alla chiesa cattolica. Nel 1516 re Carlo I di Spagna, il futuro imperatore Carlo V, che a sua volta aveva ricevuto l'insegna del Toson d'Oro nella chiesa dei Carmelitani di Bruxelles, morendo, trasmise il titolo agli Asburgo di Spagna. In seguito fu conferito anche dagli Asburgo d'Austria. L'insegna consiste in un collare (o nastro rosso) ornato con acciarini in forma di B e pietre focaie; dal collare pende un ariete d'oro sormontato da due fiamme in smalto rosso.

¹⁹ Ef 6,12.

*Mediante i tesori della pietà.
 O cosa fin troppo mirabile, per ogni tempo da farne memoria!
 Bella presenza da raccontare, da ripetere ancora di più.
 Più bella all'udito, di fatto bellissima,
 Di rado si trova qualcosa che a lei somiglia.
 Vergine, talamo di Dio, via della vita, del pudore la cella,
 Regola del Carmelo, gemma e salvezza del gregge.
 Tu sorgi e l'età d'oro del mondo ritorna,
 Donando gioie nuove dopo il vespertino «guai».
 Tu che ardente di pietà sei invocata con tenero cuore.
 In ogni mansione, tutta per tutti ti fai,
 Legando i nostri animi con l'amore beato,
 Madre amante trascini dietro a te i cuori illibati.
 Degnati di assicurare il tuo aiuto tanto sospirato
 Florida madre proteggi i tuoi offrendo un rifugio²⁰.*

***Il sacro Scapolare terrore dei demoni, segno di salvezza,
 certezza di una morte beata***

[1644] Come gli audaci predoni sono terrorizzati fino a fuggire quando riconoscono le insegne del re, così di certo più che terribile è per i demoni questo dono prezioso della celeste imperatrice, segno di salvezza, salvezza nei pericoli, garanzia di singolare adozione, alleanza di pace, patto sempiterno, e ineffabile pegno eccellente del suo amore; esso rallegra le caste menti ed è degno di essere esaltato con ogni grado di encomi, tanto insigne difesa dei suoi armigeri, nobile baluardo di tale scudo di difesa, il cui universale presidio è sempre temuto come un esercito schierato²¹.

Così come Eraclio²² guida gloriosa dell'impero, dovendo combattere con il sacrilego Cosroe, prese con sé, come speciale difesa personale, un'icona della santa Madre di Dio; e il decoro dei principi, Arturo²³, l'illustre

²⁰ In questi versi emerge con forza l'ispirazione classica del *De rerum natura* di Lucrezio. In particolare evidente è il richiamo all'inno di invocazione a Venere genitrice.

²¹ Cfr. Ct 6,3.9.

²² Imperatore di Bisanzio, regnò dal 610 al 641. Qui viene ricordato nel contesto della lunga campagna condotta contro i Persiani guidati da Cosroe II, che Eraclio sconfisse definitivamente solo nel 627. I nemici dovettero accettare la pace proposta dall'imperatore bizantino, che impose la libertà di culto e la restituzione delle reliquie della croce.

²³ Si tratta probabilmente del leggendario Artù, re di Cambria (l'attuale Galles) vissuto, secondo le conclusioni storiche più attendibili, all'inizio del VI secolo, e che ha dato il nome a uno dei più diffusi cicli di *romans d'aventure* medievale.

re della Bretagna vittoriosissimo, al quale rendevano servizio trenta regni, portò dipinta nella parte interna del suo scudo l'immagine della Vergine gloriosissima, che teneva in braccio il Figlio suo; quando, incalzato sotto il peso della battaglia, la guardava, riacquistava sempre speranza e forza, e di nuovo recuperava il vigore.

Parimenti ogni carmelitano, nobilitato dall'eminente dignità d'onore e dalla grazia di Maria, si rallegra di portare giorno e notte come scudo invincibile che, con un cappuccio cucito, prende forma di una croce, questa preziosa consacrazione alla quanto mai graziosa Vergine. Con esso – secondo l'insegnamento del beato Ambrogio – si sentono come richiamati a fissare sempre lo sguardo, come su un'immagine dipinta, sulla vita apportatrice di salvezza della santificatrice Maria, per incidere sullo scudo della propria fede l'immagine della Vergine con il Figlio e per mettere tutta la loro fiducia in speciale maniera nella onnipossente protezione di così sublime sovrana, sempre pronta a soccorrerci²⁴. Assai felici, dunque, coloro che stringono soavemente con le loro braccia di un amore riconoscente di Maria. E come arricchiti di una così grande eredità, con somma letizia si ricordano attraverso il vestito della profondissima e sovrabbondante carità da parte dell'amabilissima benefattrice verso di loro.

*Ecco, amica fedele con le armi ella protesse i suoi;
Delizie non vi sono che pareggino la dolcezza di Maria.*

[1645] La fama dell'accaduto si diffonde, si propaga la notizia del miracolo, la novità dell'evento mette in movimento coloro che ascoltano, si incomincia a celebrarlo tra il popolo di Dio, tutti sono pieni di stupore e di ammirazione; e a motivo di così grande e singolare privilegio, molti uomini e donne di alto rango, prendendo le armi e lo scudo della regina del cielo, si offrono alla religione del Carmelo e furono segnati con il santo abito come segno di peculiare unione fraterna, e anche come pegno dell'eredità futura, dimostrando così quale grato apprezzamento di un tale dono assai nobile avesse fatto irruzione nelle loro anime. Molte persone devote, uomini e donne, di diversa condizione e stato, e fra gli altri alcuni

²⁴ Riteniamo che Bostio alluda al trattato *De virginibus* 2, 6: «Dunque per voi la verginità, come se fosse raffigurata in un'immagine, sia la vita di Maria da cui rifulge, come riflesso da uno specchio, il modello della castità e la forma della virtù. Di qui traete gli esempi di vita, nei quali gli insegnamenti della probità che vi sono espressi come in un modello, mostrano che cosa dovete correggere, che cosa evitare, che cosa conservare» (Sant'Ambrogio, *Opere morali III. Verginità e vedovanza. Le vergini*, Opera omnia di sant'Ambrogio 14/1, Biblioteca Ambrosiana – Città nuova, Milano – Roma, 1989, p. 168-169).

principi sommi come Edoardo III re d'Inghilterra, dopo aver avuto da dolersi²⁵, Enrico duca di Lancaster (di cui anche si racconta fosse famoso per i miracoli), Enrico conte di Northumberland e molti altri nobili del regno d'Inghilterra, considerando quanto utilissimo fosse per essi assicurarsi alla famiglia di così grande madre, essere inseriti negli schiere dei suoi e venire rivestiti della nobilissima livrea di così grande regina, procurarono grandemente di nobilitarsi e munirsi con la consacrazione tanto apprezzabile a Maria, portando in vita sotto le vesti l'armatura del suo zelo, lo Scapolare del nostro Ordine, per poter resistere nel giorno malvagio e restare in piedi dopo aver superato tutte le prove²⁶ e con esso alla fine morirono santamente. La stessa pratica è seguita da molti con grande devozione in diverse parti del mondo fino ai giorni nostri. Ecco con quante grazie, come preludio dell'inestimabile premio, Maria munificentissima, degnissima della sottomissione di tutto l'universo, dotò il suo figliolo Simone in questa vita. E anche dopo la morte lo costituì coerede della sua eredità: lo attestano con dovizia i molti miracoli che con grande potenza egli ha operato.

Con le sacre reliquie di colui che ottenne così grande privilegio – sia lodato Dio – la nostra povertà (nel Carmelo di Gand dove a suo tempo ricevetti le vesti di Maria) è stata arricchita. In effetti possediamo, come dono di Dio, l'intero suo braccio(b), degno di ogni la venerazione, da preferire a molte ricchezze²⁷, e da non cedere a nessun prezzo.

Venerando per mezzo della reliquia con massima reverenza il santo di Dio, divinamente arricchito con abbondanza di virtù e meriti, grande ornamento della gloria celeste, come se fosse presente tutto intero, confidiamo di essere aiutati per la sua virtù e la sua intercessione.

Questo tesoro lo ricevette devotamente Fr. Giovanni Hazejagere dal priore di Bordeaux, Guglielmo Costallo, nell'anno del Signore 1423, come attestano le lettere testimoniali autentiche depositate presso di noi ed esso incrementò ulteriormente la nostra gioia.

Davvero, fu conveniente che la nobile Gand fosse onorata con queste sante reliquie poiché Dio onnipotente, con eloquente segno del suo amore, si degnò di esaltarla con le insigni reliquie di molti amici suoi carissimi e di arricchirla con i corpi preziosissimi di grandi signori del cielo, taber-

²⁵ Edoardo III (1312-1377). Di lui il Bostio già parla nel capitolo VII a proposito del suo contributo alla diffusione dell'Ordine in Inghilterra, per sciogliere un voto fatto in un momento di particolare difficoltà (D 1613). Secondo l'autore della *Historia Anglicana Ecclesiastica*, Nicola Harpsfelaio, le difficoltà cui si allude sarebbero costituite dalle varie campagne condotte contro i nobili scozzesi (D 826).

²⁶ Ef 6,13.

²⁷ Cfr. Sap 7,8.

nacoli di anime santissime (di cui abbiamo già parlato sopra²⁸). Tutti insieme questi godono che si sia aggiunta la memoria, la venerazione e la presenza delle sacre reliquie del beato Simone, questo Carmelitano prediletto da Dio sommo re e dalla Regina del cielo eminente senza pari.

Note di P. Daniele della Vergine Maria

[1647] (a) *Il beato Simone Stock.*

Di lui e della consegna dello Scapolare a lui donato dalla SS. Vergine Maria con frequenza si è trattato precedentemente: nel *Viridarium* di Giovanni Grossi (D 599), nel *Chronicon* di Tommaso Bradley (D 831), nel *Tabulare* di Pietro Bruyne (D 898), nel *Fasciculus Tripartitus* di Giovanni Paleonidoro (D 1060), nello *Speculum Historiali* di Arnolfo Bostio (D 1180), nel *Collectaneum exemplorum et miraculorum* di Baldovino Leers (D 1496). Invece una trattazione più compiuta del sacro Scapolare si esporrà in seguito e circa S. Simone Stock nella parte IV, nel giorno 16 maggio, dove, con l'aiuto di Dio presenteremo la sua vita²⁹.

[1648] (b) *Possediamo il suo braccio (di S. Simone)... come lo attestano autentiche lettere testimoniali.*

Parte di queste lettere si trovano inserite in *Vinea Carmeli*. Questo prezioso tesoro lo piangiamo sottratto nel tumulto provocato dagli eretici a Gand nell'anno di Cristo 1578. A tal riguardo Francesco Haereo così scrive negli *Annales Belgici*: «Nel mese di maggio irrompono nei templi dei santi, e saccheggiano ogni oggetto sacro d'oro e d'argento, croci, calici e ogni altro tesoro delle chiese, e scacciano dalla città tutti gli ecclesiastici e i religiosi».

²⁸ Esattamente nel capitolo settimo, dove l'A. presenta un elenco minuzioso delle reliquie presenti nella città di Gand (D 1611).

²⁹ Effettivamente la vita di Simone Stock viene trattata nel secondo volume dello *Speculum Carmelitanum* ai nn. 1476-1538, pp. 412-439.

Un'incisione del '600 di Antonio Tempesta

Nell'incisione n° 56 del libro *Vita et miracula Divi Bernardi Clarevalensis Abbatis*, il Tempesta ha sapientemente riassunto più temi iconografici bernardini. È l'ultima illustrazione della serie e presenta un taglio celebrativo della figura di san Bernardo. Le iscrizioni e il breve commento poetico di Giulio Roscio ci aiutano a comprendere pienamente il significato della composizione. Partendo dalla lettura dell'opera dell'artista fiorentino, questo lavoro vuole approfondire i singoli temi iconografici trattati cercando di spiegarne il significato, l'origine e la diffusione.

Dati storici

Bernardo¹ nacque nel 1090 a Fontaines-les-Dijon, villaggio a due chilometri da Digione. Fu il terzogenito dei sette figli di Tescelino e Aletta, entrambi legati all'aristocrazia locale. Compì gli studi presso i canonici di Saint-Vorles a Châtillon-sur-Seine. Fino al 1110 condusse a Châtillon una vita spensierata; fu nel 1111 che, a seguito di un periodo di travaglio inte-

¹ Nota bibliografica. AA.VV., *Lexicon der christlichen Ikonographie*, Germany 1973; L. Dal Prà, *Bernardo di Chiaravalle nell'arte italiana*, Milano 1990; Id., *Episodi della vita di san Bernardo di Clairvaux nell'arte italiana*, tesi di perfezionamento, anno accademico 1984/1985, Università degli studi di Firenze; Id., *Iconografia di S. Bernardo di Clairvaux in Italia*, Roma 1991; Id., *L'iconografia di san Bernardo e Maria nell'arte italiana: metodo di ricerca storico-iconografico con un repertorio generale delle immagini*, tesi di laurea anno accademico 1982/1983, Università degli studi di Firenze; L. Dewez - A. van Iterson, *La lactation de saint Bernard. Legende et iconographie*, in «Cîteaux in de Nederlanden», 7 (1956) pp. 165-189; J. Hall, *Dizionario dei soggetti e dei simboli nell'arte*, Milano 1983; *Klassiker der Kunst, Murillo des Meisters Gemälde*, Berlin 1923; *La vita di san Bernardo primo Abate di Chiara-Valle, ora nel nostro Volgare tradotta da Pietro Magagnotti*, Padova 1744.

riore, decise di ritirarsi dal mondo. Nel 1113, assieme a 30 compagni tra fratelli, parenti e amici, chiese di entrare a Cîteaux dove, poco tempo dopo, ricevette l'ordinazione sacerdotale.

Dal 1130 al 1138 fu impegnato a ricomporre lo scisma sorto con la doppia elezione di Innocenzo II e Anacleto II, in seguito alla morte di Onorio II, il 13 febbraio 1130. Lo scisma terminò nel 1138 con la sottomissione del nuovo antipapa Vittore IV a Innocenzo II. San Bernardo venne più volte interpellato per risolvere problemi dottrinali, e dal 1146 al 1149 per predicare la II Crociata. Morì il 20 agosto 1153 e fu sepolto sotto l'altare di Chiaravalle. Fu canonizzato da Alessandro III il 18 gennaio 1174 e nel 1830 Pio VIII lo proclamò Dottore della Chiesa.

Fonti agiografiche

Le fonti agiografiche su san Bernardo si rifanno al modello delle *Vitae Sanctorum* e sono così riassumibili:

Vita Prima. È la più antica, formata da cinque libri composti da tre diversi autori. Guglielmo di Saint-Thierry (1085-1148) scrisse il primo, ove è raccontata la vita del Santo dal 1090 al 1130; Arnaldo di Bonneval (1120-1156) compilò il secondo, spingendo la narrazione fino al 1147; Goffredo di Auxerre (1120-1188) stilò gli altri tre. La *Vita Prima* venne scritta non solo per tramandare la memoria di san Bernardo ma anche in vista della canonizzazione, la cui richiesta fu inoltrata ad Alessandro III nel 1162. Il testo fu respinto perché citava troppi personaggi ancora in vita. Venne quindi rimaneggiato, eliminando nomi, date e circostanze. La nuova veste del libro, tuttavia, non incontrò il favore di chi conobbe di persona il Santo.

Vita Seconda. Fu scritta da Goffredo de la Roche, cugino di san Bernardo, utilizzando, oltre alla *Vita Prima*, anche i ricordi personali. Tra il 1167 e il 1170 Alano di Auxerre venne incaricato di redigere una nuova biografia, che stilò utilizzando ampiamente gli scritti di Goffredo. L'opera non ebbe fortuna, tanto che al momento di rinnovare la richiesta di canonizzazione venne ripresentata la *Vita Prima*.

Vita Tertia. Non è altro che un compendio dei *Fragmenta* di Goffredo di Auxerre.

Vita Quarta. Venne scritta da Giovanni l'Eremita, tra il 1180 e il 1182, ed è composta da due libri. Narra in modo più ampio delle vite precedenti gli aspetti leggendari della vita di san Bernardo.

Historia miraculorum in itinere germanico patrorum. È conosciuta anche come libro VI della *Vita Prima*, descrive i prodigi operati dal Santo nei suoi viaggi in Germania nel 1146 e nel 1147, quando andò a predicare la II Crociata.

Epistola Gaufridi. Racconta la predicazione di Bernardo contro l'eresia enriciana².

Liber miraculorum. Venne scritto da Erberto di Chiaravalle tra il 1178 e il 1179.

Exordium Magnum Cisterciense. Composto da Cesario di Heisterbach tra il 1219 e il 1223 attingendo alla *Vita Prima*, all'*Exordium Magnum* e al *Liber miraculorum*.

Gli scritti agiografici su san Bernardo si svilupparono fino ai primi decenni del XIII secolo, successivamente gli studiosi si limitarono a organizzare meglio i testi già esistenti. Vengono aggiunti solo alcuni episodi derivanti da leggende locali, come l'*Apparizione della Vergine*, la *Lactatio*, la *Salve Regina*, l'*Amplexus* e la *Scala Coeli*, che ebbero molta fortuna iconografica.

Aspetto storico-artistico

L'incisione n° 56 (fig. 1) è eseguita da Raffaello Guidi su disegno di Antonio Tempesta ed è l'ultima tavola di un ciclo voluto per illustrare la prima stampa del libro della *Vita* di san Bernardo.

Il libro *Vita et miracula Divi Bernardi Clarevallensis Abbatis* esce a Roma nel 1587 su iniziativa della Congregazione spagnola di san Bernardo. Il procuratore generale della Congregazione spagnola, Bernardo Gutierrez, affidò l'incarico di sintetizzare la *Vita* a Giulio Roscio che, rifacendosi alla *Vita et miracula Sanctissimi Patris Benedicti*, compose una serie di brevi poesie destinate a spiegare le illustrazioni sulla base dei racconti agiografici e corredate di didascalie contenenti l'indicazione del libro e del capitolo della *Vita Prima*.

Questo dimostra l'impegno del Roscio a documentarsi su quanto era tramandato a proposito di san Bernardo e attesta la volontà di rendere accessibili e controllabili le fonti utilizzate.

Antonio Tempesta ebbe con Giulio Roscio rapporti di lavoro sia precedenti sia successivi alla pubblicazione della *Vita et miracula Divi Bernardi Clarevallensis Abbatis*.

² Tale eresia ebbe origine dalla predicazione del monaco Enrico. «Al centro della sua attività di predicatore stanno gli attacchi virulenti contro la gerarchia ecclesiastica e contro ogni manifestazione esterna di culto, i Sacramenti compresi. Fu dapprima amorevolmente ripreso da san Bernardo e poi risolutamente combattuto; condannato in un Concilio di Pisa (1134), morì in prigione nel 1145». P. Chiocchetta (a cura di), *Dizionario storico religioso*, Studium, Roma 1966.

tavole con iscrizioni del Roscio. L'anno dopo uscì una serie di ventotto stampe di cavalli eseguite dal Tempesta per conto dell'umanista, che le dedicò al duca Virginio Orsini. Lo stesso artista illustra con 16 incisioni la *Vita B. Philippi Benicii Florent. Ord. Serv. B. Mariae Virginis*, scritta dal Roscio e pubblicata, a due riprese, nel 1590 e nel 1591.

La collaborazione tra i due è ben documentata e non è da escludere che possa essere stato lo stesso Roscio a proporre il nome di Tempesta per la realizzazione dei disegni necessari alla stampa del volume bernardino.

Lettura iconografica

Al centro della composizione si trova San Bernardo in ginocchio in posizione frontale, vestito dell'abito cistercense e con lo sguardo intensamente rivolto verso l'alto in contemplazione. Con il braccio sinistro regge la croce e reca nelle mani gran parte delle *Arma Christi*. In particolare tiene a sinistra il martello con i tre chiodi e con il braccio destro regge la corona di spine, la tenaglia, la lancia e la canna con la spugna imbevuta d'aceto. Dietro di lui, adagiate al suolo, vi sono la colonna e la scala. Il volto del Santo è attorniato da una luminosa aureola, dalla quale promana una forte luce che rischiarava tutta la composizione:

«...era cotanto grande la bellezza del suo interno, che con certi evidenti indizi scoppiava fuori»⁴.

Attorno a lui, tre da una parte e tre dall'altra, ci sono sei mitre in ricordo delle sedi episcopali che egli non volle accettare. Da sinistra a destra sono: Genova, Chalons-sur-Marne, Langres, Milano, Reims. Secondo la testimonianza della *Vita Prima*:

«In Milano e in Rems fu nominato in Arcivescovo per l'elezione del Clero, per le acclamazioni del popolo, in Scialone sulla Marna, e in Langres fu nominato Vescovo: e l'istesso già in molte altre città sarebbe stato fatto, se vi fosse stata qualche speranza di poter ottenere il suo consenso»⁵.

⁴ *La vita di san Bernardo primo Abate di Chiara-Valle, ora nel nostro Volgare tradotta da Pietro Magagnotti*, Padova 1744, libro III, cap. I, par. I. Da qui in avanti citato come *Vita Prima*.

⁵ *Vita Prima*, libro I, cap. XIV, par. LXIX.

E ancora:

«Quante Chiese prive dei loro Pastori lo scelsero in loro Vescovo! Lo elesse la sua Chiesa diocesana di Langre, lo elesse quella di Scialone sulla Marna. Nell'Italia poi la città di Genova e la città di Milano Metropoli della Liguria lo desiderarono in Pastore e Maestro. Rems nobilissima città della Francia, e capo della seconda provincia Belgica ambirono di lui. Poste da parte tutte queste vocazioni, non fu giammai il suo animo sollecitato dagli onori offertigli, né i suoi piedi fecero pure un passo verso la gloria di questo Mondo, né la Mitra e l'anello Pontificio lo muovevano più del rastro o del serchiello»⁶.

Completa la serie la mitra con l'incisione *«Clarevallensis Abbatis»*, ad indicare la carica che gli spetta di diritto. A terra, in primo piano, si scorrono un pastorale e due riccioli di pastorale.

In alto a destra una nuvola crea una nicchia al cui interno appare in piedi la Vergine Santa con il Bambino in braccio. La Madonna regge con il braccio sinistro il Bambino, che pone la sua mano destra nella sinistra della Madre. Hanno entrambi l'aureola ed emanano una forte luce.

In alto a sinistra una nicchia di nuvole simile alla prima racchiude Cristo Crocifisso, rappresentato di scorcio e avvolto da un alone luminoso simile a quello che risplende attorno alla Vergine. Il riquadro è privo di ogni connotazione spazio-temporale.

In testa all'incisione vi è l'iscrizione:

"OMNIA DETRIMENTUM FECI ET ARBITROR UT STERCORA, UT CHRISTUM LUCRIFACIAM. AD. PHILIP. 3."

riferita a Fil 3,8: *«Tutto ormai io reputo una perdita di fronte alla sublimità della conoscenza di Cristo Gesù, mio Signore, per il quale ho lasciato perdere tutte queste cose e le considero come spazzatura al fine di guadagnare Cristo»*.

In basso, in calce, si legge:

«L. II. Cap. IV. Mundi honoribus reiectis Christi crucem amplectitur. Iulii Roscii Hortini.» e *«Felix qui potuit mortales temnere curas / Mitrae onus, et secum quidquid honoris habet. / Crux tibi sancte Pater, nostraeque trophoea salutis / Sunt cordi, et decorant spineaserta manus. / Qua te convertas genitrix inde ubera praebet, / Parte alia nati vulnera aperta vides»*.

⁶ Vita Prima, libro II, cap. III, par. XXVI.

Questa rappresentazione è una sintesi celebrativa di tutta la pietà e il pensiero bernardino; essa tocca tanto gli aspetti storico-politici, quanto quelli mistici della vita del Santo. L'indicazione del libro (riportata nell'incisione in basso a sinistra) *Vita et miracula Divi Bernardi Clarevallensis Abbatis*, ci rimanda al libro II, cap. IV, ove possiamo leggere:

«Comparivano poi in esso lui molte altre qualità celebri e lodevoli. altri ne ammiravano la dottrina, altri i costumi, altri i miracoli. Io, quanto a me, attribuisco a tutto ciò il dovuto onore, ma pretendo che la più sublime prerogativa di lui sia stata quella, che essendo Bernardo un vaso di elezione, e portando con intrepidezza il nome di GESÙ CRISTO avanti i Re e le nazioni della terra, prestandogli ubbidienza i Principi del mondo, rimettendosi al suo parere Vescovi di ogni regione, essendo venerati con particolare privilegio dalla Chiesa Romana i suoi consigli, e avendogli questa con una quasi generale Legazione assoggettati i regni e le nazioni, e venendogli (lo che è ancora più glorioso) da Dio coi prodigi e coi miracoli approvate le azioni e le parole; non si gonfiò giammai, non si gloriò dei miracoli che operava, ma avendo sempre di sé stesso un vile e basso sentimento, non si credette giammai l'autore di operazioni cotanto meravigliose, ma puro ministro; ed essendo massimo, a giudizio di tutti, era minimo, a suo parere. Riconosceva tutto ciò che faceva dal solo Dio, anzi confessava e diceva di non potere fare e volere cosa alcuna di buono, se non era da Dio ispirato e mosso. Egli però era sempre assistito dalla Virtù Divina in tempo opportuno e nei giorni di salute, la quale destinava il suo Servo per annunziare il Suo Vangelo; la cui umiltà gli era grata, e la cui anima era stata arricchita dallo Spirito Santo: e poiché il Santo aveva una sincerità che non era stata giammai macchiata da veruna doppiezza, e una bontà non alterata giammai da veruna falsità, il medesimo spirito se ne stava immobile nel luogo da lui stesso una volta occupato»⁷.

«Acciocché il servo del Signore sempre più puro fosse e risplendente, ogni giorno era provato nella fornace, ed acciocché non se gli attaccasse qualche sorte di ruggine, veniva sovente a colpi di martello sull'ancudine battuto, flagellato, e castigato, non già come in pena di qualche suo delitto, ma per la gloria della sua virtù. Non gli mancò giammai lo stimolo delle infermità: e ben sapendo che in esse la virtù si perfeziona, in ciò egli sperimentava la sufficienza della sua grazia, che vedeva, tutti i suoi movimenti, per quanto fossero straordinari, essergli corrasì dalla lima di quella coti-

⁷ Vita Prima, libro II, cap. IV, par. XXV.

diana afflizione. Era certamente la sua carne inferma, ma lo spirito era pronto, e quanto meno potevasi dilettere nel corpo, tanto più si diletta nel Signore; ed aspirando totalmente alle celesti cose, non era agitato da veruna ambizione. Quante Chiese prive dei loro Pastori lo scelsero in loro Vescovo! Lo elesse la sua Chiesa diocesana di Langre, lo elesse quella di Scialone sulla Marna. Nell'Italia poi la città di Genova e la città di Milano Metropoli della Liguria lo desiderarono in Pastore e Maestro. Rems nobilissima città della Francia, e capo della seconda provincia Belgica ambirono di lui. Poste da parte tutte queste vocazioni, non fu giammai il suo animo sollecitato dagli onori offertigli, né i suoi piedi fecero pure un passo verso la gloria di questo Mondo, né la Mitra e l'anello Pontificio lo muovevano più del rastro o del serchiello»⁸.

La virtù che qui vuole essere particolarmente celebrata è quindi l'umiltà. Per questo il Santo è rappresentato in ginocchio, prostrato accanto alle apparizioni della Vergine col Bambino e del Crocifisso, attorniato dai simboli degli onori che rifiutò. San Bernardo non volle mai accettare cariche di prestigio e operò sempre e solo per amore del Signore, per la maggiore Sua gloria e in spirito di obbedienza.

La vita del Santo non fu certo agiata, egli portò con pazienza numerose infermità senza cercare mai di diminuirne il peso:

*«Quando Bernardo era ancora fanciullo fu preso da un gran mal di testa; un giorno una donna si pose vicino al suo letto per addolcire col canto quel violento dolore ma il bambino indignato la scacciò dalla camera. e Dio lo ricompensò del suo zelo perché subito dopo si alzò dal letto completamente guarito»*⁹.

Ebbe sempre cura di mortificare i propri sensi. Si racconta, in proposito, che non sapesse neppure come fosse fatta la volta del noviziato e quante finestre avesse la chiesa, che trovasse tanto poco piacere nei cibi da accorgersi, in un'occasione, di aver bevuto olio anziché vino solo quando sentì le labbra unte.

«Sempre piacque a Bernardo la povertà nel vestire, ma non la sporcizia che reputava segno di trascuratezza, di vanità interiore o di ricerca di gloria terrena onde spesso ripeteva questo proverbio: "Tutti sono pronti a

⁸ Vita Prima, libro II, cap. IV, par. XXVI.

⁹ Jacopo da Varagine, *Legenda Aurea*, Einaudi, Torino 1995, p. 523.



fig. 2

Ignoto, *Il Crocifisso abbraccia S. Bernardo*,
sec. XVI, Firenze, Abbazia
di S.M. Maddalena de' Pazzi



fig. 3

Antonio Tempesta, "Amplexus", 1587
Incisione

guardare con ammirazione colui che fa ciò che nessuno fa". Così portò il ciclio fino a che poté farlo segretamente ma quando si vide scoperto, cessò di portarlo per non parere da più degli altri»¹⁰.

Gli fu profondamente cara la meditazione della Passione di Gesù Cristo, come si può riscontrare in molti suoi scritti, in particolar modo nell'*Oratio rythmica ad membra Christi*.

Strettamente connesso al tema della Passione, è il motivo noto come *Amplexus* e derivato da un episodio contenuto nell'*Exordium Magnum*:

«Dominus Menardus abbas de Moris, quod est monasterium vicinum Clarae-Valli, vir religiosus, mirabilem quamdam rem, quasi de alio, retulit familiaribus suis, quam tamen sibimet avenisse putamus; ita dicens: "Notus est mihi monachus, qui beatum Bernardum abatem aliquando reperit in ecclesia solum orantem. Qui cum prostratus esset ante altare, apparebat ei quaedam crux cum suo crucifixo super pavementum, posita coram illo, quam idem vir beatissimus devotissime adorabat, ac deosculabatur. Porro

¹⁰ Ivi, p. 527.

ipsa maiestas, separatis brachiis a cornibus crucis, videbatur eumdem Dei famulum amplecti, atque astringere sibi: quod cum monachus ille aliquandiu cerneret, prae nimia admiratione stupidus haerebat, et quasi extra se erat. Tandem vero metuens ne Patrem suum sanctum offenderet, si eum, veluti secretorum quorum exploratorem, ita sibi de proximo imminere conspiceret, silenter abscessit, intelligens nimirum ac sciens de illo nomine sancto, quod vere supra hominem esset tota ipsius oratio, atque conversatio»¹¹.

Il tema iconografico dell'*Amplexus* nasce a Nord delle Alpi durante il XIV secolo; inizialmente è presente in codici miniati, ma a partire dal XV secolo si diffonde anche come immagine di meditazione autonoma (figg. 2 e 3).

In Spagna si hanno immagini solo nel barocco, mentre in Italia, nonostante la fortuna della letteratura sulla Passione, fatica ad affermarsi. È possibile che la fortuna dell'iconografia mariana di Bernardo abbia condizionato la committenza artistica e abbia così rallentato la formazione delle tematiche cristologiche.

Nel 1600 l'iconografia viene complicata dal particolare delle piaghe sanguinanti o dal fiotto di sangue che fuoriesce dalla ferita del costato ed è bevuto dal Santo¹².

È in un contesto religioso di questo tipo che, a partire dalla metà del 1500, si diffonde il motivo del Santo che stringe al petto le *arma Christi*¹³, ed è l'incisione n° 56 del libro illustrato dal Tempesta che ci dà la definizione dello schema compositivo. Il significato si basa sul rapporto tra colui che medita sulla Passione di Cristo e i simboli della Passione stessa¹⁴.

Questa operazione fu particolarmente naturale per quanto riguarda san Bernardo, grazie ai numerosi riferimenti al sacrificio di Cristo in Croce presenti nei suoi testi.

«Il chiodo che penetrava in Lui è diventato per me una chiave che mi apre il mistero dei Suoi disegni...I chiodi e le piaghe gridano che nella persona di Cristo Dio si riconcilia con il mondo.

¹¹ *Exordium Magnum*, dist. II, cap. VII, 10 in PL 185, coll. 419-420.

¹² Lo possiamo vedere nell'*Amplexus* attribuito a Francesco Curradi (1625 ca.), Galleria degli Uffizi a Firenze, o in quello di Giovanni Benedetto Castiglione, detto il Grechetto (databile dopo il 1642), tela collocata nella chiesa di S. Maria della Cella e S. Martino (Genova).

¹³ Gli strumenti della Passione vennero descritti per la prima volta dallo Pseudo Ippolito in *De Consummatione Mundi*, dove venivano menzionate la croce e i chiodi. Dal XIII secolo valgono come armi nella lotta contro il peccato, mentre dal tardo Medioevo sono considerati amuleti e motivi araldici. Le *Arma Christi* sono immagini che devono aiutare la meditazione e i motivi della loro scelta sono da ricercare in un bisogno religioso e non estetico.

¹⁴ Si tratta di un tema che interessa l'iconografia di più santi.

Il ferro (della lancia) ha trapassato la Sua anima e ha toccato il Suo cuore, affinché Egli sappia condividere con me la mia natura fragile. Il segreto del Suo cuore veniva messo a nudo nelle piaghe del Suo corpo»¹⁵.

Venne valutato appieno un passo del sermone XLIII *Super Cantica Canticorum*, dove Bernardo invita alla meditazione sul Crocifisso e, riferendosi al versetto 1,13 del *Cantico dei Cantici*: «Il mio diletto è per me un sacchetto di mirra, riposa sul mio petto», rivelava loro che:

«Anch'io, fratelli miei, fin dall'inizio della mia conversione, ho cercato di raccogliere e legare insieme questo fascetto, e di collocarlo sul mio petto, raccogliendolo da tutte le ansietà e amarezze del mio Signore.»¹⁶.

Nella trasposizione figurativa di questo tema il fascetto di mirra è reso con i Simboli della Passione. La cosa provocò una limitazione del significato delle parole di san Bernardo, nelle quali il fascetto di mirra rappresenta tutte le sofferenze patite dal Signore Gesù nella Sua vita terrena e non soltanto quelle che Lo afflissero nella Passione.

Una conferma autorevole di ciò è offerta dalla tela di Giovanni Mauro Della Rovere¹⁷, dove il plinto della colonna reca la scritta «*Haec mea sublimior, interior philosophia scire Jesum, et hunc Crucifixum*», tratta dallo stesso sermone.

Bernardo fu molto devoto alla Santa Madre di Dio, alla quale dedicò numerosi scritti, tanto che si meritò il titolo di Grande Dottore di Maria. Nella Vita del Santo si raccontano apparizioni della Vergine e già nel Medioevo vengono rappresentate manifestazioni di Maria al Santo, secondo l'iconografia della *Doctrina* o della *Lactatio*.

Si parla di *Doctrina* quando Maria è nell'atto di comunicare qualche verità a san Bernardo¹⁸. Questo tipo iconografico è nato in Italia, in particolare in Toscana, attorno alla prima metà del 1300, momento in cui giunge al suo apice la notorietà del Santo.

Ci troviamo di fronte alla *Lactatio* quando la Vergine Santa mostra un

¹⁵ *Sermones in Cantica* 61,4, PL 183, 1072 c.

¹⁶ *Sermone XLIII*, 3 sul *Cantico dei Cantici*.

¹⁷ La tela, risalente al terzo decennio del XVII secolo, si trova nell'abbazia di Acqua-fredda presso Lenno (Como).

¹⁸ Come si può ammirare nella tavola del Perugino, *Apparizione della Vergine a san Bernardo e i santi Bartolomeo e Filippo* (1489-90), nella Alte Pinakothek di Monaco; e in quella di Filippino Lippi, *Apparizione della Vergine a san Bernardo* (1480-81 o 1486), a Badia Fiorentina (Firenze).



fig. 4
Antonio Tempesta, "Lactatio", 1587
Incisione

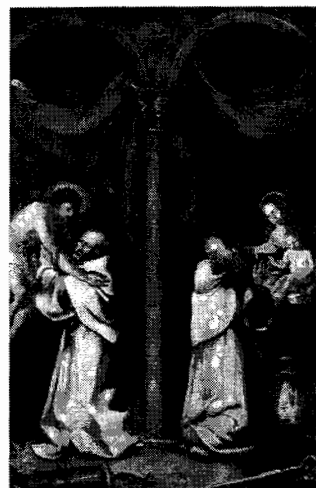


fig. 5
Ignoto, *Il Crocifisso abbraccia S. Bernardo e Maria allatta S. Bernardo*, sec. XVII
Roma, Abbazia di S. Susanna

seno denudato e da esso fa uscire qualche goccia di latte che va a bagnare le labbra del Santo (fig. 4).

Il primo esempio di *Lactatio* risale alla fine del XIII secolo. Nel tardo Duecento si era sviluppata l'iconografia di *Maria lactans*: la Madre allatta Gesù come qualsiasi madre fa col proprio figlio. Poiché Gesù è nostro fratello, ne deriva che Maria è nostra Madre, come attesta la concezione medievale, secondo la quale la Vergine è *Mater omnium* e di conseguenza *Nutrix humani generis*. Nascono così numerosi racconti di *Lactatio* mariane a favore dei suoi devoti.

Nessuno dei testi agiografici cistercensi riporta l'episodio della *Lactatio*, pertanto non è possibile annoverarlo tra le leggende accreditate dopo la morte del Santo. Nelle notizie della sua vita e nelle sue opere si trovano passaggi che avrebbero potuto favorire la nascita di questa leggenda; nel sermone per la domenica nell'ottava dell'Assunzione Bernardo esclama:

«Perché la debolezza umana dovrebbe temere di accostarsi a Maria? Non c'è niente di austero, niente di terribile in Lei, Ella è tutta dolcezza, offrire a tutti il latte e la lana... *Omnibus offerens lac et lanam*»¹⁹.

¹⁹ *Sermone in Dom. infra Oct. Assumpt. 2*, PL 183, col. 430.

E il sermone termina con questa preghiera:

«Nutrite oggi i vostri poveri, o nostra Signora, che i piccoli cani mangino le briciole della tavola del maestro e dalla vostra hydria che sovrabbonda donate a noi da bere... *Potum tribuas de supereffluenti hydria tua*»²⁰.

Questa leggenda non sarebbe il riflesso di una realtà, bensì di una dottrina. Le redazioni tardive delle *Vitae* raccontano un fatto che sarebbe accaduto nella chiesa di Saint-Vorles a Châtillon-sur-Seine, quando san Bernardo, recitando *l'Ave maris stella* davanti a un'immagine di Maria pronunciò le parole «*monstra te esse matrem*»²¹. A queste parole la figura si animò e diresse verso le labbra del Santo alcune gocce del suo latte²². In verità tale versione è il risultato di un errore di lettura. Dove Guglielmo di Saint-Thierry nella *Vita Prima* aveva scritto *fidei incrementa suggerens* (suggerisce incrementi di fede) si lesse *fidei incrementa sugens* (succhia incrementi di fede), dando così origine alla tipologia iconografica in esame. Alcuni studiosi ritengono, invece, che la leggenda del Santo allattato dalla Madonna abbia «avuto origine da contaminazioni successive di un testo di Cesario di Heisterbach»²³.

Recentemente è stata individuata una precoce redazione scritta, inclusa in una raccolta francese dal titolo *Ci nous dit* datata inizio XIV secolo. Secondo questo autore l'episodio si sarebbe verificato quando Bernardo, ancora monaco a Cîteaux, venne incaricato di predicare alla presenza del Vescovo. Il Santo rifiutò e andò a pregare davanti a una effigie della Vergine e lì si addormentò. Miracolosamente, durante il sonno, la Madre di Dio lo soccorre: «*mette la sua santa mammella nella sua bocca e gli insegna la scienza divina. E da allora, egli fu uno dei predicatori più sottili del suo tempo e predicò davanti al Vescovo*»²⁴.

Il racconto parte da un atto misericordioso di Maria, ma sposta subito l'attenzione al ruolo di dispensatrice di dottrina ed eloquenza.

Sono riscontrabili tre aspetti fondamentali dell'allattamento mariano:

²⁰ *Sermone in Dom. infra Oct. Assumpt.* 15, PL 183, col. 438.

²¹ «*Monstra te esse matrem, / sumat per te preces / qui pro nobis natus / tulit esse tuus*» (*Ave maris stella*, IV strofa).

²² Gli abitanti di Châtillon pretendevano che l'allattamento fosse dovuto alla statua di Nostra Signora di Châtillon venerata nella chiesa di Saint-Vorles. Altri parlano di quadro e non di statua.

²³ M. Mihalyi, v. Bernardo di Chiaravalle in *Enciclopedia dell'Arte Medievale*, Treccani, Roma 1992, vol. III, p. 414.

²⁴ *Ci nous dit*, II, 1986, cap. 705, p. 205 in L. Dal Prà, *Bernardo di Chiaravalle nell'arte italiana*, p. 65.

1. *Valore TERAPEUTICO del latte.* Probabilmente dovuto alla diffusione delle presunte reliquie del latte di Maria, alle quali si attribuiva una grande potenza taumaturgica.

2. *Valenza DOTTRINALE.* Attraverso il latte la Vergine trasfonde la capacità oratoria.

3. *Atteggiamento MISERICORDIOSO verso gli uomini.* Maria intercede per noi presso Cristo giudice. Indicativo a questo proposito è il dipinto, attribuito a Cola dell'Amatrice, raffigurante la Madonna che distribuisce il proprio latte alle anime del Purgatorio, ora al Municipio di Chieti.

Il riconoscimento della devozione di san Bernardo da parte della Madonna avviene tramite il latte, che funge da ponte tra la virtù di Maria e il Santo e gli infonde una dolcezza senza pari. Egli viene così adottato dalla Madre di Dio.

Il nesso spirituale tra il latte donato dalla Vergine e la dolcezza degli scritti di Bernardo in suo onore è al centro del commento poetico del Roscio nell'incisione n°19 del Tempesta:

«Virginis intento meditatur pectore partum,/ Utque humiles artus induit ipse Deus,/ Ore sibi visus fragrantia mella tenere/ Virgineis cum lac hausit uberibus./ Hinc merito quid quid scripsit praedulce videtur/ Oreque de niveo lactea dicta fluunt».

Le fonti letterarie raccontano che il miracolo avvenne grazie alla animazione di una statua della Vergine, mentre nel repertorio figurativo si tratta quasi sempre di una apparizione. Maria è quasi sempre seduta, Gesù Bambino non manca mai e spesso è proteso verso il Santo inginocchiato, in un gesto di affettuosa complicità. Nel quadro di Pietro Novelli è lo stesso Gesù che offre il seno della Madre a san Bernardo ²⁵.

L'iconografia della *Lactatio* sarebbe nata in Spagna: alla fine del XIII secolo è presente nei cicli di san Bernardo, mentre dal XIV-XV secolo si trova anche come rappresentazione autonoma. A partire dal XV secolo si diffonde in Francia e nei Paesi tedeschi; per quanto riguarda l'Italia vi è un certo ritardo nell'accoglimento di questo tema, forse perché la fortuna delle altre immagini mariane ne ostacolò indirettamente la diffusione, cosicché il più antico esempio pervenutoci è una piccola tavola dei primi anni del Cinquecento, conservata alla Pinacoteca Comunale di Faenza. Essa appare tanto più interessante, poiché sembra riunire le due tipologie della *Doctrina* e della *Lactatio*.

²⁵ La tela, del 1634 ca., si trova al Museo Civico di Agrigento.

Rappresentazione tipicamente barocca di questo motivo iconografico è quella di Maria situata sopra una nuvola all'interno di una chiesa; sotto di Lei si trova san Bernardo inginocchiato con gli strumenti della Passione.

Il tema della *Lactatio* per san Bernardo si sviluppò prima nelle arti figurative e solo in un secondo tempo nella letteratura. La prima testimonianza iconografica a noi nota, come già accennato, risale al 1290 circa e si trova nel polittico del cosiddetto Maestro di Palma, eseguito per la chiesa dei Templari di Palma di Maiorca. È interessante notare che Jacopo da Varagine (1230-1298), pur essendo incline a riportare racconti meravigliosi, nella compilazione della *Legenda Aurea* (1270-1280) non dice nulla a proposito della *Lactatio* di san Bernardo e si basa unicamente sulla vita scritta da Guglielmo di Saint-Thierry 125 anni prima.

Nell'incisione n° 56 di Tempesta la Madonna non sta allattando il Santo, e non sembra neanche mostrare il seno, ma nell'iscrizione del Roscio si legge: «*La Madre affinché ti converta ti offre il suo seno e dall'altra parte vedi aperte le ferite del Figlio*». L'iscrizione, quindi, ci rimanda proprio al tema della *Lactatio*.

Un altro elemento interessante da analizzare è il significato del latte materno. Il latte materno è un alimento indispensabile alla vita e per questo è stato considerato nelle religioni primitive come dotato di proprietà meravigliose e quasi divine che, con il cristianesimo, svaniscono per lasciare il posto ad altre valenze.

Jacopo da Varagine scrive:

«*(La madre Aleth) Li allattò tutti col proprio latte sperando di trasmettergli in tal modo le sue virtù*»²⁶.

Nella *Vita Prima* si legge:

«*Perloché quella saggia e illustre donna non volle giammai che ricevessero l'altrui latte volendo essa quasi infondere loro insieme col latte anche la natura e indole materna*»²⁷.

E ancora, nella nota al testo del Magagnotti abbiamo:

«*S. Gregorio Magno chiama malvagia la consuetudine di quelle donne le quali fanno da altre allattare i propri figliuoli: prava autem in conjugatorum*

²⁶ Jacopo da Varagine, *Legenda Aurea*, p. 523.

²⁷ *Vita Prima*, libro I, Cap. I, par. I.

moribus consuetudo surrexit, ut mulieres filios quos gignunt, nutrire contemnant, eosque aliis mulieribus nutriendos tradant»; Ad interrog. August. c. 10.

Per verità il non allattare i propri figliuoli, fuori di legittima causa, è un opporsi alle leggi ordinatissime della natura. La madre di san Bernardo, di nascita cotanto nobile, si ha meritate le lodi della posterità con adempiere esattamente a questo amoroso dovere; tant'è lungi che abbia recato verun pregiudizio alla sua nobiltà; la quale consiste nell'esatta osservanza delle obbligazioni del proprio stato, non già nel condurre una vita oziosa e delicata».

Si insiste dunque sul fatto che Aletta, pur essendo di nobili natali, volle allattare personalmente i propri figli per trasmettere loro le proprie virtù. Ugualmente, vediamo Maria che allatta il Santo. Da una parte abbiamo l'intimità e la quotidianità della scena: una madre che allatta suo figlio; dall'altra abbiamo una forzatura, poiché Bernardo è rappresentato nella sua maturità e non nella sua fanciullezza²⁸.

L'iscrizione del Roscio ci dice anche che *"dall'altra parte vedi aperte le ferite del Figlio"*. La Madonna normalmente mostra il seno destro, analogamente Cristo mostra la ferita sulla parte destra del costato. Si crea qui un parallelismo tra la lattazione della Vergine e l'effusione del sangue dal costato di Cristo.

Una leggenda spagnola racconta che Cristo in croce sarebbe apparso a san Bernardo contemporaneamente a sua Madre, offrendo al Santo il sangue che zampillava dal suo Cuore divino, mentre dall'altra parte la Vergine gli offriva il suo latte verginale. L'Abate, trovandosi indeciso tra questa doppia scelta, si sarebbe lamentato dicendo: *«Hinc pascor a vulnere; hinc lactor ab ubere. Positus in medio, quo me vertam nescio»*. (Da questa parte vengo nutrito dalla ferita; da quest'altra vengo allattato dalla mammella. Posto tra le due cose non so da che parte volgermi)²⁹. Significativo a questo proposito è il dipinto conservato nell'Abbazia di Santa Susanna a Roma, datato alla prima metà del XVII secolo. (fig. 5)

In una tela di Giovanni Benedetto Castiglione datata post 1642, è rappresentato il Crocifisso nell'atto di comprimersi il Costato, dal quale scaturisce del sangue che va a bagnare le labbra del Santo (fig. 5). Lo stesso Santo in un passo dell'*Oratio ritmica ad membra Christi* scrive :

²⁸ A partire dal II secolo a.C. ha notevole fortuna il tema della giovane madre che allatta un adulto, grazie alle numerose versioni che lo diffondono: da Pero che nutre del suo latte il vecchio padre Micone condannato alla morte per inedia, a Ercole allattato da Giunone. Anche nel Medioevo incontra un certo successo, grazie all'accentuazione del significato di pietà filiale in senso cristiano. La *charitas romana* viene ad aggiungersi all'iconografia della *charitas* con la giovane donna allattante un bimbo.

²⁹ Questa leggenda è della fine del XVI secolo ed è ugualmente riferita a sant'Agostino.

*«Salve, latus Salvatoris
In quo latet mel dulcoris,
In quo patet vis amoris
Ex quo scatet fons cruoris,
Qui corda lavat sordida.
Ecce tibi appropinquo,
Parce, Jesu, si delinquo:
Verecunda quidem fronte,
Ad te tamen veni sponte,
Scrutari tua vulnera.*

[.]
*Potus tuus, potus vitæ:
Qui sititis, huc venite,
Tu dulce vulnus aperi.
Plaga rubens, aperire.
Fac cor meum te sentire,
Sine me in te transire,
Vollem totus introire;
Pulsanti pande pauperi.
Ore meo te contingo,
Et ardentem ad me stringo:
In te meum cor intingo,
Et ferventi corde lingo;
Me totum in te trajice.
O quam dulcis sapor iste!
Qui te gustat, Jesu Christe,
Tuo vinctus a dulcore,
Mori posset præ amore,*

[..]
*Salve, salus mea Deus,
Jesu dulcis amor meus:
Salve, pectus reverendum,
Cum tremore contingendum
Amoris domicilium.
Ave thronus Trinitatis,
Arca latæ charitatis»³⁰.*

³⁰ Rhythmica oratio ad unum quodlibet membrorum Christi patientis et a cruce pendens, PL 184, coll. 1321-1322.

Alla luce di questo breve excursus, dunque, l'incisione n° 56 di Tempesta si configura, in un certo qual modo, come una sintesi dei principali temi teologici cari a Bernardo di Clairvaux e dei relativi tipi iconografici sviluppatisi nei secoli successivi alla sua morte.

Alberto Vela ocd

«Non disprezzate le profezie»

La profezia nella Bibbia e nella vita della Chiesa

Il sostantivo «profezia» con l'aggettivo «profetico» sono tra le parole più usate e abusate nel gergo ecclesiale del nostro tempo. La profezia è sempre un «carisma» e quindi «va esercitato a servizio dei fratelli». Profetici sono i tempi, i gesti, le scelte le denunce... Spesso tale termine è usato in contrapposizione a «istituzione» e, nel confronto, la profezia ci guadagna, perché l'istituzione è il vecchio, mentre la profezia è il nuovo, l'istituzione è rigida, mentre la profezia è flessibile, l'istituzione è la norma, mentre la profezia è la fantasia... In tutti questi casi la parola «profezia» viene usata in maniera approssimativa e con una certa disinvoltura.

Ciò che noi ci proponiamo di fare è una lettura sintetica del fenomeno della profezia nella Scrittura: Antico e Nuovo Testamento, per giungere poi a comprendere meglio quale sia il ruolo della profezia nella vita della chiesa e del singolo cristiano. Non ci soffermeremo sull'analisi particolare delle varie problematiche legate al fenomeno del profetismo o sulla descrizione di suoi singoli aspetti, ma cercheremo di coglierne il significato di fondo all'interno della vita dell'antico e del nuovo Israele.

1. La profezia nell'Antico Testamento

Iniziamo il nostro studio da una prospettiva particolare: dal tempo in cui in Israele viene meno la profezia e quindi, quasi per contrasto, se ne avvertono il bisogno e l'importanza.

Ci sono momenti – come la nostra epoca – nella vita dei popoli, delle nazioni e dei singoli uomini in cui si avverte un certo smarrimento, una confusione, una mancanza di punti certi di riferimento e in cui si è spinti a cercare una parola sicura, dei valori stabili, su cui far riposare l'ansia e il disorientamento.

Israele vive un'esperienza analoga dopo l'esilio nel momento in cui

vennero meno i fondamentali punti di riferimento istituzionale. In generale si può dire che quando la Bibbia vuole descrivere una situazione di sventura, tra gli elementi che la caratterizzano, pone il venir meno della profezia.

«Sono affondate nella terra le sue porte;
egli ne ha rovinato e spezzato le sbarre;
il suo re e i suoi capi sono tra le genti;
non c'è più legge
e neppure i suoi *profeti* han ricevuto
visioni dal Signore» (Lam 2,9).

«Sventura seguirà a sventura,
allarme seguirà ad allarme:
ai *profeti* chiederanno responsi,
ai sacerdoti verrà meno la dottrina,
agli anziani il consiglio.
Il re sarà in lutto, il principe ammantato di
desolazione,
tremeranno le mani del popolo del paese.
Li tratterò secondo la loro condotta,
li giudicherò secondo i loro giudizi:
così sapranno che io sono il Signore» (Ez 7, 26-27)

In particolare noi sappiamo che se il profetismo continuò anche dopo l'esilio, come testimoniano i libri profetici canonicamente accolti nella Scrittura (Deutero e Trito Isaia, Aggeo, Zaccaria...), ci sono però testimonianze di mancanza della profezia.

«Non vediamo più le nostre insegne,
non ci sono più *profeti*
e tra di noi nessuno sa fino a quando» (Sal 74,9).

«Ecco, verranno giorni,
– dice il Signore Dio –
in cui manderò la fame nel paese,
non fame di pane, né sete di acqua,
ma d'ascoltare la parola del Signore.
Allora andranno errando da un mare all'altro
e vagheranno da settentrione a oriente,
per cercare la parola del Signore,
ma non la troveranno» (Amos 8,11-12).

Il I libro dei Maccabei ritorna a più riprese su questo punto (4,46; 9,27; 14,41) e ci fa capire il clima spirituale nel quale irromperà la figura di Giovanni Battista e le ragioni del suo successo descritto dai Vangeli come l'accorrere presso di lui di folle provenienti da ogni luogo (Mt 3,5). La storia del Battista, trasmessa da tutti i vangeli, è assai efficace per farci cogliere l'attesa e il desiderio di un profeta nella tradizione d'Israele.

Il profetismo è fenomeno tipico di Israele e si distingue dalle manifestazioni simili presenti in altri popoli del vicino oriente. Gli studiosi delle religioni comparate sono sostanzialmente d'accordo nel ritenere che proprio dal confronto con altre manifestazioni di questo genere emerga l'assoluta specificità della tradizione del popolo ebraico.

Un altro elemento molto concreto che ci fa capire quanto il profetismo sia importante per Israele è lo spazio che i libri profetici occupano all'interno della *Tanak*, (la Bibbia ebraica), tenendo presente che quelli che noi chiamiamo libri storici per gli ebrei sono i Profeti anteriori. Quest'ultimo elemento ci introduce allo stretto legame che esiste tra storia e profezia. I libri storici della Scrittura infatti non ci danno un resoconto puntiglioso su come si sono svolti i fatti che vengono narrati, ma ci forniscono una lettura profetica della storia, che consiste nel saper riconoscere nel susseguirsi dei fatti e degli avvenimenti la mano di Dio che tutto guida e governa il mondo.

Contrariamente a quanto a volte si pensa l'ambito proprio del profetismo non è l'etica, ma la storia di Israele e la storia universale.

La *corrente deuteronomistica* ha fornito il quadro interpretativo più sistematico della storia d'Israele ed ha sottolineato il compimento puntuale della Parola di Dio preannunciata dai profeti nei vari momenti della storia. Ci pare allora pertinente fare riferimento, nella nostra riflessione sul profetismo nell'AT, a questa corrente e in particolare al libro del Deuteronomio in cui abbiamo delineata in forma programmatica la funzione del profeta nel quadro generale della storia di Israele.

In Dt 12-26 abbiamo il codice delle leggi in cui troviamo la normativa sulle autorità: re, sacerdoti e profeti.

Se la legge è fondamentale per Israele perché è quella parola di YHWH che dà fisionomia al popolo e determina tutta la sua vita, il rapporto con Dio e con la legge è sempre mediato da alcune persone che hanno la funzione di promulgare e interpretare la Parola di Dio per l'assemblea d'Israele.

Mosè è la figura più significativa di tale funzione di mediazione: scende dal Sinai portando le tavole della legge: «Così io mi volsi e scesi dal monte, dal monte tutto in fiamme, tenendo nelle mani le due tavole dell'alleanza» (Dt 9,15).

È lui l'unico che ascolta la voce di Dio che parla dal fuoco e può comunicare al popolo tutte le parole di Dio:

«Il Signore scrisse su quelle tavole la stessa iscrizione di prima, cioè i dieci comandamenti che il Signore aveva promulgati per voi sul monte, in mezzo al fuoco, il giorno dell'assemblea. Il Signore me li consegnò. Allora mi volsi e scesi dal monte; collocai le tavole nell'arca che avevo fatta e là restarono, come il Signore mi aveva ordinato» (Dt 10,4-5).

«All'udire la voce in mezzo alle tenebre, mentre il monte era tutto in fiamme, i vostri capitribù e i vostri anziani si avvicinarono tutti a me e dissero: Ecco il Signore nostro Dio ci ha mostrato la sua gloria e la sua grandezza e noi abbiamo udito la sua voce dal fuoco; oggi abbiamo visto che Dio può parlare con l'uomo e l'uomo restare vivo. Ma ora, perché dovremmo morire? Questo grande fuoco infatti ci consumerà; se continuiamo a udire ancora la voce del Signore nostro Dio moriremo. Poiché chi tra tutti i mortali ha udito come noi la voce del Dio vivente parlare dal fuoco ed è rimasto vivo? Avvicinati tu e ascolta quanto il Signore nostro Dio dirà; ci riferirai quanto il Signore nostro Dio ti avrà detto e noi lo ascolteremo e lo faremo. Il Signore udì le vostre parole, mentre mi parlavate, e mi disse: Ho udito le parole che questo popolo ti ha rivolte; quanto hanno detto va bene. Oh, se avessero sempre un tal cuore, da temermi e da osservare tutti i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli per sempre! Va e dì loro: Tornate alle vostre tende; ma tu resta qui con me e io ti detterò tutti i comandi, tutte le leggi e le norme che dovrai insegnare loro, perché le metta in pratica nel paese che io sto per dare in loro possesso» (Dt 5,23-31).

«Il Signore udì le vostre parole, mentre mi parlavate, e mi disse: Ho udito le parole che questo popolo ti ha rivolte; quanto hanno detto va bene. Oh, se avessero sempre un tal cuore, da temermi e da osservare tutti i miei comandi, per essere felici loro e i loro figli per sempre!» (Dt 5, 28-29).

Dopo la conquista di Canaan la mediazione della legge avviene mediante la triplice configurazione autoritativa di re, sacerdoti, profeti. Questi ultimi sono, secondo il Deuteronomio, i diretti successori di Mosé (Dt 18,15.18). Essi differiscono completamente dalle altre due categorie: sono senza riconoscimento pubblico, senza potere, senza luogo tipico, senza abiti, senza cerimonia, senza dinastia, senza scuola, la successione non è regolata da leggi... Il profetismo è di origine carismatica, dice l'autorità di Dio nella storia dell'uomo. Il vero profeta quando parla ha un'autorità immensa perché parla a nome di Dio, ma il grande problema (sul quale non ci addentriamo) sarà di saper riconoscere il vero profeta e saperlo distinguere dai molti falsi profeti. Dt 18,9-22 dà alcune indicazioni, dice cioè chiaramente che cosa il profeta non è, ma contiene anche un passaggio fondamentale per la corretta comprensione della figura profetica: «Io susciterò

loro un profeta *come te* (Mosè) in mezzo ai loro fratelli e gli *donerò* in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli *comanderò*» (Dt 18,18).

Il profeta è chiaramente definito come *l'uomo della Parola*, Dio lo suscita comunicandogli la sua Parola donandogliela, regalandogliela, come suggerisce la radice *ntn*, ed egli è colui che obbedisce al comando proveniente da Dio di parlare. Il profeta è l'uomo dalla cui bocca escono le parole di Dio e quindi ascoltare il profeta è ascoltare Dio. Per questo il vero profeta ha un'autorità superiore ad ogni altra autorità. La figura tradizionale con la quale Israele identifica il profeta è quella dell'ambasciatore, del messaggero inviato da Dio per far conoscere al suo popolo e alle nazioni la sua volontà.

Solo del profeta si afferma la somiglianza con Mosè (l'espressione «come te» di Dt 18,18, non si sa per quale ragione, non compare nella traduzione CEI) e solo l'istituzione profetica è collegata con l'evento fondatore del Sinai (Dt 18,16-17). Questo significa che il profetismo è essenziale all'economia salvifica che si realizza nella storia.

Ma il profeta è pur sempre un uomo, un semplice uomo che pretende obbedienza in nome di Dio. I profeti hanno chiara coscienza di essere strumenti di una divina missione e il loro agire è sempre la risposta ad un comando ricevuto con certezza da YHWH. I racconti di vocazione profetica (come Is 6; Ger 1; Ez 1-3; Os 1) mostrano tutti come il fondamento dei gesti e delle parole del profeta sia sempre l'ordine di Dio al quale l'uomo, consapevole della propria indegnità, spesso tenta di resistere.

In sintesi, possiamo dire che il profeta è l'amico di Dio, colui che parla con Dio faccia a faccia come un amico parla con il suo amico (cfr. Dt 34,10) e che poi riferisce le parole udite dal Signore.

L'ambito proprio della profezia è la storia, il luogo in cui Dio intesse la sua relazione con gli uomini. Compito della profezia è di leggere la storia alla luce del disegno di Dio. Il profeta sa leggere il presente, sa dire la verità per l'oggi e questa illumina anche il futuro. Una rapida lettura della letteratura profetica mostra come la maggior parte degli oracoli costituiscono una semplice denuncia del peccato d'Israele e delle nazioni, con riferimento generale alla punizione divina. Non per questo però bisogna ridurre la funzione del profeta a quella di un predicatore desideroso di ristabilire la vita religiosa e morale. Altre istituzioni erano deputate a questo. *Quello che il profeta suscitato da Dio è mandato a dire è il senso nascosto della storia degli individui e dell'intera comunità.*

Il fatto che egli veda la minaccia della morte prima che questa sia realmente presente è dovuto alla sua penetrazione nel giudicare la situazione presente. Egli è come una sentinella che dalla sua posizione vede un pericolo ancora lontano, ma che sicuramente colpirà se non si ascolterà il grido di allarme (Is 21,6-12; Ger 6,17; Ez 3,16-21; 33,1-20).

Ugualmente, quando in una situazione di sventura gli uomini vedono solo macerie e disastro, il profeta sa invece vedere il germe del bene sepolto.

L'invisibile futuro è il segno stesso di Dio nella storia, di Dio origine e fine di tutto che spesso l'uomo dimentica perché soffocato dall'affanno quotidiano e dalla sua stessa miseria, dai suoi immediati bisogni di sopravvivenza, dai progetti fondati sulle sue forze. Il profeta parla a nome di Dio, parla per dire che la storia è sottomessa alla potenza e alla bontà di colui al cui volere nulla sfugge. Dice il senso, la direzione del corso degli eventi, nella prospettiva globale di un'unica storia, quella di Dio che spesso gli uomini faticano a riconoscere.

2. La profezia nel Nuovo Testamento

A) Gesù è il compimento

L'attesa del profeta (cui abbiamo già accennato) che emerge anche da 1Mac e la certezza che un profeta sarebbe arrivato prima del Messia spiegano tutto l'interesse attorno alla figura di Giovanni Battista.

Ma il compimento della profezia è Gesù. È Lui che spiega e interpreta tutte le profezie come emerge dall'episodio dei discepoli di Emmaus: «E cominciando da Mosè e da tutti i *profeti* spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui» (Lc 24,27).

Tuttavia per Gesù il NT preferisce usare altri titoli rispetto a quello di profeta mentre è il popolo che ricorre a questa figura per parlare di Lui:

«Il re Erode sentì parlare di Gesù, poiché intanto il suo nome era diventato famoso. Si diceva: "Giovanni il Battista è risuscitato dai morti e per questo il potere dei miracoli opera in lui". Altri invece dicevano: "È Elia"; altri dicevano ancora: "È un *profeta*, come uno dei profeti". Ma Erode, al sentirne parlare, diceva: "Quel Giovanni che io ho fatto decapitare è risuscitato!"» (Mc 6,14-16).

«Poi Gesù partì con i suoi discepoli verso i villaggi intorno a Cesarèa di Filippo; e per via interrogava i suoi discepoli dicendo: "Chi dice la gente che io sia?". Ed essi gli risposero: "Giovanni il Battista, altri poi Elia e altri uno dei *profeti*". Ma egli replicò: "E voi chi dite che io sia?". Pietro gli rispose: "Tu sei il Cristo". E impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno» (Mc 8,27-28).

«Tutti furono presi da timore e glorificavano Dio dicendo: «Un grande *profeta* è sorto tra noi e Dio ha visitato il suo popolo» (Lc 7,16).

Nell'episodio narrato dall'evangelista Luca al capitolo quarto del suo

vangelo, l'inizio della missione di Gesù nella sinagoga di Nazareth, quest'ultimo si presenta come il compimento della profezia (Lc 4,21). È nella sua persona che ogni profezia trova il suo compimento. È nell'oggi da Lui inaugurato che il tempo dell'attesa, si conclude e inizia il tempo del compimento.

Quando Gesù dice di sé: «qui c'è più di Giona» (Mt 12,41; Lc 11,31), non avanza la pretesa formale di essere il profeta escatologico atteso, ma partendo dall'oggettività stessa della realtà lascia intendere che chi accoglie la sua opera come evento che viene da Dio può dai fatti desumere: qui c'è più di Giona, cioè qui si esige una conversione definitiva, qualcosa di radicalmente nuovo sta accadendo, sono iniziati gli ultimi tempi.

Sarà invece la comunità primitiva per bocca di Pietro ad interpretare come riferita a Gesù la profezia sul profeta escatologico «come Mosè» di cui si parlava in Dt 18,18:

«Mosè infatti disse: Il Signore vostro Dio vi farà sorgere un *profeta* come me in mezzo ai vostri fratelli; voi lo ascolterete in tutto quello che egli vi dirà. E chiunque non ascolterà quel *profeta*, sarà estirpato di mezzo al popolo. Tutti i *profeti*, a cominciare da Samuele e da quanti parlarono in seguito, annunziarono questi giorni» (At 3,22-24).

Anche nella prima lettera di Pietro le profezie vengono riferite direttamente a Cristo:

«Su questa salvezza indagarono e scrutarono i *profeti* che profetizzarono sulla grazia a voi destinata cercando di indagare a quale momento o a quali circostanze accennasse lo Spirito di Cristo che era in loro, quando predicava le sofferenze destinate a Cristo e le glorie che dovevano seguirle» (1Pt 1,10-11).

L'evangelista Giovanni non riferisce a Gesù il titolo di profeta, ma se il profeta è colui che parla faccia a faccia con Dio, allora il Figlio rivolto da sempre verso il Padre e che è una cosa sola con Lui, il Figlio che ripete le cose udite dal padre, non può che essere IL Profeta (cfr. Gv 1,1).

A partire da quanto siamo venuti dicendo fin ora possiamo concludere che «profezia» in senso stretto e pieno è il Vangelo. Ciò che Dio dice definitivamente agli uomini, Parola di Dio in senso assoluto. Il vangelo chiude la rivelazione di Dio all'uomo. Dopo di esso non c'è più da aspettarsi una Rivelazione perché Dio ha comunicato tutto quello che poteva comunicare.

Tutto ciò diventa più chiaro se pensiamo che il vangelo non è un libro, ma è la persona stessa di Gesù Cristo, in cui è svelato tutto il senso della storia. Il senso globale della storia, predetto da ogni profezia e dall'intero

movimento profetico è *il Signore Gesù morto e risorto* perché in Lui si attua il giudizio su tutta la storia (At 3,22-24; 10,43) e si realizza la misteriosa salvezza che l'uomo non poteva nemmeno immaginare (1Cor 2,9).

La profezia è essenzialmente predizione di Cristo e in Cristo trova il compimento e l'inveramento. Con Gesù Cristo il tempo delle anticipazioni è finito ed è incominciato il tempo del compimento, cioè il tempo definitivo, il tempo escatologico.

B) Il tempo della Chiesa

Dopo che Dio ha parlato definitivamente in suo Figlio ha ancora senso parlare di profezia?

Pietro vede nel miracolo della Pentecoste il compimento della profezia di Gioele:

«Accade invece quello che predisse il profeta Gioele:

Negli ultimi giorni, dice il Signore,
Io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona;
i vostri figli e le vostre figlie *profeteranno*,
i vostri giovani avranno visioni
e i vostri anziani faranno dei sogni.
E anche sui miei servi e sulle mie serve
in quei giorni effonderò il mio Spirito ed essi
profeteranno.

Farò prodigi in alto nel cielo
e segni in basso sulla terra,
sangue, fuoco e nuvole di fumo.
Il sole si muterà in tenebra e la luna in sangue,
prima che giunga il giorno del Signore,
giorno grande e splendido.
Allora chiunque invocherà il nome del Signore
sarà salvato» (At 2,16-21).

Stando a questo testo la profezia appare come un elemento normale, costitutivo del Popolo di Dio. Più che di singoli profeti si dovrebbe parlare dell'intera comunità come profetica. Tuttavia il Nuovo Testamento ricorda in varie occasioni l'esistenza di singoli profeti. Gli Atti nominano profeti che «vengono da Gerusalemme» tra cui un certo Agabo che predice una carestia (At 11,27) e la prigionia di Paolo (At 21,11), anche Paolo e Barnaba sono collocati nel gruppo dei profeti (At 13,1).

Filippo e le sue figlie sono detti profeti (At 21,9). Il senso del termine qui è probabilmente quello che gli attribuisce Paolo in 1Cor: si tratta di persone che portano una parola illuminante nelle assemblee.

In 1Cor infatti Paolo cita la profezia in connessione con le assemblee liturgiche e nell'elenco dei carismi:

«Ogni uomo che prega o *profetizza* con il capo coperto, manca di riguardo al proprio capo» (1Cor 11,4).

«A uno viene concesso dallo Spirito il linguaggio della sapienza; a un altro invece, per mezzo dello stesso Spirito, il linguaggio di scienza; a uno la fede per mezzo dello stesso Spirito; a un altro il dono di far guarigioni per mezzo dell'unico Spirito; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della *profezia*; a un altro il dono di distinguere gli spiriti; a un altro le varietà delle lingue; a un altro infine l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose è l'unico e il medesimo Spirito che le opera, distribuendole a ciascuno come vuole» (12,7-11).

«Ricercate la carità. Aspirate pure anche ai doni dello Spirito, soprattutto alla *profezia*. Chi infatti parla con il dono delle lingue non parla agli uomini, ma a Dio, giacché nessuno comprende, mentre egli dice per ispirazione cose misteriose. Chi *profetizza*, invece, parla agli uomini per loro edificazione, esortazione e conforto» (14,1-3).

Come in Israele, anche nella comunità cristiana c'è la possibilità di falsi profeti dai quali lo stesso Signore Gesù mette in guardia:

«Guardatevi dai *falsi profeti* che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni. Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco. Dai loro frutti dunque li potrete riconoscere» (Mt 7,15-20).

Al tempo stesso è presente il rischio di spegnere la profezia, rischio al quale ci si può sottrarre solo con l'esercizio del discernimento: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le *profezie*; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1Ts 5,19-21).

La prima lettera di Giovanni fornisce dei criteri di discernimento ed è interessante notare come il criterio fondamentale per distinguere i veri dai falsi profeti sia il riferimento alla carne di Cristo.

«Carissimi, non prestate fede a ogni ispirazione, ma mettete alla prova le ispirazioni, per saggiare se provengono veramente da Dio, perché

molti *falsi profeti* sono comparsi nel mondo. Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio. Questo è lo spirito dell'anticristo che, come avete udito, viene, anzi è già nel mondo» (1Gv 4,1-3).

La profezia dunque è legata allo Spirito che parla di Cristo. Giovanni presenta lo Spirito come il Paraclito, come colui che ricorderà tutto ciò che Cristo ha detto e fatto (Gv 16,5-15). Anche per gli Atti degli Apostoli lo Spirito è lo Spirito di Gesù: fa ripetere i suoi gesti e annunciare la sua parola (4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 19,10.20), fa ripetere la preghiera di Gesù (7,59s; 21,14), fa perpetuare nell'azione di grazie la frazione del pane di Gesù.

Ma, al di là del modo con cui i diversi libri del NT mettono in relazione Gesù e la sua opera con lo Spirito, ciò che qui ci preme sottolineare è che a partire dall'avvenimento della Pentecoste lo Spirito nella profezia non dice cose nuove, ma ricorda. Non è però una memoria ripetitiva, ma una comprensione che si rinnova continuamente. Infatti se da una parte la Rivelazione è conclusa, è "già data", dall'altra, trattandosi della comunicazione personale che Dio fa di se stesso all'uomo, essa deve essere ancora compresa, continuamente approfondita, esplorata e questa avventura spirituale (cioè guidata dallo Spirito Santo) non terminerà mai. Come affermava s. Gregorio Magno, la Scrittura cresce con chi la legge, rivela sempre tesori nuovi a chi sa coinvolgersi in un rapporto personale con Cristo.

E così, come gli araldi di Dio nell'AT muovevano dalla *torah* e dall'alleanza sviluppandone le potenzialità con la loro esperienza e intelligenza soprannaturale, così ora gli inviati del Signore hanno la funzione di esporre e chiarificare il mistero di Cristo illuminati dallo Spirito.

Un esempio biblico di come la profezia continui nella storia è il libro dell'Apocalisse che si autopresenta come una profezia. In esso troviamo una comunità cristiana che, riunita nell'assemblea liturgica nel giorno del Signore, sa leggere gli avvenimenti del proprio tempo, la propria vicenda storica alla luce del mistero pasquale di Cristo.

Nella primitiva comunità cristiana la profezia è vista come un fatto normale, costitutivo del popolo di Dio come appare dal modo con cui ne parla la *Didakè*¹ (11,3-11; 13,1-7; 15,1). In questi testi però il ministero pro-

¹ Riportiamo i testi presi da *Didaké dottrina dei dodici apostoli*, S. Cives - F. Moscatelli (a cura di), S. Paolo 1999: «Per ciò che riguarda gli apostoli e i profeti, comportatevi nel modo seguente, secondo l'ordine del vangelo. Ogni apostolo che viene da voi sia accolto come il Signore, ma rimanga un solo giorno; se ve n'è bisogno, rimanga anche un altro; ma se si ferma tre giorni, è un falso profeta. Alla sua partenza, l'apostolo non riceva nulla, se non il pa-

fetico non sembra avere carattere carismatico, come in 1Cor 12-14. Pare invece che i profeti abbiano funzioni magisteriali e liturgiche. Emerge comunque che la categoria godeva di grande prestigio e che persisteva la necessità di discernere veri e falsi profeti.

3. *Riflessioni conclusive*

Anche dopo la Risurrezione di Cristo, anche dopo la testimonianza apostolica, la vera questione dell'uomo rimane quella di credere alla Parola che dice il senso invisibile della storia umana.

Prima di Cristo tutto portava verso di Lui, dopo di Cristo si tratta di leggere tutto a partire dall'opera di salvezza da lui compiuta. L'AT è visto dal nuovo come il momento storico in cui l'umanità ha fatto esperienza di camminare nella tenebra (Mt 4,14-17; Lc 1,79; At 9,26-35; 2Cor 3,14-16), ma con l'evento della Risurrezione di Cristo, lo Spirito è stato riversato su ogni carne, così che in questo Spirito è possibile confessare che Gesù è il Signore e conoscere in lui la verità e la grazia.

Dopo la Pentecoste un popolo di profeti è suscitato da Dio così da diventare testimone di colui che nessun occhio ha mai visto e mai potrà vedere.

Un profeta è veramente da Dio se parla di Cristo e noi possiamo discernere se parla di Cristo perché abbiamo il suo Spirito. Il corpo della Chiesa è stato ricolmato del dono del discernimento. Ogni credente, secondo il dono e il compito affidati ad ognuno, può conoscere il Cristo e, in lui, ogni profezia. Ognuno è invitato a parlare con un linguaggio insegnato dallo Spirito (At 2,4). «Di queste cose noi parliamo, non con un linguaggio suggerito dalla sapienza umana, ma insegnato dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali» (1Cor 2,13).

ne necessario sino alla tappa successiva; se chiede denaro è un falso profeta. Non mettete alla prova un profeta che sta parlando e non lo giudicate: infatti ogni peccato sarà condonato, tranne questo. D'altra parte non tutti quelli che parlano sotto ispirazione sono profeti, ma solo chi ha i modi di vita del Signore. Perciò dai loro modi di vita saranno riconosciuti sia il falso profeta che il profeta. Ogni profeta che, sotto l'ispirazione dello Spirito, dà ordine di preparare una tavola, deve astenersi dal mangiare; se mangia è un falso profeta. Ma ogni profeta che è stato messo alla prova e riconosciuto verace, che agisce per il mistero della Chiesa nel mondo, e non insegna a fare ciò che egli fa, non venga giudicato da voi; presso Dio ha il proprio giudizio. Allo stesso modo facevano anche gli antichi profeti» (11,3-11).

Simile anche 13,1-7. Particolarmente significativo è pure 15,1: «Perciò eleggetevi vescovi e diaconi degni del Signore, uomini miti, disinteressati, veraci e ben provati; infatti anch'essi svolgono presso di voi il compito dei profeti e dei maestri».

Ogni cristiano con il battesimo riceve la dignità di profeta, oltre che di sacerdote e re e anche oggi il profeta è colui che per il suo contatto intimo (faccia a faccia) con Dio può rivelare il senso degli avvenimenti, il senso della storia individuale ed ecclesiale, far emergere aspetti nuovi del mistero di Cristo che mai si esaurirà.

Dopo l'evento pasquale e la Pentecoste il profeta è dunque colui che ricorda, che ci fa entrare sempre di più nel mistero. Dio ci si è dato totalmente, ma tale dono va compreso. Egli non ci può dare nulla più del suo Figlio e proprio per questo noi abbiamo bisogno di penetrare sempre più nella sua Rivelazione. E qui è bene sottolineare che per Rivelazione non si può intendere un tesoro di conoscenze trasmesse e a cui non si può più aggiungere nulla, ma l'essere introdotti al faccia a faccia con Dio. La Rivelazione è essenzialmente Dio che per amore si dona a noi, si fa conoscere manifestando se stesso per condurci alla comunione con sé (cfr DV 2).

Il fatto che tutta la Rivelazione abbia raggiunto il suo vertice in Cristo perché, secondo la bella espressione di S. Giovanni della Croce, quando Dio ha parlato personalmente non c'è più nulla da aggiungere, significa che, proprio per l'interesse del darsi di Dio, questo dono non sarà mai completamente indagato e penetrato.

E così Dio suscita nella storia profeti che sanno riproporre in modo adeguato rispetto ai diversi momenti storici l'unico annuncio di Cristo.

Una dimensione profetica va certamente sempre riconosciuta al collegio apostolico e all'autorità nella Chiesa, ma Dio usa anche una via meno istituzionale per intervenire nella vita del suo popolo al fine di risvegliarlo, ravvivarlo, santificarlo. Questa storia profetico-carismatica attraversa tutto il tempo della Chiesa. Essa è più presente nei momenti cruciali, nei momenti più critici di transizione. Pensiamo ad esempio alla nascita del monachesimo, all'esordio costituito dal ritirarsi di Antonio Abate nel deserto. Pensiamo alla nascita degli ordini mendicanti con figure del calibro di Domenico e Francesco o all'importanza di persone come Caterina da Siena, Brigida di Svezia, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Teresa di Lisieux. Nessuno di tutti costoro ha fatto particolari previsioni sul futuro, ma tutti hanno saputo indicare ciò di cui la Chiesa del loro tempo aveva bisogno. Nel nostro tempo si può certo riconoscere il dono della profezia agli iniziatori dei grandi movimenti ecclesiali. Ognuno di essi sa offrire la novità e la bellezza del vangelo, sa riproporre Cristo all'uomo contemporaneo, secondo una particolare prospettiva, secondo una spirituale intuizione.

La linea mariana rappresenta nella chiesa la dimensione profetica. Un'antica tradizione patristica chiamava Maria «la profetessa». In lei si definisce precisamente cosa sia la profezia e cioè l'intima capacità di ascoltare, di percepire e di sentire che consente di avvertire la consolazione del-

lo Spirito Santo, accogliendolo in sé, lasciandosi fecondare da esso e portando frutto al mondo.

Desideriamo concludere con la voce autorevole del magistero. Citiamo alcuni testi che spiegano e approfondiscono quanto siamo venuti dicendo fin qui.

I documenti del Concilio Vaticano II evidenziano come la funzione profetica sia ancora oggi presente e importante nella Chiesa e come essa riguardi tutto il Popolo di Dio. Così al n. 35 della *Lumen Gentium* (nel cap IV riguardante i laici) si legge: *«Con la testimonianza della sua vita e la virtù della sua parola, Gesù Cristo il grande profeta ha proclamato il regno del Padre, e continua a svolgere la sua funzione profetica fino alla sua gloriosa manifestazione, non soltanto per mezzo della gerarchia che insegna in suo nome e con la sua potestà, ma anche per mezzo dei fedeli laici, che pertanto costituisce suoi testimoni, concedendo loro il senso della fede e la grazia della parola, perché la forza del Vangelo risplenda nella loro vita quotidiana, familiare e sociale...»*.

Su questo si veda anche il n. 2 dell'*Apostolicam Actuositatem* sulla partecipazione dei laici alla missione della Chiesa.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma al n. 785 (*La chiesa popolo di Dio*): *«Il popolo santo di Dio partecipa alla funzione profetica di Cristo. Ciò soprattutto per il senso soprannaturale della fede che è di tutto il Popolo, laici e gerarchia, quando aderisce indefettibilmente alla fede una volta per tutte trasmessa ai santi e ne approfondisce la comprensione e diventa testimone di Cristo in mezzo a questo mondo»*.

E il n. 871 (*I fedeli – gerarchia, laici, vita consacrata*) così recita: *«I fedeli sono coloro che, essendo stati incorporati a Cristo mediante il Battesimo, sono costituiti popolo di Dio e perciò, resi partecipi nel modo loro proprio dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, sono chiamati ad attuare, secondo la condizione propria di ciascuno, la missione che Dio ha affidato alla Chiesa da compiere nel mondo»*.

Angelo Lanfranchi ocd

Note sulle origini dell'*Institutio primorum monachorum*

Lo scopo di queste poche pagine non è evidentemente esaurire l'argomento, ma di offrire una sintesi dei dati, che si trovano dispersi nei numerosi studi specifici sulla storia dell'*Institutio primorum monachorum* e dell'Ordine in generale, e che possono aiutare a leggere e interpretare correttamente quest'opera fondamentale della mistica carmelitana.

Il P. Tito Brandsma ha scritto a proposito dell'*Institutio primorum monachorum*: «Per quanto ne so, mai in nessun Ordine un libro, che dà una norma di vita e dichiara il fine verso il quale devono tendere i suoi membri, ha enunciato in maniera così formale la vocazione alla vita mistica»¹. In effetti, si tratta di un testo sorprendente e affascinante, che ha segnato profondamente la coscienza dell'ordine Carmelitano e che la riforma teresiana ha avuto in grande stima fin dai suoi inizi.

Per comprendere il ruolo decisivo che l'*Institutio* svolse per diversi secoli nella formazione delle nuove generazioni di Religiosi², bisogna tener presente il contesto in cui quest'opera è stata letta e meditata. Dopo l'arri-

¹ *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, col. 160. Il P. Tito Brandsma, Carmelitano olandese docente presso l'Università di Nimega, morì martire a Dachau nel 1942. È stato beatificato nel 1985.

² «Prima del secolo XVIII (l'*Institutio*) fu nell'Ordine il principale libro di lettura spirituale dei Religiosi, soprattutto dopo il 1507, epoca in cui fu stampato. Veniva da tutti considerata come l'antica Regola dell'Ordine. Esercitò influsso anche nella dottrina di S. Teresa e di S. Giovanni della Croce, come su quella di Michele di S. Agostino, del Direttorio dei Novizi, e d'altri libri ascetici dell'Ordine» (G. Wessels, *Analecta Ord. Carm.*, III (1914-1916), p. 346). «I Carmelitani, dal XIV al XVII secolo, considerarono l'*Institutio* come la loro Regola primitiva, anteriore alla Regola di sant'Alberto (1210 ca). Essa era per loro la sorgente originaria» (O. Steggink, *Élie dans la tradition du Carmel thérésien primitif*, in «Carmel» 1995/2 - n. 76, p. 73).

vo in Occidente degli eremiti latini del Monte Carmelo, si sviluppò un «leggendario» straordinariamente ricco e complesso, il cui scopo era di giustificare una successione ininterrotta dal profeta Elia sino alla fondazione giuridica dell'Ordine nel XIII secolo. Passando per gli Esseni, si stabilisce un rapporto tra il monachesimo ebraico, l'epoca apostolica e il monachesimo cristiano³. Tale convinzione spiega la formula utilizzata all'inizio dell'*Institutio*, nel saluto di Giovanni XLIV al monaco Caprasio: «... in libro de Institutione primorum monachorum in *Lege veteri exortorum, et in nova perseverantium*».

Un interessante riassunto di questa gloriosa «storia» dei discendenti del profeta Elia è stato premesso all'*Expositio paraenetica* della Regola carmelitana, composta dal beato Giovanni Soreth, Priore Generale dell'Ordine tra il 1451 e il 1471⁴. Vi si trova innanzitutto una sintesi del nostro libro dell'*Institutio*, proposto manifestamente quale espressione del programma spirituale del Carmelo, seguito da un breve panorama storico ove ritroviamo alcuni personaggi storici ben noti, tra cui san Basilio e san Cirillo di Gerusalemme. A quanto pare, i due vescovi avrebbero trascorso la loro giovinezza presso degli eremiti del Carmelo⁵. Giovanni Soreth dice che all'epo-

³ Possiamo leggere i documenti più antichi – ivi compresa l'*Institutio* – come pure una breve sintesi del tema della «successione elianica», in R. Hendriks, *La succession héréditaire (1280-1451)*, in *Élie le prophète*, t. II, (Études Carmélitaines, 1956), p. 34-81. L'insistenza sulla successione storica ininterrotta da Elia fino all'approvazione dell'Ordine nel 1247, si manifesta verso la fine del sec. XIII. La *Rubrica Prima* delle Costituzioni di Londra del 1281 ne è una testimonianza palese: «Vi sono alcuni fratelli più giovani che non sanno rispondere secondo verità a coloro che chiedono da chi e in quale maniera il nostro Ordine sia nato... Noi dichiariamo dunque, per rendere testimonianza alla verità, che fin dai tempi dei profeti Elia ed Eliseo, pii abitatori del Carmelo, senza alcun'ombra di dubbio vi sono stati dei Santi Padri – tanto dell'Antico che del Nuovo Testamento – che furono affascinati dalla solitudine di questo monte e che presso la fonte di Elia condussero in santa penitenza una vita degna di lode, continuata senza interruzione in una santa successione». Verso il 1320, il *De inceptio Ordinis beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo* aggiunge: «Dopo l'Incarnazione di Cristo, i loro successori costruirono in quel luogo, presso la fonte di Elia, una chiesa in onore della Beata Vergine Maria». Le Costituzioni di Barcellona del 1324 precisano: «Dopo qualche tempo, Alberto, patriarca della Chiesa di Gerusalemme, radunò i fratelli dispersi in una sola comunità e ordinò che vivessero per sempre sotto l'obbedienza di uno di loro» (*ibid.*, pp. 36-41).

⁴ *Expositio paraenetica in Regulam Fratrum Beatissimae Virginis Dei Genitricis Mariae de monte Carmeli*, in *Speculum Carmelitanum*, Antuerpiae 1680, I, 2614-2800. Di quest'opera esiste una traduzione francese (*Vie du bienheureux Jean Soreth et Expositions ou exhortations sur la Règle des Frères de la B.se Vierge Marie du Mont-Carmel*, Imprimerie des Malmaisons, Paris 1901).

⁵ San Basilio è l'autore delle regole monastiche d'Oriente. A suo riguardo, Giovanni Soreth dice: «Basilio scrisse una regola di vita monastica e l'inviò ai suoi fratelli, gli eremiti del Monte Carmelo, i quali si sforzarono di osservarla seguendo le tracce di Elia e d'Eliseo». Ecco come un'ispirazione «carmelitana» sarebbe alla base di tutta la tradizione monastica an-

ca di questi due eminenti "Carmelitani", «il Padre dei monaci del Carmelo era un uomo di ammirabile virtù, di nome Giovanni, che esortava con sollecitudine gli altri eremiti di questa montagna a raggiungere la perfezione della vita istituita da Elia. A motivo della sua santità fu elevato al patriarcato di Gerusalemme, e di lui è detto: *A Gerusalemme, dopo Cirillo, Giovanni ristabilì la cattedra apostolica* [Hist. Eccl. IX, 2]. Vedendo che a causa delle obbligazioni del suo ministero non poteva prolungare il suo soggiorno sul Monte Carmelo, scrisse a Caprasio un libro sull'istituzione primitiva di questa Religione, nel quale espose in forma breve e limpida la dignità dei suoi fondatori, le gesta degli uomini perfetti che l'avevano professata, la bellezza del loro genere di vita, affinché i loro successori li imitassero con tutto il loro cuore, e raccomandò loro di osservare la regola del beato Basilio»⁶.

Su invito degli eremiti del Carmelo, il successore del patriarca di Gerusalemme Giovanni XLIV, Alberto di Vercelli, avrebbe redatto verso il 1210 una nuova versione di quest'insegnamento spirituale, dandogli una forma più giuridica per risolvere alcune ambiguità a proposito dell'osservanza dell'antica regola di san Basilio⁷. L'attuale *Regola* dell'Ordine del Carmelo sa-

tica! Sull'ispirazione «orientale» della regola carmelitana, cf. J. Baudry, *Origines orientales du Carmel? Le mythe et l'histoire*, in «Carmel» 1979-4, pp. 327-344; Soeur Eliane (Poirot), *La Règle du Carmel et la tradition monastique orientale*, *ibid.*, pp. 354-372; J. Sleiman, «Parti da qui, dirigiti verso l'oriente» (1 Re 17,4. Riflessioni orientali sulla Regola del Carmelo, in: *La Regola del Carmelo. Nuovi orizzonti*, Roma 2000, pp. 93-110).

⁶ *Speculum Carmelitanum*, I, 2623.

⁷ Cf. Filippo Ribot, *Libri decem de Institutione et processu Ordinis Prophetici Eliani, Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmeli, et de peculiaribus gestis Religiosorum Carmelitarum*, VIII,4: «Dominus Albertus nulla, aut pauca inserit, quae non essent jam per Johannem in libro suo de Institutione hujus Religionis Fratribus, vel verbis suasa, vel exemplis Sanctorum Patrum praecedentium esi monstrata. Verum ea quae Johannes in dicto libro suadendo in generali dixerat, Albertus amputando a fratribus scrupulum dubitationis, in Regula statuendo in speciali determinat. Haec ergo est causa propter quam post descriptionem institutionis hujus Religionis oportuit maxime etiam dictam Regulam scribere, ut scilicet omnia a Fratribus servanda quae in institutione fuerant in generali eis suasa, breviter statuerentur in speciali, et determinate perstringerentur in Regula». Tale spiegazione – attribuita allo stesso Filippo Ribot – è posta dopo la celebre *Lettera di Cirillo* (*Libri decem...*, VIII,1-3). In questa lettera, Cirillo di Costantinopoli, Priore del Monte Carmelo dopo Brocardo, s'indirizza a Eusebio, superiore dell'eremitaggio del Monte Nero, presso Antiochia di Siria, per istruirlo sull'evoluzione storica dell'Ordine dei Carmelitani e sulle sue diverse Regole. Secondo Cirillo, gli eremiti che vivevano al Carmelo non avevano una regola propria, ma seguivano gli esempi dei loro predecessori: Elia e i «Figli dei Profeti». Prima d'essere chiamato a divenire il quarantaquattresimo successore di san Giacomo sulla cattedra episcopale di Gerusalemme, Giovanni apparteneva al gruppo degli eremiti. Alla sua partenza, lasciò un grande vuoto tra i monaci che lo veneravano quale valente guida spirituale. Ecco perché Caprasio, un fratello del Carmelo, gli chiese di mettere per iscritto gli insegnamenti che egli aveva loro elargito durante il suo soggiorno fra di loro. È così che verso

rebbe il frutto di quest'opera d'adattamento. Nella monumentale edizione dello *Speculum carmelitanum*, pubblicato ad Anversa nel 1680 a cura del P. Daniele della Vergine Maria, nel bel mezzo della polemica con i Bollandisti, si propone una collazione abbastanza dettagliata tra i due testi (tomo I, n. 419), sulla base di quest'affermazione capitale: «Il libro dell'*Institutio primorum monachorum* è stato custodito durante otto secoli nell'Ordine del Carmelo in qualità di Regola; è da questo libro che la Regola moderna è stata tratta» (*Ibid.*, 417). Quest'espressione ci illumina abbastanza chiaramente sull'importanza dell'*Institutio* e sul rispetto di cui essa ha goduto nell'Ordine.

In realtà, il testo di Giovanni XLIV che noi chiamiamo *Institutio primorum monachorum* costituisce soltanto il primo libro di un'opera più complessa, composta di dieci libri di otto capitoli ciascuno: *Libri decem de Institutione et processu Ordinis Prophetici Eliani, Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmeli, et de peculiaribus gestis Religiosorum Carmelitarum*, alla cui origine sarebbe un Carmelitano catalano, Filippo Ribot († 1391), «*Magister in sacra pagina, Priorque provincialis Provinciae Cathaloniae*». Nel prologo egli si presenta non tanto come il vero autore dell'opera, ma come il redattore degli scritti di quattro autori antichi: Guglielmo di Sanvico, Siberto di Beka, Giovanni XLIV vescovo di Gerusalemme e Cirillo l'eremita. Per quanto concerne i primi due, vi sono tracce storiche della loro esistenza, mentre molti dubbi sussistono per gli altri. La conclusione degli studi storici è che il ruolo svolto dal Ribot nella genesi dell'opera, sia stato molto più importante di quanto egli non sia disposto a riconoscere⁸. Il P. Geagea non esita ad affermare: «L'autore della collezione – tolto il primo libro – è il carmelitano provinciale di Catalogna, Filippo Ribot. Adottando egli una finzione letteraria – riscontrabile, com'è noto, nella produzione patristica e perfino biblica – nell'intento di garantire autorità e credito alla sua opera, sfrutta a suo prestigio il nome di quattro personaggi, più o meno reali, più o meno individuabili»⁹.

il 412, Giovanni redasse l'*Institutio primorum monachorum* sotto forma di una lettera indirizzata a Caprasio. Sempre secondo la *Lettera di Cirillo*, al tempo delle crociate ci furono dei pellegrini latini che, dopo essere stati affascinati dall'esempio dei monaci greci del Monte Carmelo, decisero di unirsi a loro. Poiché la Regola di Giovanni era redatta in greco, Aymerico di Malifaya (o Malefaida), patriarca di Antiochia e Legato Pontificio, fece tradurre l'*Institutio* in latino, per permettere ai nuovi monaci di familiarizzarsi con la vocazione eremitica e profetica del Carmelo.

⁸ «Fui autem in his maxime directus per quatuor praecedentes Patres hujus Religionis, quibus fuit curae, de ea diligenter scribere (...) De meo autem modicum in hoc opere inserui» (Prologo).

⁹ N. Geagea, *Maria madre e decoro del Carmelo. La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia*, Institutum Historicum Teresianum, Studia 4, Roma 1988, p. 130.

Secondo le dichiarazioni di Ribot (X,5), l'opera è stata composta nel 1370, ma il P. Hendriks fa notare che «essa è apparsa soltanto dieci o vent'anni più tardi, poiché né Bernardo Oller, catalano come Ribot, né Giovanni Grossi al principio del suo ufficio di Generale, conoscono quest'opera, e nel 1420 essa non è conosciuta in Inghilterra se non per sentito dire: il provinciale Thomas Waldensis ne chiede una copia al Generale Grossi»¹⁰.

Nelle biblioteche europee sono conservati numerosi manoscritti della fine del XIV e del XV secolo, tra i quali si distingue il ms. 779 della Biblioteca dell'Arsenale di Parigi. Negli archivi dei Carmelitani Calzati di Roma è conservato il celebre *codex Abulensis*¹¹ della metà del XV secolo in cui si trovano, tra le numerose opere e opuscoli, i *Libri decem* di Ribot con una traduzione in castigliano. Tale codice si trovava un tempo nella biblioteca del monastero dell'Incarnazione ad Avila, ove Teresa di Gesù dimorò per oltre venticinque anni prima di fondare il monastero San Giuseppe nel 1562. Le allusioni della Santa alla vita degli antichi Padri del Carmelo¹² trovano forse la loro fonte d'ispirazione diretta o indiretta nelle pagine suggestive dell'*Institutio*, che Teresa potrebbe aver letto in lingua volgare in questo codice¹³.

¹⁰ R. Hendriks, *La succession héréditaire*, p. 69. Il P. Geagea, dato che Ribot si presenta quale «Provinciale di Catalogna», fa notare che «soltanto nel 1385 troviamo che il Capitolo generale, tenuto allora a Bamberg, lo elegge superiore provinciale. (...) Ciò supposto, occorre ritenere che la composizione, o per lo meno, la divulgazione dell'opera di Ribot sia posteriore al 1385» (*Maria madre e decoro del Carmelo*, p. 252).

¹¹ Si può leggere una descrizione analitica del codice in Graziano di santa Teresa, *Il Codice di Avila*, in «Ephemerides Carmeliticæ», 1958, fasc. 2, pp. 442-452.

¹² *Cammino di perfezione*, 2,7; 4,4; 11,4; *Castello interiore* V,1,2.

¹³ «Abbiamo dunque delle ragioni sufficienti per ritenere che l'ideologia primitiva del Carmelo, conosciuta tramite la lettura di un "libro sulle origini dell'Ordine", sia stato l'oggetto principale del dialogo svoltosi nella cella di doña Teresa de Ahumada nel mese di settembre 1560, da cui scaturì il progetto della fondazione del primo monastero riformato» (O. Steggink, *Élie dans la tradition du Carmel thérésien primitif*, p. 77). Per quanto riguarda Giovanni della Croce, «i biografi e i commentatori delle sue opere sono persuasi che il Dottore mistico ha conosciuto il libro dell'*Institutio*, benché non siano in grado di esibire delle prove convincenti. Il P. Jeronimo de San José colloca questo libro fra i trattati spirituali che il Santo ha letto prima di abbracciare la Riforma. Il P. Crisogono de Jesús Sacramentado rileva una sintonia dottrinale dell'*Institutio* con l'autore delle *Notti*. Il Padre Bruno de Jésus-Marie et il Padre François de Sainte Marie condividono la medesima opinione (...) D'altronde, gli autori non mancano di segnalare una stretta dipendenza fra la dottrina di san Giovanni della Croce e quella dell'*Institutio*. (...) Ma benché non si riscontrino citazioni dirette dell'*Institutio* né negli scritti di san Giovanni della Croce, né in quelli di santa Teresa, ci si può fondare non soltanto su qualche allusione, ma su precisi dati storici che permettono di giustificare il fatto che entrambi hanno conosciuto la dottrina spirituale della *magna charta* del Carmelo, e perfino che questa tradizione eremitico-contemplativa elianica ha ispirato direttamente l'orientamento spirituale della Riforma teresiana» (*Ibid.*, pp. 76-77).

In ogni caso, se la discussione a proposito della datazione dell'opera completa di Ribot resta aperta, tutti gli autori sono d'accordo per riconoscere uno statuto diverso al primo libro, «un piccolo trattato completo in se stesso, trattato che viene designato talvolta col nome di *Parte ascetica della Regola di Giovanni XLIV*»¹⁴. Nella prima edizione a stampa dell'opera di Ribot¹⁵, alla fine dell'ottavo capitolo (f. 7r) si legge un *colophon* – presumibilmente autentico, ma scomparso per qualche ragione dalle edizioni successive – che lascia intendere che l'opera si concludeva a quel punto¹⁶. I nove libri seguenti hanno infatti un carattere completamente differente, in quanto l'insegnamento spirituale e mistico, di forte ispirazione scritturistica, si muta in un'esposizione piuttosto narrativa e apologetica della storia dell'Ordine, ove si mescolano dati storici e tradizioni leggendarie.

Queste ragioni hanno portato gli studiosi ad ipotizzare per questa prima parte una paternità diversa da quella di Filippo Ribot, anche se oggi è impossibile accogliere come indiscutibile la datazione tradizionale del V secolo e l'attribuzione al vescovo Giovanni. Ecco come il P. Mario Caprioli presenta sinteticamente i risultati del dibattito recente attorno all'origine dell'*Institutio*: «La *Formazione dei primi monaci* sarebbe stata scritta in greco. Ma poiché nel secolo XII gli eremiti non capivano tale lingua, Aymerico di Malefaida, patriarca di Antiochia di Siria e poi di Gerusalemme

¹⁴ G. Wessels, *Pars ascetica Regule Johannis 44*, in «*Analecta Ord. Carm.*» 1914-1916, pp. 346-367 (cit. in J. Baudry, *L'imitation d'Élie au Livre premier de l'Institution des premiers moines*, in «*Carmel*» 1995/2 – n. 76, p. 41).

¹⁵ *Speculum fratrum ordinis carmelitarum*, Venezia 1507. Quest'edizione ebbe una diffusione notevole: «A partire dal 1507, lo *Speculum* diventa in Spagna il veicolo principale delle tradizioni spirituali dell'Ordine. È il libro preferito per la formazione carmelitana. Abbiamo potuto trovare in varie biblioteche pubbliche degli esemplari dello *Speculum* provenienti da antichi conventi. Un dettaglio significativo di questa diffusione dello *Speculum* in Spagna ci è fornito dal Padre Graciàn Dantisco, il futuro Padre Girolamo Graciàn della Madre di Dio [diverrà il primo Provinciale degli Scalzi dopo la separazione dall'Ordine antico]. Dopo la sua ordinazione sacerdotale, il Maestro Graciàn viene incaricato dell'assistenza spirituale delle Carmelitane di Alcalà de Henares. Sente allora il bisogno di informarsi sulla storia e lo spirito dell'Ordine del Carmelo. «Così, un bel giorno, si recò al Carmelo e chiese a fra Hernando Suarez (...) un libro qualsiasi sulla storia dell'Ordine, se ce n'era qualcuno». E «gli fu dato, con sua grande soddisfazione, lo *Speculum ordinis*» (*Autobiografia del Padre Graciàn della Madre di Dio*). Si tratta di una circostanza interessante: innanzi tutto, in un convento fondato soltanto da pochi anni – quello di Alcalà fu eretto nel 1567 e il Padre Graciàn parla degli anni 1571-1572 – si possedeva lo *Speculum ordinis* del 1507; inoltre, quando il Padre Graciàn chiese un libro sull'Ordine, gli fu dato precisamente lo *Speculum*» (O. Steggink, *Élie dans la tradition du Carmel thérésien primitif*, p. 76).

¹⁶ «Qui si conclude l'*institutio*, ossia la forma per giungere alla perfezione profetica e al fine della vita monastica eremitica, che Dio affidò al profeta Elia affinché l'osservasse, e che è stata commentata e spiegata dal monsignor Giovanni, vescovo di Gerusalemme, con l'ausilio di parole tratte dall'antica e dalla nuova Legge».

dal 1153 al 1159, amico della comunità eremitica del Carmelo, la tradusse in latino. Favorevoli a questa ipotesi sono gli antichi scrittori carmelitani: Guglielmo di Sanvico, Siberto di Beka, Giovanni Bacone e altri. I moderni non accettano questa opinione, perché storicamente non sufficientemente dimostrabile, e cercano altre risposte. Per alcuni l'autore è lo stesso Aymerico di Malefaida, il quale, servendosi delle antiche tradizioni degli eremiti o di codici greci, redasse una legislazione o norma di vita. Altri ritengono che l'autore non sia Aymerico, ma un monaco latino del Carmelo che la compose al tempo di Aymerico, basandosi su tradizioni orali. Altri invece negano ogni valore alla documentazione antica, sostenendo che si tratta di una contraffazione posteriore fatta a scopo apologetico, e che la sua data di composizione non va oltre il secolo XIV o la fine del secolo XIII. Nel 1370 il p. Filippo Riboti, provinciale dei carmelitani di Catalogna, diede pubblicità a quest'opera inserendola nella sua collezione *Libri decem de institutione et peculiaribus gestis religiosorum Carmelitarum*¹⁷.

Insomma, nessuno ha finora potuto offrire una risposta definitiva all'enigma dell'origine di questo testo, in cui s'intrecciano sapienza monastica egiziana, metodi esegetici patristici e medioevali, nonché una capacità assolutamente unica di sviluppare una pedagogia completa della vocazione all'esperienza mistica a partire dalla tipologia elianica. Neppure la difficile questione del rapporto tra l'*Institutio* e la *Regola* albertina ha ancora trovato una soluzione soddisfacente.

A nostro parere, vi sono tuttavia alcuni indizi filologici che dovrebbero essere presi in esame nel caso di un'ulteriore indagine: innanzitutto, ci sembra abbastanza palese l'origine latina del testo, dato che questi utilizza sistematicamente la *Vulgata* e ama proporre le sue riflessioni a partire da assonanze che hanno senso soltanto in latino (es. *Cherit/caritas*; *pul-li/discipuli*). Per questi motivi escluderemmo un originale greco del libro. Inoltre, per quanto riguarda l'interpretazione allegorica dei *corvi* nel cap. VIII, l'*Institutio* si distacca dall'insieme dell'esegesi patristica latina e greca, che vede in questi uccelli un simbolo negativo di peccato e di cattive-

¹⁷ In D. Cumer (a cura di), *Primi scritti carmelitani (La regola del Carmelo, La Freccia di fuoco, La Formazione dei monaci)*, Città Nuova Editrice - Edizioni O.C.D., Roma 1986, pp. 110-111. La traduzione dell'*Institutio* è di P. Graziano Pesenti. Segnaliamo una precedente traduzione, a cura di Fr. Vincenzo della Croce, apparsa nella rivista *Vita Carmelitana* (Casa Generalizia dei Carmelitani Scalzi), n. 8, novembre 1946, pp. 66-95. È da poco stata pubblicata l'italiana integrale dei *Decem libri...* di Filippo Ribot, *Istituzione e gesta dei primi monaci*, a cura di Edmondo Coccia, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2002. Ricordiamo che il P. Paul Chandler, O.Carm., da diversi anni sta curando un'edizione critica della compilazione ribotiana, basata su tutti i manoscritti disponibili.

ria (seppur domata e messa da Dio al servizio del Profeta)¹⁸, e trova un alleato nell'insieme dei *Bestiari* medievali risalenti ai secoli XII-XIII: è forse in quest'epoca che dobbiamo cercare la redazione dell'*Institutio*, nonostante l'utilizzazione di linguaggio, strutture e schemi mutuati dall'antico monachesimo? In questo senso, potremmo spiegare i numerosi punti di contatto (talvolta letterali) dell'*Institutio* con le opere di Giovanni Cassiano come l'espressione di un'originale rilettura teologica dell'ideale monastico, frutto della nuova esperienza eremitica nata sul Monte Carmelo, che sentiva tuttavia il bisogno di edificare il suo nuovo edificio su delle fondamenta solide e universalmente condivise¹⁹.

Se, al di là del dibattito contemporaneo, cerchiamo di comprendere il senso dei dati storici tradizionali, constatiamo che l'attribuzione dell'*Institutio* a Giovanni XLIV, successore di Cirillo e contemporaneo di san Girolamo²⁰, garantisce una continuità non soltanto ideale tra gli eremiti latini del dodicesimo secolo e i loro antichi predecessori «greci». La preoccupazione di ricostruire una successione, non soltanto spirituale ma anche storica, che faccia risalire l'origine dell'Ordine Carmelitano al profeta Elia in persona, passando per gli eremiti greci del Carmelo e – ancor prima – per i monaci ebrei (Esseni), risulta dall'incontro di due finalità convergenti. In effetti, gli eremiti del Monte Carmelo sono costretti a lasciare la Terra Santa verso il 1235 o 1238²¹ a causa delle persecuzioni dei Saraceni che l'hanno riconquistata ai Crociati²². L'Occidente cristiano conosce allora la fiori-

¹⁸ Cf. Soeur Éliane Poirot, *Élie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*, Abbaye de Bellefontaine 1995, pp. 156-160.

¹⁹ Differente è la proposta del P. Baudry: «Si ha l'impressione che qui non si tratti di un gruppo particolare d'eremiti, bensì dell'insieme dei monaci e degli eremiti che, fin dalle origini del monachesimo nel IV secolo, considerano il profeta Elia come loro capo e loro modello. (...) Quest'impressione si conferma man mano che si procede nella lettura del piccolo trattato. (...) Notiamo in particolare l'utilizzo del termine "monaco" che ritorna abbastanza spesso a fianco del termine "eremita". (...) Sembra chiaramente che l'autore abbia voluto esprimere il suo pensiero sulla ricerca della perfezione eremitica in generale» (J. Baudry, *L'imitation d'Élie au Livre premier*, p. 47).

²⁰ J. Baudry, *Origines orientales du Carmel ? Le mythe et l'histoire*, p. 334.

²¹ La fondazione di un convento a Valenciennes risale al 1235: è il primo sito in Europa occupato dagli eremiti provenienti dal Carmelo. Nel 1238, in seguito all'avanzata dei Saraceni e ai massacri da essi perpetrati, un Capitolo tenuto sul Carmelo accorda agli eremiti il permesso di fondare altri monasteri nei rispettivi luoghi d'origine. È l'inizio di un esodo vero e proprio. Cf. Bruno de Jesus-Marie, *Traversées historiques, Rythme providentiel*, in: *Études Carmélitaines*, «La vie carmélitaine», v. I (1935), pp. 7-8.

²² Questo passaggio dalla Palestina in Europa è l'oggetto di un altro documento inserito da Ribot nel libro IX dei *Libri decem...*: si tratta della *Cronaca* di Guglielmo di Sanvico (traduzione francese: François de Sainte Marie, *Les plus vieux textes du Carmel*, Editions du Seuil, Paris 21945, pp. 183-216). Guglielmo era fra gli eremiti che furono obbligati a lascia-

tura dei nuovi Ordini Mendicanti. Per gli ex-eremiti del Carmelo si pone ben presto il problema di custodire la propria identità: verso l'interno si presenta l'urgenza di approfondire la propria specificità in una condizione di allontanamento dai luoghi santi delle origini; verso l'esterno, la necessità di dimostrare l'antichità dell'Ordine per sfuggire alla minaccia di soppressione cui erano sottoposte le nuove fondazioni religiose. Come la *Rubrica prima* del 1281 lascia intuire, i Carmelitani giunti in Europa sentirono per questo motivo il bisogno di rendere ragione del loro legame col profeta Elia, che acquistò la statura di un vero Fondatore. I Carmelitani dichiararono di godere di una relazione filiale particolare col Profeta, mai interrotta nel corso dei secoli, proprio nel momento in cui il mutato panorama della vita religiosa in Occidente spingeva all'oblio delle antiche tradizioni che riconoscevano in Elia il «padre di tutti i monaci»²³.

Se tale è il retroterra del ricco «leggendario carmelitano», dobbiamo però dire che l'*Institutio* non si affanna a ricostruire gli anelli di una successione elianica diretta e documentata. Nonostante un breve accenno polemico che si potrebbe riconoscere nel primo capitolo²⁴, l'*Institutio* appare decisamente orientata ad una riflessione positiva, nutrita dalle inesauribili sorgenti della Scrittura e della tradizione monastica, sull'ideale contemplativo della vita «monastico-eremitico-profetica». Ciò le ha permesso di aggirare le secche di una discussione ormai esaurita, e di conservare un'autentica giovinezza spirituale. Dopo aver contribuito alla formazione di innumerevoli generazioni di «figli di Elia», l'*Institutio primorum mona-*

re la Palestina sotto la spinta dei Saraceni. La presenza degli eremiti sul Carmelo si estingue nel 1291, quando la regione è annessa definitivamente al regno musulmano (cf. D. Cumer, *Primi scritti carmelitani*, p. 34).

²³ Si dovrebbero riesaminare da questo punto di vista i termini della polemica che nella seconda metà del XVII secolo oppose i Carmelitani (soprattutto Calzati) al gruppo degli studiosi gesuiti Bollandisti, guidati dal P. Daniel Papebroch, che con la pubblicazione degli *Acta Sanctorum* avevano fatto vacillare le certezze secolari a proposito delle origini dell'Ordine. La reazione fu virulenta, e fu all'origine di una serie di pubblicazioni in cui i Carmelitani difesero ad oltranza la successione elianica. Sarebbe interessante chiedersi perché essi rifiutarono come insufficiente la formula di compromesso proposta di Papebroch, che concedeva al Carmelo di conservare il titolo di «Padre» per il profeta Elia, a condizione di rinunciare ad ogni pretesa «storica». Evidentemente si trattava del confronto fra due prospettive opposte sulla «storia», che il duro conflitto non permise di cogliere nelle sue profonde implicazioni filosofiche ed ermeneutiche. La versione dei Gesuiti sulla vicenda può essere letta in: H. Delehaye, *L'œuvre des Bollandistes à travers trois siècles (1615-1915)*, Bruxelles 1959, pp. 90-114.

²⁴ «Da tutto ciò potrai apprendere con quanta autorità dei santi più eminenti venga confermato il carattere sacro della nostra vita, e con quanta sicurezza di spirito – seguendo la forma di questo modo di vivere – non basandoci su novità presunte né su favole prive di senso, ma piuttosto sui primi modelli approvati di ogni vita monastica...».

chorum appare ai nostri occhi dotata della stessa forza e autorevolezza che nel XVI secolo spinse Teresa di Gesù e le sue compagne a una nuova avventura spirituale: «*Ahora comenzamos, y procuren ir comenzando siempre, de bien en mejor*»²⁵.

²⁵ *Fondazioni*, 29,32.

Stefano Conotter ocd

L'Institutio primorum monachorum e l'intelligenza spirituale della Scrittura

In questo lavoro vorremmo comprendere qual è il tipo di esegesi sviluppata nell'*Institutio primorum monachorum*. Nel suo modo di citare e di interpretare la Scrittura, infatti, l'*Institutio* rivela una grandissima libertà. È quindi legittimo chiedersi quali sono i criteri che guidano l'interpretazione biblica del nostro autore.

Appare ovvio che si tratta di una esegesi spirituale, come l'autore afferma *ex professo* nel secondo capitolo: «Questi preliminari e salutari comandi, all'adempimento dei quali lo Spirito Santo esortò Elia... devono essere meditati parola per parola – *non solo dal punto di vista storico, ma soprattutto mistico* – da noi, Monaci Eremiti». Questo passaggio richiama il fatto dell'ispirazione della Scrittura da parte dello Spirito Santo e la presenza in essa di due sensi: un senso storico (letterale) e un senso mistico (spirituale).

Quale che sia l'epoca esatta in cui l'*Institutio* è stata scritta, la dottrina dei sensi della Scrittura era già ben consolidata e affinata da una pratica plurisecolare. Che l'Antico Testamento trovi il suo compimento nel Nuovo e che Cristo sia il centro di tutta la Scrittura e di tutta la storia della salvezza, è un dato acquisito fin dalle origini del cristianesimo. Che le prescrizioni dell'antica Alleanza trovino il loro compimento nel comandamento dell'amore, proclamato e realizzato da Cristo, è ciò che sta alla base del senso morale dell'interpretazione biblica. Che la Gerusalemme terrestre non sia altro che la prefigurazione della Gerusalemme celeste, ciò è lo svolgimento del senso spirituale della Scrittura verso la speranza del pieno compimento delle divine promesse. Gli autori del Medioevo non fanno altro che applicare e sviluppare questa dottrina che hanno ricevuto dai Padri della Chiesa.

L'*Institutio* si inserisce in questa tradizione e, in particolare, in quello sviluppo proprio dell'esegesi monastica. Questa si caratterizza soprattutto

to per una grande continuità con l'esegesi patristica e per la predominanza del senso tropologico sugli altri sensi, elementi che ritroviamo anche nel nostro testo.

Parlando dell'antica Scuola carmelitana, e in particolare del testo dell'*Institutio*, padre De Lubac scrive nella sua opera sull'esegesi medievale: «Un tale tipo di esegesi suppone evidentemente tutto il lavoro dei secoli precedenti. Essa ne vive segretamente. Si tratta di una tropologia mistica, fondata su tutta l'allegoria dottrinale, che può ormai, abitualmente, rimanere implicita... I suoi autori si indirizzano... a dei "religiosi claustrali", per i quali è costante l'intimo riferimento al Mistero di Cristo»¹.

Questo giudizio ci servirà da punto di partenza per cogliere l'esegesi sviluppata nel nostro testo. In particolare cercheremo di rispondere alle seguenti domande:

- Quali indizi mostrano che l'*Institutio* non sviluppa una esegesi allegorica di tipo dottrinale?
- Da cosa si rileva che l'*Institutio* suppone il lavoro anteriore dell'allegoria dottrinale?
- Perché l'esegesi dell'*Institutio* è una tropologia mistica?
- Si può distinguere nell'*Institutio* la presenza dell'anagogia spirituale?

Quest'ultima domanda si colloca nel prolungamento delle osservazioni di De Lubac. La questione sarà preceduta da una riflessione sottolinea il passaggio fra la tropologia e l'anagogia, così come si presenta nel nostro testo.

1. *L'Institutio oltre una esegesi allegorica di tipo dottrinale*

L'allegoria è il primo senso spirituale della Scrittura: l'antica Alleanza trova il suo compimento in Cristo nel quale si realizza la nuova Alleanza. Da una parte, l'Antico Testamento è necessario per comprendere il mistero di Cristo, per riconoscere il Nuovo Testamento come compimento delle promesse divine. D'altra parte, Cristo è già nascosto nell'antica Alleanza. È lo Spirito di Cristo, morto e risorto, che ha ispirato la storia d'Israele e la sua scrittura. L'allegoria quindi è caratterizzata dalla dialettica lettera-spirito come rapporto fra promessa e compimento, tra prefigurazione e realtà; dialettica che trova la sua forma originale nel rapporto tra Antico e Nuovo Testamento. È caratterizzata anche dalla centralità di Cristo e del suo Mistero pasquale.

¹ H. De Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Écriture*, t. 4, 1993, p. 500.

La prima cosa che notiamo nell'*Institutio* è una grande continuità fra antica e nuova Alleanza. Il testo parla indifferentemente di «ogni Monaco Eremita tanto nell'antica che nella nuova legge» (cap. 2); oppure «incominceremo dicendo... in quale maniera gli antichi seguaci del nostro modo di vivere abbiano compreso tutte queste cose ... sia nell'antica che nella nuova legge» (cap. 1). Si direbbe persino che gli esempi dell'antica legge abbiano più importanza di quelli della nuova, in particolare il profeta Elia che occupa il primo piano della scena.

Inoltre, le citazioni dell'Antico Testamento si concatenano con quelle del Nuovo senza soluzione di continuità. Il rapporto promessa-compimento non risalta per niente nella relazione fra i due Testamenti così come sono citati nell'*Institutio*.

Se il senso dell'allegoria dottrinale è caratterizzato anche dalla centralità di Cristo nell'interpretazione della Scrittura, nel nostro testo il Signore Gesù non occupa apparentemente un posto di primo piano. La sua presenza nel testo è del tutto discreta. Di primo acchito non si impone come la chiave di volta verso cui converge l'interpretazione della Scrittura.

Aggiungiamo, da ultimo, che lo scopo evidente del testo non è quello di suscitare la fede o di approfondirne qualche aspetto in maniera catechetica. Si tratta piuttosto di uno intento pratico, che riguarda una forma di vita.

Tutti questi indizi ci fanno concludere che l'esegesi dell'*Institutio* non è centrata sull'allegoria dottrinale.

2. L'esegesi dell'*Institutio* e la ricerca anteriore dell'allegoria dottrinale

Se l'interpretazione della Scrittura presente nel nostro testo non è una allegoria dottrinale, De Lubac afferma però che questo tipo di esegesi è supposto. Vogliamo perciò rilevare in quale senso l'*Institutio* «viva segretamente» del lavoro dei secoli precedenti e si fondi «su tutta l'allegoria dottrinale».

Prima di tutto, la grande continuità che abbiamo osservato fra l'Antico e il Nuovo Testamento è essa stessa il frutto evidente del lavoro dell'allegoria. Se si può passare con facilità dall'uno all'altro Testamento, «è perché sul loro rapporto reciproco si avevano delle idee precise e feconde»². L'allegoria permette di riconoscere nella storia d'Israele, la storia della Chiesa di Cristo, di cui Israele era già l'inizio e la prefigurazione. Se i santi modelli dell'antica legge possono essere nominati con quelli della nuo-

² J. Leclercq, *L'amour de lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, p. 80.

va senza alcuna differenza sostanziale, è perché appartengono alla stessa storia di salvezza, ispirata dall'unico Spirito di Cristo.

Detto questo, bisogna osservare che la maniera di citare e di interpretare l'uno e l'altro Testamento presenta alcune differenze. Solamente i passi dell'Antico Testamento sono interpretati «parola per parola». Si tratta soprattutto di tre citazioni, di cui la più importante è certamente il testo chiave che riguarda il profeta Elia (1Re 17,2-4). Gli altri sono dei commenti «parola per parola» di un brano del libro di Giobbe (Gb 22,23-26) e del Salmo 63 [62],2-3. Quest'ultimo interessante anche perché è citato due volte: la prima, al capitolo secondo, è interpretato parola per parola, come complemento alla spiegazione di 1Re 17,2-4; la seconda volta è presente nel capitolo ottavo, senza interpretazione spirituale, nel suo senso naturale di preghiera supplicante. Invece nessun passo del Nuovo Testamento è interpretato in maniera spirituale parola per parola. Qui il Mistero non è più nascosto sotto il velo della lettera da comprendere spiritualmente, perché ormai la realtà prende il posto della figura.

Abbiamo detto che il posto occupato da Cristo nell'*Institutio* è molto discreto, almeno a prima vista. A uno sguardo più attento appare però una presenza ben definita. Lo si vede, in particolare, dai brani cui il Signore Gesù è citato espressamente. Nel primo capitolo il profeta Elia è situato cronologicamente nella storia del popolo di Israele, attraverso il riferimento al re Acaz. Ma la cronologia di questa storia è a sua volta determinata dal rapporto con «la venuta di Cristo nella carne». Il profeta è quindi chiaramente situato «prima dell'incarnazione del Signore Gesù» (cap. 2).

La seconda menzione del Signore Gesù nell'*Institutio* si trova al secondo capitolo ed è anch'essa significativa. Il testo spiega in che cosa consista il secondo fine della vita monastica che è la «conoscenza sperimentale della forza divina e della gloria celeste, secondo ciò che il Signore dice: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e gli manifesterò me stesso* (Gv 14,21)». La stessa citazione, attribuita espressamente al «Signore»³, ritorna al settimo capitolo, sempre in relazione alla «chiara conoscenza di Dio». La centralità di Cristo nello scopo della vita monastica diventa qui evidente: «la forza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste» si comunicano all'anima come manifestazione di Gesù Cristo unico mediatore e immagine del Dio invisibile.

È tuttavia nel capitolo quarto che Cristo occupa veramente il primo piano e in una maniera particolarmente personale. Qui non è il mistero del-

³ Evidentemente le citazioni di parole evangeliche di Gesù sono numerose nell'*Institutio*, ma solo in questi casi il testo le attribuisce espressamente al Signore.

l'Incarnazione o della Parusia che sta al centro, ma il Mistero pasquale. «*Dirigiti contro l'Oriente*» è qui spiegato come l'esortazione ad andare «contro l'originale concupiscenza della tua carne». È da notare che solo in questo capitolo Cristo parla in prima persona nel testo, come se fosse lui che sta spiegando al discepolo la forma della vita eremitica profetica: «Io dunque, signore dei profeti e maestro, *sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato, del Padre* (Gv 6,38) *divenendo obbediente a lui fino alla morte, e alla morte di croce* (Fil 2,8)... Se dunque vuoi venire dietro a me (Mt 16,24), contro l'Oriente, cioè contro l'originale concupiscenza della tua carne, considera quanto ti occorra caricarti della croce». È a questo punto che al monaco è offerto l'esempio dell'uomo inchiodato sulla croce. Il capitolo si conclude con una serie di citazioni paoline in cui il nome di Cristo appare per cinque volte in poche righe.

Con il tema dell'imitazione del Crocifisso ci troviamo già nel campo proprio al senso tropologico. Tuttavia bisogna sottolineare che questa tropologia è tutta radicata nel Mistero pasquale di Cristo, la cui centralità è precisamente frutto della lettura allegorica della Scrittura.

Questi elementi che abbiamo brevemente analizzato confermano la giustezza dell'affermazione di De Lubac secondo cui l'esegesi spirituale dell'*Institutio*, pur non essendo un'allegoria dottrinale, la suppone e ne vive segretamente.

3. *L'esegesi dell'Institutio come tropologia mistica*

Un'esegesi come quella dell'*Institutio*, dice ancora il padre De Lubac, «è una tropologia mistica». È vero, infatti, che un tratto caratteristico dell'esegesi medievale, e in primo luogo dell'esegesi monastica, è quello di dare ampio spazio al senso tropologico. «Avviene uno slittamento, che sopravvaluta la tropologia rispetto all'allegoria... Mentre l'intelligenza spirituale consisteva innanzitutto nel passaggio dall'Antico Testamento al Nuovo, cioè nell'accesso alla fede cristiana, adesso, in seno a una società credente ma nella quale la fede coesiste con dei costumi secolari, consisterà sempre più nell'illustrare la *conversio morum*, il passaggio dalla vita peccatrice alla vita virtuosa, dalla vita mediocre alla vita spirituale, o più precisamente, in molti casi, dal «secolo» alla «religione»; poi essa descriverà il progresso della vita monastica, e le tappe della contemplazione, percorse dal monaco fedele alla sua cella, scandiranno il progresso realizzato nella scienza delle Scritture»⁴.

⁴ H. De Lubac, *Esegesi medievale*, vol. 2, trad. G. Auletta, Jaca Book, Milano 1979, p. 221.

L'esegesi monastica non si limita a dare una grande importanza all'interpretazione morale in genere, ma «sviluppa più specificamente una tropologia particolare, legata alla vita del monaco»⁵. Succede spesso che i testi che si interpretavano tradizionalmente in riferimento alla Chiesa, sono ora compresi in relazione all'istituzione monastica. Per esempio, «Babilonia e Gerusalemme si oppongono ormai in un senso nuovo anche all'interno della cristianità: esse sono il secolo e il chiostro... Lasciare l'Egitto per la terra promessa significa ancora lasciare il mondo per la professione religiosa»⁶.

L'*Institutio* s'inserisce in questa esegesi definita anche tropologia monastica. L'intenzione dell'autore, espressa fin dal primo capitolo, va chiaramente in questa direzione. Ciò che vuole spiegare è la natura di una forma di vita, quella dei monaci eremiti, e le tappe di un itinerario ascetico che conduce alla realizzazione dello scopo della vita eremitica profetica. Appartiene proprio alla tropologia indicare il cammino per giungere alla perfezione spirituale. D'altronde si tratta di una forma di vita concreta che non può essere colta né spiegata se non a partire da una esperienza in atto. La conoscenza dei fondatori e della loro istituzione originale ha uno scopo essenzialmente pratico: «Non dimeno potrai con molta più efficacia obbedire alla disciplina di questa professione che hai abbracciato, ed essere incitato a praticarla più ardentemente, quanto più ti renderai conto della dignità dei suoi fondatori e conoscerai la primitiva *institutio* di tale Religione» (cap. 1).

Inoltre, se il versetto di 1Re 17,2-4 deve essere esaminato «non solo dal punto di vista storico, ma soprattutto mistico», è perché la forma di vita praticata dal profeta Elia è essa stessa ispirata dallo Spirito Santo: «... (Elia) scelse volontariamente di condurre la vita religiosa e profetica, che egli iniziò e istituì su ispirazione e mandato dello Spirito Santo» (cap. 2). Si tratta quindi di una lettura spirituale tropologica, e di una tropologia monastica, perché l'oggetto stesso dell'ispirazione è l'*institutio* della vita eremitica profetica.

Possiamo ora considerare il contenuto dell'*Institutio* e della forma di vita. La prima cosa da esaminare è la questione del duplice fine. Il primo scopo di questa vita consiste nell'offerta a Dio di un cuore puro ed è indicato nel comando: *Nasconditi nel torrente Carith*. Il secondo fine è contenuto nella promessa: *E lì berrai al torrente*. Se il primo fine è raggiunto grazie allo sforzo del monaco e all'esercizio delle virtù, con l'aiuto della grazia divina, il secondo è un puro dono di Dio. Nel rapporto fra questi due fini pos-

⁵ G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII-XIV siècle*, ed. du Cerf, Paris 1999, p. 85.

⁶ H. De Lubac, *Esegesi medievale*, vol. 2, p. 227.

siamo forse riconoscere il rapporto fra il senso tropologico e il senso anagogico. Di ciò parleremo in seguito. Per ora notiamo solo che il secondo fine è trattato esplicitamente solo nella seconda parte del settimo capitolo, mentre il resto dell'*Institutio* concerne la realizzazione del primo fine.

È interessante notare come il cammino che dal primo fine porta al secondo corrisponde anche ad un approfondimento della lettura spirituale. Questa progressione appare per esempio nell'interpretazione del torrente Carith. Al centro dell'itinerario proposto dall'*Institutio* si trova l'espressione: «*nasconditi nel torrente Carith*». Nel capitolo quinto, al terzo gradino, questo ordine è interpretato in un senso abbastanza letterale: il torrente Carith è un luogo ritirato, lontano dalle città. Nascondersi in Carith significa quindi ritirarsi nella solitudine. Carith è interpretato come «divisione», dalla radice ebraica *krt*, «tagliare», «dividere». Qui si tratta precisamente della separazione dalle folle attraverso la solitudine. Nel capitolo sesto, al quarto gradino, al senso di «divisione» si aggiunge la similitudine fra la traduzione latina *Carith* e la parola *caritas*. *Carith* significa allora la carità che separa, non più dalla folla, ma dal peccato. Dunque, una interpretazione nettamente più spirituale. Al capitolo settimo, si parla del compimento della promessa: *e lì berrai la torrente*, evidentemente il torrente Carith. Ma anche questo versetto è stranamente interpretato prima di tutto in un senso molto letterale. La prima spiegazione è che il monaco non deve bere vino, ma «per il sostentamento della tua vita corporale, tu berrai lì dal torrente *materiale*, cioè dell'acqua del torrente». Quindi l'autore, fedele al suo metodo esegetico, esaurito il senso più immediato, quello storico, offre l'interpretazione spirituale: «perché tu possa bere *spiritualmente* dal torrente, bisogna che tu sia previamente nascosto in *Carith*, cioè nella carità (...) allora lì berrai al torrente: poiché in questa unione così perfetta tra te e me, disseterò te e i tuoi compagni a quel torrente, a proposito del quale il Profeta dice, rivolgendosi a me: *tu li disseterai al torrente delle tue delizie* (Sal 36 [35], 9)». Da questo esempio si nota come il progresso nell'itinerario proposto, così come il passaggio dal primo al secondo fine, si accompagna con il passaggio da un'interpretazione più letterale della Scrittura a una più spirituale.

La distinzione fra il primo e il secondo fine non si fonda semplicemente sulla distinzione fra ciò che spetta alle sole forze dell'uomo che va verso Dio e ciò che è un puro dono di Dio che viene incontro all'uomo. La stessa parte ascetica (l'itinerario dei quattro gradini), che implica in maniera evidente la libera decisione della volontà umana, è totalmente immersa nella grazia divina. Il primo fine infatti «lo conseguiamo attraverso il nostro sforzo e l'esercizio delle virtù, con l'aiuto della grazia divina» (cap. 2). Vedremo ora come la sorgente di questa grazia divina sia il Mistero pasquale. Proprio per questo De Lubac parla di una tropologia mistica, cioè

di una tropologia fondata sul Mistero rivelato in Gesù Cristo. Per verificare questa affermazione vogliamo ora proporre una struttura interpretativa dei quattro gradini. Questa lettura non pretende di essere l'unica maniera di comprendere l'articolazione dei quattro gradini, ma ci sembra tuttavia che essa rispetti i dati presenti nel testo.

Già nel testo di 1Re 17,2-4 è possibile distinguere due movimenti che l'autore dell'*Institutio* sembra rispettare. Il primo movimento – corrispondente al primo e secondo gradino – si trova nella frase: *allontanati da qui e dirigiti contro Oriente*; il secondo movimento – terzo e quarto gradino – nell'espressione: *nasconditi nel torrente Carith, che è contro il Giordano*.

Consideriamo ora il primo movimento. *Allontanati da qui* è spiegato come la chiamata ad abbandonare le ricchezze caduche del mondo. Questo distacco deve realizzarsi non solo con lo spirito, ma anche con i fatti (*non solo animo... sed etiam opere*). Se la «forma di vita» è una realtà spirituale che non può ridursi ad una struttura esteriore, essa però implica una determinazione concreta che va considerata per nulla secondaria. Come abbiamo già notato, per il nostro autore ogni slancio verso l'interpretazione spirituale più profonda implica un solido appoggio in ciò che è più letterale e esteriore.

Questo primo gradino ha pure un legame profondo con la capacità di ascoltare e di mettere in pratica la Parola di Dio: «*La sazietà del ricco non lo lascia dormire* (Qo 5,11). Infatti, occupato nell'inutile amore delle ricchezze possedute... è incessantemente tormentato dall'assillo di continui affanni, che non gli permettono neppure di accedere al desiderio di adempiere la parola dei divini comandamenti che ha inteso. *Infatti, le preoccupazioni del mondo, l'inganno delle ricchezze e tutte le altre bramosie che s'insinuano, soffocano la parola, ed essa rimane senza frutto* (Mc 4,19)» (cap. 3).

Il secondo gradino (cap. 4) è l'approfondimento del primo. Innanzitutto nel senso letterale: *dirigiti contro Oriente* è la continuazione del movimento cominciato in *allontanati da qui*; poi, anche a un livello più interiore: il distacco dalla propria volontà, per «andare contro l'originale concupiscenza della carne»⁷, è un'interiorizzazione del distacco dalle ricchezze del

⁷ Normalmente «Oriente», anche per la Bibbia, ha un significato positivo, legato in particolare al sorgere del sole. Valga per tutti l'*Oriens ex alto* di Lc 1,78. Ma per il nostro autore *Oriente*, origine, rinvia all'inizio malato dell'uomo già segnato dal peccato *originale*. Da qui la sottolineatura della «concupiscenza originale della carne». Inoltre, la traduzione della *Vulgata* esprime l'idea del termine ebraico «di fronte» con il latino *contra*, che può significare «di fronte», ma anche «contro». L'autore sceglie quest'ultima possibilità per dare la sua lettura spirituale, preferendola al significato «di fronte» legato al senso geografico. La stessa osservazione vale anche per il *contra Iordanem* del capitolo sesto.

mondo. Abbiamo già visto che in questo quarto capitolo la presenza di Cristo è molto incisiva. Qui il movimento ascetico diventa espressamente sequela di Cristo: «Se dunque vuoi venire dietro a me contro Oriente...». Questa centralità cristologica è tutta segnata dal Mistero pasquale. Seguire Cristo significa assumere personalmente la forma del crocifisso. Il distacco dalla propria volontà e l'umile sottomissione al giudizio del superiore s'inscrivono all'interno dell'obbedienza di Cristo al Padre fino alla morte di croce: «... sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato, del Padre, divenuto obbediente fino alla morte, e alla morte di croce (Fil 2,8). Quindi, se qualcuno vuol venire dietro a me, rinneghi se stesso prenda ogni giorno la sua croce e mi segua (Mt 16,24)». La dimensione pasquale di questo movimento contro la concupiscenza originale della carne appare anche nell'insieme di citazioni paoline che concludono questo capitolo quarto: «Così, infatti, quelli che sono di Cristo hanno crocifisso la loro carne con i suoi vizi e le sue concupiscenze (Gal 5,24), portando sempre e dovunque nella loro carne la passione di Cristo, perché anche la vita di Cristo si manifesti nei loro corpi (2Cor 4,10)».

Passiamo ora al secondo movimento costituito dal terzo e dal quarto gradino: *nasconditi nel torrente Carith, che è contro il Giordano*. Abbiamo già notato che il terzo gradino offre l'interpretazione più letterale e esteriore dell'ordine dato ad Elia: è il consiglio della solitudine e del silenzio in un luogo appartato e lontano dalle città quale è geograficamente la regione del torrente Carith. Che questo gradino implichi uno sviluppo verso un'interiorizzazione è implicito nell'interpretazione data a Sir 7,7-8⁸, con la *quæstio* del doppio peccato: «Il Saggio dice appunto: non peccare in mezzo alla folla della città, non ti mescolare al popolo e non t'impigliare due volte nel peccato; infatti nemmeno restando solo tu resterai puro». La solitudine, dunque, preservava il monaco dal peccato solo a un livello superficiale, evitando le occasioni di cadere presenti nella città. Ma la completa prevenzione dal peccato accadrà quando questo sarà sradicato a un livello più profondo e interiore.

Come nel primo gradino, anche nel terzo (capitolo quinto) si riprende il tema dell'ascolto e della pratica della Parola di Dio, resa possibile qui dalla solitudine derivante dalla rinuncia al legame coniugale: «In verità le preoccupazioni di questo mondo e la vanità delle ricchezze soffocano la Parola di Dio (Mt 13,22), e in questo modo impediscono all'anima di amare

⁸ È soprattutto in un passaggio come questo che si nota l'importanza di fare riferimento al testo biblico usato dall'autore, cioè la *Vulgata*. La Bibbia della CEI traduce infatti: «Non offendere l'assemblea della città e non degradarti in mezzo al popolo. Non ti impigliare due volte nel peccato, perché neppure di uno resterai impunito». Seguendo questa traduzione l'interpretazione dell'*Institutio* non avrebbe alcun senso.

perfettamente Dio. Come attesta il Saggio, *coloro che lo amano custodiranno la sua parola* (Sir 2,18 *Vulg*); *chi invece è con la moglie, si preoccupa delle cose del mondo* (1Cor 7,33) e quindi è distolto dall'aderire perfettamente all'amore di Dio».

Il quarto gradino (capitolo sesto) approfondisce l'interpretazione spirituale del comando: *nasconditi nel torrente Carith*, cominciata nel capitolo precedente a proposito del terzo gradino. Qui il punto di partenza è l'opposizione fra il torrente Carith e il Giordano. Anzitutto si vuole giustificare, con argomenti attinti dalla natura e dalla Scrittura, «che in questo caso non è assurdo interpretare il Giordano⁹ come *peccato*»; segue poi l'interpretazione spirituale di *Carith*. Come nel capitolo precedente, *Carith* è tradotto come separazione, divisione. Ma mentre lì si trattava di una separazione più esteriore, quella dalla compagnia degli uomini nella solitudine del deserto, qui invece si comprende come distacco dal peccato: *Carith* è quella carità che sola può realizzare questa separazione profonda dell'uomo dal peccato. Di questo abbiamo già parlato. Ma ciò che è importante sottolineare adesso è che questa carità, che separa dal peccato, è un dono che nasce dal Mistero pasquale: «Quantunque l'uomo sia provvisto di tutti i beni... *se non ha la carità, non gli serve niente* (1Cor 13,1-3) e neppure *passa dalla morte del peccato alla vita* (1Gv 3,14)». Solo la carità frutto della Pasqua (passaggio) è capace di realizzare un distacco così radicale dal peccato che può essere definito come un passaggio dalla morte alla vita. Come la croce era al centro del terzo gradino, la carità del Risorto caratterizza questo quarto gradino¹⁰.

Vediamo quindi come questa parte ascetica è una tropologia mistica impregnata dal Mistero pasquale di Cristo, cioè fondata sull'allegoria. È per questo che il primo fine della vita monastica «lo conseguiamo attraverso il nostro sforzo e l'esercizio delle virtù, con l'aiuto della grazia divina» (cap. 2). Non siamo quindi in presenza di una concezione semi-pelagiana secondo la quale il primo fine spetterebbe allo sforzo morale dell'uomo mentre all'azione di Dio sarebbe riservato il raggiungimento del

⁹ Giordano viene dalla radice *yrd*, «discendere». La citazione di Dt 28,43 «*Discenderai, e sarai inferiore*» permette di legare la discesa alla trasgressione dei precetti di Dio e quindi al peccato.

¹⁰ Osserviamo come nel quarto e sesto capitolo le citazioni del NT sono molto più numerose di quelle dell'AT (cap. 4: 18 NT - 4 AT; cap. 6: 19 NT - 11 AT). Mentre in tutti gli altri capitoli c'è una proporzione sostanziale fra i due Testamenti. Questo osservazione statistica suggerisce – senza pretendere di affermare – che il passaggio fra il primo e il secondo gradino così come fra il terzo e il quarto, riprende in una certa maniera il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento, da ciò che è più esteriore a ciò che è più interiore.

secondo fine¹¹. Tutto il cammino è sostenuto dalla grazia di Dio in Gesù Cristo, morto e risorto per la nostra redenzione e santificazione: «come dice l'Apostolo: *Ora invece, liberati dal peccato e diventati servitori di Dio, avete il vostro frutto nella santificazione e la vostra meta è la vita eterna in Cristo Gesù, Signore nostro (Rm 6, 22-23)*».

Abbiamo così verificato, soprattutto attraverso l'analisi della struttura dei quattro gradini, la pertinenza dell'affermazione del padre De Lubac, secondo cui l'*Institutio* è sostanzialmente una tropologia mistica. Nella scia dell'autore di *Esegesi medievale* ci resta da verificare in che misura e in quale maniera l'esegesi dell'*Institutio* sia segnata anche dal senso anagogico. Prima però conviene soffermarsi su un tema che sembra fare da cerniera fra il senso tropologico e quello anagogico.

4. Dai consigli ai comandamenti, dal comandamento al consiglio

Il sesto e il settimo capitolo si occupano in modo speciale della carità, sebbene essa sia presente con accenti diversi. Mentre nel sesto si tratta dell'amore che cresce attraverso l'obbedienza ai comandamenti, nel settimo capitolo è richiesta la perfezione dell'amore attraverso la pratica dei consigli.

Nel capitolo sesto leggiamo: «Se in verità mi offri il tuo cuore con tanto amore... così da evitare e detestare interamente per amor mio ciò che non voglio e *ti proibisco*, per quanto sia difficile da evitare; se invece ciò che voglio e *ti prescrivo*, per quanto duro possa essere, tu lo osservi e lo adempi (tuttavia solo per amor mio), allora tu incominci ad amarmi in ogni momento con tutto il tuo cuore...».

Al capitolo settimo troviamo la stessa struttura ma completata dall'invito ad accogliere il «di più» dei consigli: «...evita non soltanto le cose che ti ho *proibito* e che ti separano totalmente dal mio amore...¹², ma *fuggi* anche le cose che ti trattengono dall'ardore del mio amore, come fanno le cose a proposito delle quali ti ho *dissuasato* più sopra...¹³. Ricerca invece con somma cu-

¹¹ «Si accusa a volte l'autore dell'*Istituzione dei primi monaci* di cedere alla tendenza semi-pelagiana. Darebbe l'impressione che la grazia della contemplazione mistica è conferita da Dio soltanto a colui che l'ha meritata attraverso i suoi sforzi virtuosi per tendere alla carità» (J. Baudry, *L'imitation d'Elie au Livre premier de l'Institution des premiers moines*, in «Carmel» 1995/2 - n° 76, p. 54).

¹² «Le concupiscenze della carne, che gli sono contrarie, e le immaginazioni impure».

¹³ Queste sono «cose che ti sono permesse e che da parte mia non sono né comandate né vietate, come: il matrimonio, i beni, gli affari del mondo e simili... Quando ne rimani coinvolto, anche se non estirpano completamente il tuo cuore dal mio amore, esse non ti permettono facilmente di pensare a me... e sottraggono il tuo cuore al fervore del mio amore».

ra quelle cose che ti chiamano all'ardore del mio amore, quali *i comandamenti* della mia legge e ciò a proposito del quale ti ho *esortato* più sopra...¹⁴, allora tu incominci ad amarmi perfettamente con tutto il tuo cuore...».

Se il primo amore separa dal peccato e realizza l'unità fra il monaco e Dio a livello dell'oggetto delle loro volontà (evitare ciò che Dio non vuole; compiere ciò che Dio vuole e ordina); la carità del capitolo settimo divide anche «dal *desiderio* attuale del peccato» e unisce a Dio stesso: «Quando sarai così nascosto in *Carith*, cioè nella carità, allora *li berrai al torrente*: poiché in *quest'unione così perfetta fra te e me* disseterò te e i tuoi compagni...». Questa è la perfezione della carità nella quale si realizza quella «perfezione profetica» che è lo scopo di tutta la parte ascetica e che introduce «al fine della vita monastica eremitica».

Parleremo in seguito del tema della perfezione profetica. Fermiamoci ancora sul rapporto tra consigli e comandamenti. È singolare il fatto che l'esposizione dei consigli – i primi tre gradini – precede la presentazione del comandamento. Che il quarto gradino non sia un consiglio, ma piuttosto il richiamo al comandamento, appare in maniera indiscutibile dal linguaggio utilizzato. Per esempio, in questo sesto capitolo, e quasi unicamente qui, è utilizzato a più riprese il verbo «dovere»: sei volte si trova l'espressione «*debes diligere*». Mentre nei titoli dei primi tre gradini si usano dei termini che indicano la convenienza, l'opportunità (*expediat, oporteat, convenit*), quello del quarto gradino parla chiaramente di esigenza (*exigatur*). Il peccato stesso è definito in questo capitolo come «trasgressione dei precetti divini». Il quarto comandamento riguarda quindi la carità, ma intesa secondo il comandamento dell'amore.

Ciò che può aiutarci a comprendere il rapporto fra consiglio e comandamento è la citazione dell'inno alla carità di san Paolo: «...come dice l'Apostolo, quantunque l'uomo sia provvisto di tutti gli altri beni, anche se parlasse tutte le lingue e possedesse ogni profezia... se però non ha la carità, non gli serve a niente (1Cor 13,1-3)». Per «gli altri beni» l'autore intende probabilmente i tre consigli di cui ha appena finito di parlare. Ciò significa che se gli altri gradini sono iscritti all'interno del comandamento della carità, come svolgimento di questo comandamento, solo allora essi trovano la loro giusta dimensione e la loro unificazione nel movimento dell'amore. È per questo che noi li ritroviamo nel capitolo settimo come elemento che permette il passaggio fra la carità oggetto del comandamento e la carità «che è il vincolo della perfezione (Col 3,14)» (cap; 2). Ora

¹⁴ «Ovvero: la povertà e la crocifissione della concupiscenza della carne, l'obbedienza e la rinuncia alla propria volontà, la continenza e la solitudine dell'eremo».

questo capitolo è quello che ci introduce direttamente alla spiegazione della promessa «*e li berrai al torrente*», cioè al secondo fine della vita eremitica. Il passaggio quindi fra la parte ascetico-tropologica e la parte anagogica si realizza attraverso la crescita della carità secondo la dinamica dei consigli. Questi non aggiungono niente al comandamento dell'amore, ma ne sviluppano tutte le esigenze: *amare Dio con tutto il cuore*.

Dopo queste osservazioni sul rapporto fra comandamento e consiglio possiamo ora passare alla considerazione del senso anagogico presente nell'*Institutio*.

5. *L'anagogia spirituale nell'Istitutio*

A proposito dell'esegesi dell'*Institutio* abbiamo visto che De Lubac parla di una tropologia mistica che suppone il lavoro dell'allegoria. Ora ci chiediamo: è possibile identificare nel nostro testo la presenza di un senso anagogico distinto dal senso tropologico? In maniera implicita abbiamo già risposto positivamente a questa domanda. Si tratta ora di darne la giustificazione. Lo stesso De Lubac afferma: «Anche così compresa [come tropologia mistica che suppone il lavoro dei secoli precedenti] una tale esegesi può apparire arbitraria». E aggiunge: «Essa lo sarebbe, se fosse solo l'ingegnosità a presiedere. Ma P. François de Sainte-Marie, che ci presenta questi testi antichi, richiama felicemente a tal riguardo un pensiero di Massimo il Confessore, che afferma: "L'insegnamento della Sacra Scrittura è contenuto, per così dire, in un soffio leggero". Ed è questo soffio, nel quale Elia comprese che era il Signore, che i contemplativi del Carmelo si sforzano di captare»¹⁵. Non è forse in questa direzione che possiamo cercare il senso anagogico presente nel nostro testo? È ciò che ora cercheremo di fare.

Prima, però, bisogna considerare come si sviluppa il senso anagogico all'interno dei sensi spirituali della Scrittura. Nel secondo volume di *Esegesi medievale* il padre De Lubac spiega che esiste un doppio senso anagogico. Il primo, chiamato *anagogia dottrinale*, è lo sviluppo dell'allegoria nella considerazione delle realtà ultime. Corrisponde quindi all'escatologia teologica. Il secondo invece, definito *anagogia spirituale*, compie il movimento della tropologia mistica. «Il punto di vista della prima anagogia è oggettivo e dottrinale; il punto di vista della seconda è quello della realizzazione soggettiva; in altre parole, l'una è definita dal suo oggetto, l'altra

¹⁵ H. De Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, p. 500.

dalla maniera di apprenderlo (...) essa introduce, *hic et nunc*, nella vita mistica; al termine del suo movimento essa realizza la «teologia»... che è la contemplazione di Dio»¹⁶. Da questa distinzione, appare evidente che, se un senso anagogico è presente nell'*Institutio*, non può trattarsi che del secondo aspetto: l'anagogia spirituale.

Possiamo ora vedere quali sono gli elementi che nel nostro testo giustificano la distinzione dell'anagogia rispetto alla tropologia. Abbiamo già parlato della distinzione fra i due fini della vita eremitica presentata nel secondo capitolo. Si tratta di un punto molto importante. Anche se in seguito il testo parlerà sempre di un solo fine, è significativo che questa distinzione sia affermata chiaramente all'inizio. Il primo fine indica chiaramente l'itinerario ascetico da percorrere. Esso sarà sviluppata in una esegesi tropologica che occupa maggior parte del testo. Il secondo fine designa chiaramente l'esperienza della contemplazione divina, propria dell'anagogia spirituale, secondo la spiegazione del padre De Lubac. Ci sembra che questa distinzione di un doppio fine fondi la possibilità di una differenziazione fra il senso tropologico e il senso anagogico.

Un elemento proprio all'anagogia spirituale è anche la relazione con la chiara visione nella vita futura. Certamente, anche la tropologia è in relazione con la visione beatifica, la quale ne costituisce lo scopo. Tuttavia qui non si tratta solo di un rapporto di finalità, ma di una certa anticipazione della sua realizzazione. Così, il secondo fine «consiste nel gustare in una certa misura nel cuore e sperimentare nella mente la forza della presenza divina e la dolcezza della gloria celeste, non solo dopo la morte, ma già in questa vita mortale» (cap. 2). Al capitolo ottavo leggiamo: «...tu desidererai fortissimamente, con tutte le tue viscere, di contemplare chiaramente il mio volto ma non potrai vederlo limpidamente; difatti, *l'uomo non potrà vedermi e restare vivo* (Es 33,20)». Se negativamente si sottolinea l'incompiutezza dell'esperienza contemplativa nella vita presente, positivamente si afferma la sua relazione intrinseca con la visione beatifica e quindi con l'escatologia: ciò che è proprio dell'anagogia.

Un altro indice dell'anagogia e del suo rapporto con la tropologia viene dalla distinzione fra comandamento e promessa. Dopo aver citato il testo fondamentale di 1Re 17,2-4, l'autore continua: «questi preliminari e salutari *comandi*, all'adempimento dei quali lo Spirito santo esortò Elia, e le *promesse* desiderabili al raggiungimento delle quali lo animò... devono essere meditati... da noi Monaci Eremiti» (cap. 2). Richiamando poi il secondo fine, l'*Institutio* parla dei «doni della perfezione e della visione della glo-

¹⁶ H. De Lubac, *Esegesi medievale*, vol. 2, pp. 280-281.

ria promessa ai quali siamo stati chiamati». Possiamo quindi affermare che il rapporto fra comandamento e promessa conferma la distinzione tra i due fini e quindi anche la relazione tra tropologia e anagogia¹⁷.

Anche riportando la nostra attenzione all'immagine del Crocifisso del capitolo quarto, possiamo identificare la presenza dei due sensi della Scrittura. La presentazione del Crocifisso si divide in due momenti. Nel primo si dice: «come un crocifisso non può muovere le membra secondo la sua volontà... così bisogna che tu sia inchiodato alla croce... affinché il tempo che ti resta da vivere nella carne, non sia ormai secondo i desideri degli uomini, ma secondo la volontà di Dio (1Pt 4,2)». In questa rinuncia il *proprium* della tropologia: il rinnegamento dell'uomo vecchio con i suoi desideri, per far crescere l'uomo nuovo che compie la volontà di Dio. Il secondo momento invece apre a una prospettiva più anagogica: «E come colui che è inchiodato al patibolo della croce non guarda alle cose presenti, dimentica quelle passate, non si affanna per l'indomani... ma fin quando gli resta un respiro in corpo si crede morto al mondo, spingendo lo sguardo del cuore soltanto là dove non dubita di dover passare, così anche tu, inchiodato dal timore di Dio, devi morire a tutte le cose di cui si è detto sopra, tenendo gli occhi della tua anima fissi soltanto là, dove devi sperare di emigrare da un momento all'altro». È evidente che qui l'imitazione del crocifisso, come misura della rinuncia a se stessi, è situata in una prospettiva escatologica, che implica quindi il senso anagogico¹⁸. Nel *Consummationem* della croce anche il senso spirituale della Scrittura trova il suo compimento¹⁹. È quindi nella contemplazione del Crocifisso che l'unità dei sensi della Scrittura appare nella sua massima profondità. La sua adesione totale alla volontà del Padre sulla croce coincide con il passaggio verso il Padre, come sottolinea il quarto vangelo. Così per il nostro autore, la

¹⁷ Questo è visibile anche nella progressione che si nota a proposito delle espressioni usate per designare i versetti di 1Re 17,2-4: cap. 3: «ti ho detto innanzitutto nel mio ordine (*jussione*)»; cap. 4: «Nella mia esortazione (*exhortatione*)»; cap. 5: «nella mia raccomandazione (*persuasione*)»; cap. 6: (riguardante il comandamento della carità): «nella mia ammonizione (*admonitione*)»; cap. 7: «la mia esposizione (*propositione*)»; cap. 8: «nella mia promessa (*promissione*)».

¹⁸ Ciò è confermato anche dalle citazioni paoline che concludono questo capitolo quarto. Le prime due fondano la tropologia nel Mistero pasquale: «Così, infatti, quelli che sono di Cristo hanno crocifisso la loro carne con i suoi vizi e le sue concupiscenze (Gal 5,24) portando sempre e dovunque nella loro carne la passione di Cristo, perché anche la vita di Cristo si manifesti nei loro corpi (2Cor 4,10). L'ultima citazione sottolinea invece il compimento escatologico: «Quando saranno trasformati (nella vita di Cristo), per suo tramite giungeranno alla gloria celeste, come l'Apostolo dice loro: Voi siete morti, e la vostra vita è nascosta con Cristo in Dio; quando apparirà Cristo, la nostra vita, allora anche voi ci manifesterete con lui nella gloria (Col 3,3-4)».

conformazione al Crocifisso da fondamento definitivo alla speranza cristiana. In questo senso, il quarto capitolo costituisce un passaggio centrale dell'itinerario proposto dall'*Institutio*.

6. Esperienza contemplativa e Scrittura

Dopo aver riconosciuto la distinzione e l'unità che esistono fra la tropologia e l'anagogia, e che scaturiscono dal mistero di Cristo, ci interroghiamo sul rapporto fra esperienza contemplativa e Scrittura, all'interno della stessa anagogia. Per comprendere questa relazione fondamentale sembra essere la dimensione profetica, così presente nell'*Institutio*. Nella rivelazione biblica il profeta è colui che ascolta la parola di Dio e che legge gli avvenimenti della storia alla luce di questa parola. Per compiere questa missione davanti al popolo, egli è aperto all'azione dello Spirito di Dio nella storia e nella sua vita ed è chiamato a conformarsi sempre di più alla parola che annuncia, fino all'unione che ne è la sorgente. Elia è il prototipo di questo itinerario (vedi 1Re 19).

Ora, l'*Institutio* parla dello scopo della vita eremitica in termini di «perfezione profetica». Anche l'esperienza contemplativa è descritta con dei termini che richiamano l'ispirazione biblica dei profeti: «meriterai di godere abbondantemente del colloquio con Dio, al punto che ti saranno rivelate da Dio le cose occulte, e talora anche quelle future» (cap. 7). In questa esperienza, il contemplativo incontra quindi la Scrittura proprio al livello della sua ispirazione²⁰. Infatti per il nostro autore l'esperienza della contemplazione è il compimento della vocazione profetica. Così per designare la persona che riceve la conoscenza mistica di Dio il testo parla dell'*homo propheticus*²¹.

A questo livello, al di là della parola biblica, Dio è conosciuto nel Verbo stesso: «Come il Signore dice: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e gli manifesterò me stesso* (Gv 14,21)» (cap. 7). Così, co-

¹⁹ Cfr. Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 22,7.

²⁰ Prendiamo questa espressione da M. Huot de Longchamp che parlando dei mistici del XVI secolo afferma: «...le mystique en tant que mystique rencontre l'Écriture au niveau même de son inspiration». M. Huot de Longchamp, *Les mystiques catholiques et la Bible*, dans *Le temps des Réformes et la Bible*, coll. *Bible de tous les temps*, Beauchesne, p. 592.

²¹ Queste sono «cose che ti sono permesse e che da parte mia non sono né comandate né vietate, come: il matrimonio, i beni, gli affari del mondo e simili... Quando ne rimani coinvolto, anche se non estirpano completamente il tuo cuore dal mio amore, esse non ti permettono facilmente di pensare a me... e sottraggono il tuo cuore al fervore del mio amore».

lui che arriva alla perfezione profetica non conosce solo la saggezza che si esprime nel linguaggio umano della Scrittura, ma beve allà «*fonte della sapienza che è un torrente sovrabbondante* (Pr 18,4)» (cap. 7). Per questo il contemplativo fa l'esperienza dell'ineffabile, perché «*occhio non vide, né orecchio udì, né il cuore dell'uomo poté concepire ciò che Dio ha preparato per coloro che lo amano* (1Cor 2,9)» (cap. 7).

Qual è quindi il rapporto fra il contemplativo e la Scrittura all'interno del senso anagogico? Qui la Scrittura offre al mistico il linguaggio per esprimere l'ineffabile di cui fa l'esperienza, come diceva san Francesco di Sales: «Quando uso le parole delle Scritture non è sempre per spiegarle, ma per spiegarmi attraverso di esse»²². A questo livello l'esegesi ha meno il ruolo di edificare l'esperienza contemplativa, che di confermarla e offrire il mezzo per esprimerla. In modo simile il padre De Lubac afferma che «l'anagogia concreta – oggi diremmo: esistenziale – è dunque, al vertice d'una piramide, il punto di congiunzione – e bisognerebbe dire anche di fusione – tra l'intelligenza della Scrittura e la contemplazione mistica. Il movimento di unificazione interiore di ognuna è anche il movimento che le unifica tra loro... Abbiamo allora, non già, indubbiamente, la piena libertà dello spirito, che non può essere che escatologica, ma il primo slancio di questa libertà»²³.

La libertà dell'*Institutio* nell'interpretazione della Scrittura sembra rilevare soprattutto da questa «congiunzione», non solo nella pagina che spiega il secondo fine, cioè la contemplazione, ma anche nel resto del testo, cioè la parte tropologica. Che l'esegesi dell'*Institutio* non sia arbitraria, come si chiedeva De Lubac, è veramente comprensibile solo al livello dell'anagogia in cui si realizza una certa connaturalità fra l'esperienza del Mistero e l'espressione che lo stesso Mistero si è dato nella Scrittura.

Certamente, dicendo questo non bisogna mai dimenticare che, anche se la contemplazione è un puro dono di Dio, essa compie il movimento della tropologia mistica e che, con questa, essa suppone il lavoro dell'allegoria dottrinale. Inoltre, finché si trova in questa vita e non ha ancora raggiunto la visione beatifica, anche il contemplativo ha la Scrittura come regola della fede.

Per completare questa analisi del rapporto fra intelligenza della Scrittura e l'esperienza contemplativa all'interno dell'anagogia, bisogna parlare di un altro aspetto presente nell'*Institutio*. Nel primo capitolo, prima di situare cronologicamente il profeta Elia rispetto alla «venuta di Cristo nella carne», l'autore descrive il senso della vita monastica in questi termini:

²² Citato in M. Huot de Longchamp, *Les mystiques catholiques et la Bible*, p. 593.

²³ H. De Lubac, *Esegesi medievale*, vol. 2 p. 294.

«seguendo la forma di questo modo di vivere... *prepariamo al Signore una via* (Gv 1,23) verso i nostri cuori, e *raddrizziamo per il nostro Dio le strade* (Mt 3,3) per venire a noi». Queste citazioni evangeliche riguardano Giovanni Battista, il Precursore di Cristo²⁴. Esse ci parlano quindi della venuta del Signore attraverso la sua Incarnazione. Ma nel nostro contesto esse sono applicate alla seconda venuta del Signore Gesù. In questo modo queste citazioni ci invitano a cogliere il senso spirituale della Scrittura nella prospettiva anagogica. Dom Leclercq spiega ciò con molta chiarezza: nell'Antico Testamento «si considera non solo il passato della Chiesa, ma il suo avvenire: il popolo di Dio è ancora, rispetto alla Parusia, in uno stadio di imperfezione, incompiutezza, simile allo stadio in cui era, rispetto all'Incarnazione, prima la venuta del Messia... La condizione dei cristiani ha quindi questo di comune con quella dei giusti dell'antica Alleanza, che tutti devono avere fede nella rivelazione futura. La storia del popolo eletto è quindi istruttiva per noi, e l'interpretazione spirituale dell'Antico Testamento è un inizio di ciò che sarà la visione; essa coltiva in noi il desiderio escatologico, essa alimenta, assieme alla fede, la speranza e l'amore»²⁵. Infatti le citazioni che riguardano il Battista sono concluse da una citazione dell'Apocalisse, il libro biblico più orientato dalla prospettiva escatologica: «affinché, quando *egli verrà e busserà, subito gli apriamo*, a lui che dice: *Ecco sto alla porta e busso; se qualcuno ode la mia voce e apre la porta, io entrerò da lui, e cenerò con lui ed egli con me* (Ap 3,20). Esprimendo la speranza cristiana, le parole dell'attesa messianica ricevono una lettura spirituale che è quella dell'anagogia.

Questo aspetto trova un'applicazione al capitolo ottavo che spiega la promessa: *ai corvi ho comandato di darti lì da mangiare*. Già si è sottolineato che la contemplazione resta incompiuta in questa vita: «per questo duplice motivo: perché non potrai scorgere chiaramente il mio volto e perché, oppresso dal corpo corruttibile, tu non potrai rimanere a lungo in quella gloriosa contemplazione della dolcezza assaporata...». In questa si-

²⁴ È bene ricordare che Giovanni Battista era considerato fra i modelli e fondatori del monachesimo. «Guglielmo di Saint-Thierry nella *Lettera d'oro* chiama la vita monastica "vita a tempore prophetarum præmonstrata et in Johanne Baptista instaurata et innata" [vita prefigurata dal tempo dei profeti e instaurata e rinnovata in Giovanni Battista]» (E. Bianchi, *Non siamo i migliori. La vita religiosa nella Chiesa, tra gli uomini*, Editioni Qiqajon, Comunità di Bose 2002, p. 28).

²⁵ J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 82. De Lubac parla dell'interpretazione dell'Antico Testamento nello stesso senso: «Le cose temporali dell'Antico Testamento, contemplate nella luce di Cristo, devono trasportarci fino alle cose eterne del Nuovo Testamento, a quelle cose celesti che il cristiano deve cercare e gustare per unirsi fin d'ora al Cristo risorto» (H. De Lubac, *Esegesi medievale*, vol. 2, p. 285).

tuazione di prova e di attesa, che fa parte del cammino spirituale, la parola dei profeti, la Scrittura, ha un ruolo molto importante. Interpretando i corvi che nutrono Elia come i profeti che devono nutrire il monaco, l'autore indica il significato della Scrittura come viatico che garantisce la perseveranza nel tempo dell'attesa dell'unione definitiva. «Ma perché nel frattempo tu non venga meno totalmente dalla perfezione... ho ordinato ai profeti, tuoi santi predecessori, di nutirti con l'ammaestramento degli esempi di un umile penitenza... Perché nel frattempo tu possa comportarti saggiamente, nutriti avidamente del loro ammaestramento, come sta scritto: *Il saggio cerca la sapienza di tutti gli antichi e si dedica allo studio dei profeti* (Sir 39,1)». La dottrina e l'esempio dei profeti, la parola della Scrittura, sono quindi il nutrimento che permette di perseverare nel bene quando il monaco è allontanato dalla «dolcezza del nutrimento che sgorga dal torrente della gioia divina». Ma la parola e l'esempio dei profeti sono anche un rimedio contro il rischio dell'orgoglio, perché insegnano la vera umiltà e la coscienza della propria debolezza. La Scrittura è data come infine per coltivare il desiderio della dolcezza divina «e moltiplicando il desiderio, tu divenga più capace di conseguirla». Qui il salmo 63 (62), già spiritualmente interpretato «parola per parola» al capitolo secondo, è proposto come preghiera al monaco che scende dalla cima della contemplazione: «... allora pregherai e dirai, incominciando a gemere: *Dio, Dio mio, ti attendo fin dal sorgere della luce. La mia anima ha sete di te, e quanto ti cerca la mia carne! In terra deserta, impraticabile e senz'acqua, così nel santuario ti sono comparso dinanzi per vedere la tua forza e la tua gloria*». Così le parole del profeta offrono al monaco l'espressione della sua preghiera quando non gioisce del «colloquio divino» nella contemplazione.

Conclusione: La polarizzazione anagogica

Finora abbiamo considerato il testo dell'*Institutio* in maniera fondamentalmente indipendente dal ruolo che ha avuto nella formazione del carisma carmelitano. Sappiamo però che l'*Institutio* è stato un testo ispiratore dell'Ordine Carmelitano fin dalle sue origini. È quindi in questa prospettiva che vorremmo parlarne per concludere questo lavoro.

L'Ordine del Carmelo presenta una anomalia significativa: non ha un fondatore storico. All'origine c'è un gruppo di eremiti latini che non sono identificati. Il posto del fondatore è occupato da un personaggio biblico, il profeta Elia, e in un certo modo da un luogo geografico carico di simbolismo, il monte Carmelo. Questo fatto costituisce il radicamento biblico del Carmelo. Attraverso la mediazione di Elia, il carisma carmelitano si situa all'interno della Scrittura nella dimensione profetica.

Si tratta in qualche modo di una eredità comune alla vita monastica antica. I primi monaci sono considerati come discepoli, eredi e imitatori del profetismo biblico. Nel monachesimo, definito *bios prophetikòs*, Elia e i suoi discepoli hanno un'importanza particolare. Ricordiamo il famoso testo di san Girolamo: «Quanto a noi (monaci) abbiamo come capifila e modelli della nostra professione i Paoli, gli Antoni, i Giuliani, gli Ilari, i Macari e, per venire all'autorità della Scrittura, il primo tra noi è Elia, Eliseo è nostro, le nostre guide sono i figli dei profeti che abitavano i campi e il deserto...». Oppure il testo della *Vita Antonii* di sant'Atanasio: «... colui che pratica l'ascesi cristiana deve contemplare la propria vita come in un specchio, guardando quella del grande Elia»²⁶.

La particolarità del Carmelo sta forse nel fatto di aver custodito e coltivato questa relazione privilegiata con il profetismo biblico, e in particolare con Elia, «nel momento in cui gli altri monaci perdono progressivamente il ricordo di Elia come loro fondatore»²⁷. In qualche modo il Carmelo assume così come sua vocazione e missione propria questo tratto essenziale del monachesimo antico. *L'Institutio* testimonia bene questo radicamento nel profetismo biblico attraverso la mediazione di Elia. Le citazioni dei profeti Osea e Zaccaria e quelle dei salmi sono attribuite quasi sempre al Profeta, che per il nostro testo è senza dubbio Elia²⁸.

È la Scrittura stessa che apre la strada a questo radicamento. Alcuni autori parlano di una *haggadah*²⁹ elianica. A partire da alcuni dati che si trovano nel primo libro dei Re, la persona e la vita del profeta Elia sono l'oggetto di diverse riletture, per esempio in Siracide 48,1-11 o nella conclusione del libro di Malachia (3,23). *L'haggadah* elianica si sviluppa in seguito nei commentari rabbinici. Arricchita dai riferimenti elianici del Nuovo Testamento, essa continua ad amplificarsi negli scritti dei Padri della Chiesa. La

²⁶ Citato in C. M. Martini, *Il Dio vivente. Riflessioni sul profeta Elia*, Piemme, Casale Monferrato 1990, p. 115-116. Per un approfondimento di questo tema Soeur Eliane Poirot, *Elie, archétype du moine. Pour un ressourcement prophétique de la vie monastique*, coll. *Spiritualité Orientale*, Abbaye de Bellefontaine 1995.

²⁷ François de Sainte-Marie, *Les plus vieux textes du Carmel*, p. 216, nota 1.

²⁸ Invece, per introdurre le citazioni dei libri sapienziali, l'espressione più usata è «secondo la testimonianza del Saggio...». Una volta si parla di Mosè per un testo del Deuteronomio. Le epistole sono attribuite a «l'Apostolo» oppure all'«Apostolo Pietro» e all'«Apostolo Giovanni».

²⁹ «La *haggadah*, commento della Scrittura di tipo omiletico o allegorico, era utilizzato per comprendere più profondamente il senso della Parola di Dio. La figura di Elia è, da questo punto di vista, una delle più ricche. Sono stati aggiunti spesso diversi elementi che, se non si trovano nel testo della Bibbia, presentano però delle circostanze che non si oppongono alla lettera della Scrittura» (A. Ruiz Molina, *La mémoire du Prophète Elie chez les premiers Carmes*, in «Carmel», 1995/2 n. 76, pp. 17-38).

ripresa carmelitana di tale eredità continua nella stessa linea. Così anche l'*Institutio* può essere considerata in questa prospettiva: come uno sviluppo ulteriore della *haggadah* elianica già presente nella Sacra Scrittura.

Ci sembra che questa affinità con il profetismo, attraverso la mediazione di Elia, indichi anche un modo proprio di comprendere l'articolazione dei sensi della Scrittura. Nella prima parte di questo lavoro abbiamo compiuto una lettura dell'*Institutio* a partire dai sensi della Scrittura. La prima cosa da sottolineare da questo punto di vista ci sembra sia la fecondità di questa prospettiva per la comprensione di un testo come il nostro. Tuttavia vorremmo anche chiederci quale articolazione dei sensi spirituali della Scrittura ci suggerisca la lettura dell'*Institutio*. Ed eventualmente, riconoscere in questa struttura un tratto caratteristico della «scuola carmelitana».

Nel testo che noi studiamo si tratta in particolare del rapporto fra la tropologia e l'anagogia, visto che l'allegoria dottrinale rimane implicita. Abbiamo già osservato che la distinzione fra i due sensi si fonda soprattutto sulla differenziazione dei due fini della vita eremitica. La prima cosa che ora dobbiamo sottolineare è che questa distinzione s'inscrive in una unità profonda fra i due fini. Se nella prima presentazione al capitolo secondo l'autore sottolinea la loro distinzione, nella seconda porta l'accento sulla loro relazione reciproca: «Al primo di questi due fini – ossia la purezza del cuore – si giunge mediante lo sforzo e l'esercizio delle virtù, con l'aiuto della grazia divina; attraverso la purezza del cuore e la perfezione dell'amore si arriva al secondo, cioè alla conoscenza sperimentale della forza divina e della gloria celeste, secondo ciò che il Signore dice: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e anch'io lo amerò e gli manifesterò me stesso*» (cap. 2). Vediamo bene come la purezza del cuore sia orientata alla perfezione dell'amore e questa alla contemplazione. Questa unità risalta anche dal fatto che in seguito il testo parlerà di un solo fine. Non si tratta di una semplificazione di stile, ma di quella che potremmo chiamare una «polarizzazione anagogica» che dà a questa unità una connotazione caratteristica. Se la tropologia mistica occupa la maggior parte del testo, essa è dall'inizio orientata dall'anagogia spirituale³⁰.

Un esempio può aiutarci a capire meglio questo aspetto. Al capitolo settimo, la descrizione della contemplazione, mediante il commento di Gb 22,23-26, comincia con la ripresa di tutto l'itinerario ascetico: «In primo

³⁰ Solo nella conclusione del settimo capitolo, quello che tratta direttamente del secondo fine si dice «ti ho insegnato in che modo tu possa pervenire alla perfezione profetica e come tu possa raggiungere *il fine* della vita monastica eremitica». Mentre nei capitoli precedenti si parla solo di «arrivare al bene della perfezione profetica».

luogo *allontanerai l'iniquità dalla tua tenda* cioè dal tuo cuore, poiché non potrai unirti in altra maniera all'Onnipotente». Siamo qui all'inizio del cammino ascetico in cui il monaco deve cominciare a separarsi dal peccato. La prospettiva è già quella dell'unione con Dio. Presentando poi il raggiungimento della contemplazione l'autore dice: «...in questa unione così perfetta tra te e me, dissesterò te e i tuoi compagni a quel torrente, a proposito del quale il Profeta dice, rivolgendosi a me: *Tu li dissesterai al torrente delle tue delizie*». Il tema dell'unione, tipico dell'anagogia, determina così tutto l'itinerario del monaco a partire dai primi passi. Si può riconoscere in questa prospettiva un tratto caratteristico della «scuola carmelitana». Pensiamo per esempio alla maniera con la quale san Giovanni della Croce considera la fede. Fin dall'inizio essa è presentata come «mezzo proprio e adeguato per l'unione con Dio»³¹. Quest'ultimo esempio ci fa intuire come questa «polarizzazione anagogica» non riguarda solo il rapporto fra tropologia mistica e anagogia, ma può implicare anche l'allegoria dottrinale, che ha per oggetto la fede.

È in questa direzione che si precisa la vocazione profetica del Carmelo che abbiamo evocato all'inizio di questa conclusione. Nella Chiesa il carisma carmelitano ha questa missione profetica di ricordare che la comunione con Dio che si realizza nella vita di preghiera «è la sostanza stessa, l'anima della vita cristiana». Ci permettiamo a questo proposito di citare un lungo passaggio della lettera apostolica *Novo millennio ineunte*: «La grande tradizione mistica della Chiesa, sia in Oriente che in Occidente»³², può dire molto a tale proposito. Essa mostra come la preghiera possa progredire, quale vero e proprio dialogo d'amore, fino a rendere la persona umana totalmente posseduta dall'Amato divino, vibrante al tocco dello Spirito, filialmente abbandonata nel cuore del Padre. Si fa allora l'esperienza viva della promessa di Cristo: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui* (Gv 14,21) [citato dall'*Institutio* per spiegare la contemplazione]. Si tratta di un cammino interamente sostenuto dalla grazia [nell'*Institutio* «con l'aiuto della grazia divina»], che chiede tuttavia forte impegno spirituale e conosce anche dolorose purificazioni (la «notte oscura»), ma approda, in diverse forme possibili, all'indicibile gioia vissuta dai mistici come *unione sponsale*»³³. Il carisma profetico del Carmelo nella Chiesa è di tenere viva per tutti questa «misura alta della vita cristiana».

³¹ Giovanni della Croce, *Salita del Monte Carmelo*, II, 2,1; 8,1.

³² «Tra tante luminose testimonianze» di questa tradizione il papa cita due santi carmelitani: Giovanni della Croce e Teresa d'Avila. D'altra parte non è inutile ricordare che, per la sua storia, il Carmelo è in qualche modo erede sia della tradizione orientale che occidentale

³³ Giovanni Paolo II, Lettera Apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 33.

Davanti a una tale vocazione, colui che ha la grazia di partecipare a questo carisma, potrebbe essere tentato dallo scoraggiamento o dall'orgoglio. «Ma perché nel frattempo tu non venga meno totalmente alla perfezione, ho ordinato ai corvi di darti lì da mangiare. Perciò nutriti avidamente dell'ammaestramento dei profeti, tuoi santi predecessori, come sta scritto: *Il saggio cerca la sapienza di tutti gli antichi e si dedica allo studio dei profeti*». È ciò che abbiamo cercato di fare con questo breve studio sull'*Institutio*.

Piccolo glossario

Per aiutare il lettore nella comprensione del testo, diamo qui di seguito la spiegazione di alcuni termini usati. Prendiamo come punto di partenza le definizioni date dal Catechismo della Chiesa Cattolica³⁴:

I Sensi della Scrittura

Secondo un'antica tradizione, si possono distinguere due sensi della Scrittura: il senso letterale e quello spirituale (n. 115). Nella Sacra Scrittura, Dio parla all'uomo alla maniera umana. Per una retta interpretazione della Scrittura, bisogna dunque ricercare con attenzione che cosa gli agiografi hanno veramente voluto affermare e che cosa è piaciuto a Dio manifestare con le loro parole (n. 109).

Il SENSO LETTERALE: è quello significato dalle parole della Scrittura e trovato attraverso l'esegesi che segue le regole della retta interpretazione (n. 116). Si tratta cioè di ciò che gli agiografi hanno veramente voluto affermare (n. 109).

Il SENSO SPIRITUALE: Data l'unità del disegno di Dio, non soltanto il testo della Scrittura, ma anche la realtà e gli avvenimenti di cui parla, possono essere dei segni (n. 117). Contengono cioè ciò che è piaciuto a Dio manifestare (n. 109) per mezzo dello Spirito.

Il senso spirituale è poi suddiviso in senso allegorico, morale e anagogico. La piena concordanza dei quattro sensi assicura alla lettura viva della Scrittura nella Chiesa tutta la sua ricchezza (n. 115).

Un distico medievale riassume bene il significato dei quattro sensi: «La lettera insegna i fatti, l'allegoria che cosa credere, il senso morale che cosa fare e l'anagogia dove tendere» (n. 118).

³⁴ Le citazioni del Catechismo sono scritte in corsivo.

1. Il **senso ALLEGORICO** (*Allegoreuein* significa «parlare, dire qualcos'altro»). *Possiamo giungere ad una comprensione più profonda degli avvenimenti se riconosciamo il loro significato in Cristo; così la traversata del Mar Rosso è un segno della vittoria di Cristo, e quindi del Battesimo* (cfr 1Cor 10,2). De Lubac³⁵ parla di **ALLEGORIA DOTTRINALE** per sottolineare che questa lettura della Parola di Dio edifica la dottrina della fede e ci indica l'aspetto oggettivo della Rivelazione di Dio. Nella rivelazione cristiana la verità si attesta sotto forma di compimento delle promesse. Per questo il senso allegorico trova il suo fondamento nel rapporto fra Antico e Nuovo Testamento. La verità di Cristo è prefigurata, preparata, promessa nella storia del popolo d'Israele, perché possa essere identificata e riconosciuta nella pienezza dei tempi.

2. Il **senso MORALE** (o tropologico, da *tropos*: maniera, modo). *Gli avvenimenti narrati nella Scrittura possono condurci ad agire rettamente. Sono stati scritti per "ammonimento nostro" (1Cor 10,11).* De Lubac parla di **TROPOLOGIA MISTICA** per sottolineare come la nuova legge donata da Cristo, si fonda sul Mistero pasquale. La tropologia «fa parte integrante del mistero. Venendo dopo l'aspetto oggettivo che è l'allegoria, essa ne costituisce l'aspetto soggettivo. Per così dire ne è l'interiorizzazione; essa ce lo appropria»³⁶. La **TROPOLOGIA MONASTICA** è uno sviluppo particolare del senso morale della Scrittura che cerca nella Scrittura gli esempi e l'istituzione della forma di vita scelta dai monaci.

3. Il **senso ANAGOGICO**. *Possiamo vedere certe realtà e certi avvenimenti nel loro significato eterno, che ci conduce (in greco: «anagogie») verso la nostra Patria. Così la Chiesa sulla terra è segno della Gerusalemme celeste (Ap 21,1-22,5).* «L'anagogia realizza dunque la perfezione sia dell'allegoria che della tropologia... Essa non è né "oggettiva" come la prima né "soggettiva" come la seconda. Al di là di questa divisione, essa realizza la loro unità. Essa mira, nell'eternità, alla fusione del mistero (rivelato nell'allegoria) e della mistica (iniziata dalla tropologia)»³⁷. De Lubac parla di **ANAGOGIA SPIRITUALE** per indicare la meta verso cui tende ogni cristiano nel suo cammino spirituale, cioè l'unità con Dio realizzata in Gesù Cristo grazie allo Spirito Santo. Così l'anagogia spirituale si distingue dall'anagogia dottrinale, che sviluppa le verità escatologiche all'interno dell'allegoria dottrinale.

³⁵ H. De Lubac, *Esegesi Medievale*, vol. 2, pp. 129-195.

³⁶ *Ivi*, p. 203.

³⁷ *Ivi*, p. 290.

MISTERO PASQUALE. Gli avvenimenti della vita di Gesù sono detti «Misteri». In essi infatti si rivela il Mistero della persona di Cristo e si compie il disegno salvifico del Padre, «il mistero nascosto nei secoli». L'evento della passione, morte e risurrezione di Gesù, è il Mistero centrale della vita del Signore. In esso si compiono tutte le Scritture: *La Risurrezione di Cristo è compimento delle promesse dell'Antico Testamento e di Gesù stesso durante la sua vita terrena. L'espressione «secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4) indica che la Risurrezione di Cristo realizzò queste predizioni* (n. 652). Il n. 112 del Catechismo approfondisce questo aspetto: *Per quanto siano differenti i libri che la compongono, la Scrittura è una in forza dell'unità del disegno di Dio, del quale Cristo Gesù è il centro e il cuore, aperto dopo la sua Pasqua (Cf Lc 24, 25-27.44-46). «Il cuore di Cristo designa la Sacra Scrittura che appunto rivela il cuore di Cristo. Questo cuore era chiuso prima della Passione, perché la Scrittura era oscura. Ma la Scrittura è stata aperta dopo la Passione, affinché coloro che ormai ne hanno l'intelligenza considerino e comprendano come le profezie debbano essere interpretate» (San Tommaso).*

MISTICA. Troviamo una bella spiegazione del significato cristiano di questa parola al n. 1014 del Catechismo: *Il progresso spirituale tende all'unione sempre più intima con Cristo. Questa unione si chiama «mistica», perché partecipa al mistero di Cristo mediante i sacramenti – «i santi misteri» – e, in lui, al mistero della Santissima Trinità. Dio ci chiama tutti a questa intima unione con lui, anche se soltanto ad alcuni sono concesse grazie speciali o segni straordinari di questa vita mistica, allo scopo di rendere manifesto il dono gratuito fatto a tutti.*

Giovanni Soreth († 1471)

La sviluppo della Regola Carmelitana

*L'autore spiega la triplice differenza dell'unica regola carmelitana, ribadendo brevemente l'antichità dell'Ordine*¹

[2619] Nessuno può porre un altro fondamento più sicuro di quello che già fu posto² a riguardo della santissima religione dell'Ordine dei fratelli della beatissima madre di Dio del monte Carmelo. *Le sue fondamenta*, infatti, sono sui monti santi³. Certamente fondati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti⁴ sono coloro che professano in questo Ordine, come dimostra Girolamo in una lettera a Paolino, quando dice: «Nostro capo è Elia, dei nostri è Eliseo, nostre guide sono i figli dei profeti. Essi abitavano nelle campagne e in luoghi solitari, e si costruivano casupole presso il corso del Giordano»⁵. E Giovanni Cassiano: «Elia ed Eliseo gettarono i primi fondamenti di questa professione»⁶. Veramente siamo figli di profeti, non per nascita nella carne ma per imitazione nelle opere.

Ma come lo stesso nostro Redentore diceva ai Giudei che vanamente si esaltavano della loro origine ricevuta da Abramo: *Se siete figli di Abra-*

¹ Si tratta della Prefazione di Giovanni Soreth alla sua *Expositio paraenetica in Regulam Fratrum Beatissimae Virginis Dei Genitricis Mariae de monte Carmeli*, in *Speculum Carmelitanum*, Antuerpiae 1680, I, 2614-2800. Qui i nn. 2619-2625.

² 1Cor 3,11.

³ Sal 87 (86),1.

⁴ Ef 2,20.

⁵ *Epistula LVIII,5 ad Paulinum*, PL 22, 583.

⁶ *De institutio monachorum* I, PL 49, 61.

*mo, fate le opere di Abramo*⁷, così oggi va detto anche dei Carmelitani: *Se siete figli di Elia, fate le opere di Elia.*

Costui, di fatto, incominciò a compiere ed insegnare la regola di questa santa religione, e peraltro in modo perfetto, cioè per quanto concerne ciò che gli proprio ed essenziale, istruito per divina rivelazione. E infatti nel terzo libro dei Re si legge: *La parola del Signore fu rivolta ad Elia dicendo: Vattene di qui e dirigiti contro Oriente, e nasconditi nel torrente Carith che contro il Giordano*⁸.

La prima Regola: Il comando dato ad Elia

[2620] Pertanto, per essere in grado di conseguire la perfezione della vita religiosa e i doni della gloria promessa, procuriamo di percepire con orecchie attente, distintamente, con tutta la devozione del cuore, nonché di adempiere con tutte le forze l'impostazione predetta, ossia la regola data dal cielo al nostro Padre Elia. È infatti la parola divina di Elia e per suo mezzo ben proposta a qualsiasi carmelitano che verrà in seguito. *Vattene di qui*, cioè dalle cose caduche e transitorie del mondo. *Allontanati da qui*, cioè *dalla tua terra e dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre*⁹, non solo per le esteriorità, ma anche nella concretezza delle opere: *poiché non può essere discepolo della presente dottrina se non colui che avrà rinunciato a tutto ciò che possiede*¹⁰.

Ecco come lo Spirito Santo già allora predicava apertamente la povertà e l'abbandono dei beni terreni secondo la primitiva regola di questa religione. E subito dopo segue: *Vai contro Oriente*, cioè contro la concupiscenza originale della tua carne. Tutti sappiamo, infatti, che già nella nascita siamo segnati dalla macchia del peccato, e in forza di ciò *la carne desidera in modo contrario allo Spirito* e viceversa, e da qui *essi si oppongono a vicenda*¹¹.

Se desideri dunque imitare Elia, padre tuo, *vai contro Oriente*, perché *non regni il peccato nel tuo corpo mortale*¹², né ti domini ogni impurità contratta nel primo sorgere, per non obbedire alle sue concupiscenze.

Ecco l'invitante castità che è contraria al massimo a quella infezione che dalla nostra origine, il nostro Oriente, tutti abbiamo contratto. Sulla

⁷ Gv 8,39.

⁸ 1Re 17,2-3.

⁹ Gen 12, 1.

¹⁰ Lc 14,33.

¹¹ Gal 5,17.

¹² Rom 6.

parola di lui, Elia, dobbiamo anche imparare l'addestramento all'obbedienza, staccandoci dalla nostra volontà e abbandonandola completamente, nella sottomissione fino alla morte al retto giudizio dei superiori. Dunque, *vai*, dice lo Spirito, *contro Oriente*, cioè contro la naturale voglia di libertà, affinché tu non compia più quanto la tua volontà ti suggerisce, ma sia spinto a quanto la mia ti avrà vincolato. *E nasconditi nel torrente Carith*. Vale a dire: io non voglio che tu ti attardi a *dimorare tra la folla*, poiché *ho visto nella città l'iniquità e la discordia, giorno e notte l'iniquità fa ronda sulle sue mura, e nel suo interno vi sono travaglio e ingiustizia*¹³.

Nasconditi, dunque, *nel torrente Carith*, che è *contro il Giordano*. Nasconditi nell'intimità del chiostro, che è torrente di grazia e di meriti che stilla dai monti. Infatti i monti stillano davanti al volto di Dio¹⁴. E insiste: *Nel torrente Carith che è contro il Giordano*. *Giordano* infatti va tradotto *loro discesa*¹⁵, per cui giustamente si intende *peccato*, dato che, appunto, fa discendere l'uomo dalla dignità dell'immagine divina¹⁶, nonché precipitarlo per sempre nell'inferno. *Carith*, a sua volta, si deve interpretare come *divisione*¹⁷, e così con *Carith* si intende fondatamente *carità*. La sola che, opposta al Giordano, divide l'uomo dalla discesa dei peccati, e senza carità nessuno può passare dalla morte del peccato alla vita. Infatti *chi non ama, rimane nella morte*¹⁸.

[2621] E bene si afferma che *Carith* è *contro il Giordano*, poiché *la carità copre una moltitudine di peccati*¹⁹, e perciò, volendo il religioso conseguire il fine della vita dei veri carmelitani, deve volgersi anche *contro il Giordano*, cioè contro la discesa dei peccati; egli deve nascondersi *nel torrente Carith*, cioè nella carità; altrimenti si troverà nel *Giordano*, cioè nella discesa dei peccati. Di tale carità è detto da Cristo: *Chi non è con me è contro di me*²⁰.

Riassumendo, questo senso si comprende in Luca 14: *se qualcuno viene a me e non odia suo padre e sua madre, la moglie e i figli, i fratelli e le sorelle, e perfino la propria vita non può essere mio discepolo*²¹.

Ma in realtà si deve osservare diligentemente che quanto più *Carith*, cioè *la carità*, *copre* e *nasconde i peccati*²², tanto più è *contro al Giordano*,

¹³ Sal 55 (54), 10-11.

¹⁴ Cfr. Sal 68 (67), 9: *Etenim cœli distillaverunt*.

¹⁵ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL LXXII, p. 67; cfr. p. 140.

¹⁶ Cfr. Gen 1, 26.

¹⁷ Hieronymus, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, CCL LXXII, p. 110.

¹⁸ 1Gv 3, 14.

¹⁹ Pr 10, 12.

²⁰ Mt 12, 30.

²¹ Lc 14, 26.

²² 1Pt 4, 8; Gc 5, 20.

cioè essa è contro la discesa dei peccati, poiché maggior amore merita maggiore remissione dei peccati, così come sta scritto: *Le sono stati rimessi i suoi molti peccati, perché ha amato molto*²³. Infatti non una qualsiasi carità, ma soltanto quella perfetta copre e nasconde una *moltitudine di peccati*

Ebbene, quantunque non appena qualcuno incomincia ad amare Dio con tutto il cuore e l'anima²⁴, sia veramente in *Carith* o nella carità, tuttavia non è stabilmente nascosto, poiché non è ancora totalmente separato dal desiderio attuale del peccato, in quanto allora sorgono subito le tentazioni.

[2622] Non vedete forse, fratelli, già riassunta qui la regola della nostra professione religiosa che fu divinamente consegnata al nostro padre Elia? Regola che i suoi imitatori Eliseo, Giona, Abdia, Michea e gli altri figli dei profeti e i loro successori osservarono diligentemente fino all'avvento di Cristo²⁵.

E poiché intorno all'incarnazione di Cristo sorsero in Giudea altre sette come fronde bastarde, ben diverse dalla vita tipica degli altri, sia per l'abito che per la concezione di vita, come riferisce Pietro Comestore²⁶, quali, per esempio, i Farisei e i Sadducei. Queste sette vennero non come i Carmelitani, da Dio, ma dalla propria fantasia, e da Cristo furono respinte. Egli spesso andava rimproverandole, come riporta, infatti, Matteo 15: *Ogni pianta che il Padre mio non ha piantato, sarà sradicata*²⁷.

Ce ne fu però una terza, che allora si chiamava degli *Esseni*, e di questa si dice che fu quasi piantata e regolata da colui che solo veramente è²⁸. Era, senz'altro, assai buona, perché era raccomandata dalle parole e confermata con i fatti. Di essi, d'altra parte, sempre Pietro Comestore narra: *«Gli Esseni conducevano vita monastica, disdegnando il matrimonio, avevano tutto in comune, ritenevano ornamento ciò che povero, sempre indossavano una veste candida, nulla dicevano di profano prima del sorgere del*

²³ Lc 7,47.

²⁴ Cfr. Dt 6,5.

²⁵ Anche se qui viene esposta la «prima regola», cioè la parola biblica di 1Re 17,2-4, il commento fatto da Soreth è tratto esclusivamente da quella che si riconosce come «seconda regola», vale a dire l'*Institutio primorum monachorum*.

²⁶ Cfr. Petrus Comestor, *Historia scholastica, In Evangelia* cap. XXXI: *De tribus sectis Judæorum*, PL 198, 1552-1553. Questa *Historia*, scritta tra il 1169 e il 1173, costituisce il primo saggio di una storia sacra che va dal Paradiso terrestre alla prigionia di san Paolo a Roma, tanto che diventò rapidamente un classico.

²⁷ Mt 15,13.

²⁸ «Ideo tertia fuit, quæ tunc dicebatur *Essæorum*, & hæc dicitur quasi plantata atque regulata ab ipso qui vere solus est». Qui Soreth, che almeno qui segue Pietro Comestore che parla di *Essæi* e non di *Essæni* (PL 198, col. 1553), gioca sull'assonanza con il verbo *esse*. Così vuol sottolineare l'origine quasi divina di questo gruppo che «ha l'essere» da Colui che solo «possiede la pienezza dell'essere».

*sole, mangiavano insieme in silenzio: al loro gruppo nessuno era ammesso se non dopo un anno di prova e fra loro c'era chi predicava il futuro*²⁹. È sottolineata pure che si riteneva che fossero dell'Ordine dei figli dei profeti.

Da qui si evidenzia sufficientemente che costoro conservavano la regola e l'Ordine di Elia e che Cristo insegnò loro a seguire quella vita, e egli condusse vita monastica rimanendosene segregato per quaranta giorni nel deserto³⁰. Figlio della Vergine, Cristo vergine consacrò il celibato istituito da Dio Padre. Inoltre nulla ritenne come proprio, *ma annientò se stesso*³¹; e *le sue vesti divennero candide come neve*³². Questi che proponevano lo stile della vita apostolica sono coloro dei quali si parla nel capitolo II del libro degli Atti, dove si dice che c'erano in Gerusalemme *uomini religiosi*³³, lì dimoranti, che si unirono alla compagnia degli apostoli dopo che costoro furono ricolmi di Spirito Santo, come afferma Giuseppe Antiocheno nel capitolo XII del libro sulla perfetta milizia della Chiesa primitiva. «*Sorsero – egli scrive – dei collaboratori degli apostoli e dei perfetti combattenti di Cristo, uomini assai valorosi e amanti della solitudine, dediti alla contemplazione, seguaci dei profeti di Elia ed Eliseo, che scendendo dal monte Carmelo, diffusero la fede di Cristo per la Galilea, la Samaria e la Palestina con grande impegno. Costoro si occupavano in modo speciale della madre del nostro Salvatore, costruendo sulle pendici del monte Carmelo un oratorio in onore della Vergine Maria*». E tutto questo dice Giuseppe Antiocheno.

E da allora vennero soprannominati *Fratelli dell'Ordine di Maria madre di Dio*. Titolo che fu loro confermato dal beato Cirillo, patriarca di Alessandria e un tempo eremita del santo Ordine Carmelitano, dopo aver sconfitto Nestorio. Questi sosteneva che Maria fosse soltanto madre di un uomo e non di Dio; e appunto Cirillo disputò contro costui e lo confutò. E l'approvazione di questo titolo fu onorata con numerosi privilegi, concessi all'Ordine dalla Santa Sede.

La seconda Regola: l'Institutio primorum monachorum

[2623] In seguito, poi, il beato Basilio, dedito fin dall'infanzia allo studio, venne dalla Grecia a Gerusalemme chiedendo prostrato il battesimo al vescovo Massimino. E vennero parimenti degli uomini religiosi dal mo-

²⁹ Petrus Comestor, *Historia scholastica*, In *Evangelia* cap. XXXI, PL 198, co1. 553.

³⁰ Cfr. Mt 4,1-11.

³¹ Fil 2,7.

³² Mc 9,2.

³³ At 2,5 Vg.

nastero di Massimino, costruito presso la Porta Aurea di Gerusalemme, al fiume Giordano dove i successori di questa professione religiosa e di Eliseo conducevano vita eremitica. E lì il beato Basilio fu battezzato, mentre visibilmente scendeva dal cielo una colomba luminosa³⁴. E così, rinato, egli intraprese la via della vita eremitica, lui che il beato Efrem (come riferisce Anfilochio che di Basilio scrisse la vita³⁵) vide a Cesarea in veste bianca con il clero biancovestito e così riconobbe in lui quello che portava al massimo splendore l'Ordine di Elia profeta. Il padre di Elia, di nome Sabach, prima della nascita del figlio, aveva visto, per divina rivelazione, uomini vestiti di bianco che si rendevano omaggio scambievolmente³⁶.

Qui dunque Basilio scrisse una regola di vita monastica, inviandola ai suoi fratelli, gli eremiti del monte Carmelo, che si sforzarono di osservarla sulle tracce di Elia ed Eliseo.

Come poi attesta Cirillo, eremita del monte Carmelo, in una lettera al suo confratello Eusebio³⁷, al tempo degli imperatori Arcadio e Onorio, era padre dei religiosi sul monte Carmelo un uomo di ammirabili virtù di nome Giovanni, che con sollecitudine esortava con l'esempio e la dottrina gli altri eremiti di questo monte nella ricerca della perfezione della vita istituita da Elia. Egli, in seguito, proprio per la sua santità, fu elevato a patriarca di Gerusalemme. Di costui si narra: «Dopo Cirillo, in Gerusalemme Giovanni restaurò la cattedra apostolica»³⁸.

Lì ritenendo che, a causa dell'incombenza dell'ufficio assunto, non avrebbe potuto prolungare senza interruzioni la sua permanenza sul monte Carmelo, scrisse un libro a Caprasio *sulla primitiva istituzione di questa religione*: e indagò per mettere in modo ordinato con breve e limpido sti-

³⁴ Cfr. Gv 1,32.

³⁵ Si tratta della *Vita e miracoli di san Basilio*, opera falsamente attribuita a Anfilochio di Iconio, peraltro grande amico di san Basilio che gli dedicò il trattato *Sullo Spirito Santo*. In ogni caso, questa biografia fu tenuta in grande conto sia dai leggendari latini, come dai libri liturgici e agiografici orientali. Peraltro va precisato che Basilio non fu battezzato presso il Giordano, ma a Cesarea di Cappadocia, sua città natale, dalle mani del vescovo Diano.

³⁶ In ambiente carmelitano è Giovanni di Cheminot (circa 1337) che, attingendo agli apocrifi, incomincia a raccontare del padre di Elia, della tribù di Aronne, di nome Sabach, e della rivelazione da lui avuta riguardo al destino del figlio. Sempre Giovanni di Cheminot afferma che Giona fu il figlio della vedova di Sarepta risuscitato da Elia e, successivamente, suo discepolo. Sarebbe proprio lui il servitore che lo accompagna fino al monte Oreb.

³⁷ Si tratta della *Lettera di S. Cirillo*, ritenuto priore generale dal 1221 al 1224 al confratello Eusebio, apocrifa, pubblicata nel 1370 da Filippo Ribot. Testo in «*Analecta Ordinis Carmelitarum*» 3 (1914-1916), pp. 179-186.

³⁸ Cfr. Niceforo Callisto Xanthopoulos, *Ecclesiastica Historia*, (prima traduzione latina a cura di J. Lange), Basilea 1561, l. IX, cap. XIV, p. 617; l. XIII, cap. II, p. 658; l. XIV, cap. IX, p. 718.

le la dignità dei suoi fondatori e le gesta dei perfetti religiosi che l'avevano professata e la foggia esteriore dell'abito, affinché i loro successori imitassero con tutto il cuore la forma di vita di santità dei padri, raccomandando di osservare la regola del beato Basilio.

[2624] Dopo la morte di Giovanni, essi osservarono diligentemente questa loro regola di vita sotto il durissimo giogo della perfida schiavitù durante la persecuzione di Cosroe re dei Persiani e di Omar re degli Arabi e degli altri tiranni per circa seicento anni. E quando piacque all'Altissimo di mutare in misericordia la sua ira, nell'anno 1099 la Terra Santa fu restituita ai cristiani, mentre Goffredo di Buglione venne insignito in Gerusalemme della corona regale.

Aymerico, allora, uomo amabile presso Dio, patriarca di Antiochia, vigilando sulla vita degna di lode dei fratelli eremiti dell'Ordine della beata Vergine Maria del monte Carmelo, affinché fosse meglio custodita l'innocenza dei devoti, li congiunse tutti con il vincolo di obbedienza sotto la cura di un unico pastore.

Benché fosse sempre stato a capo dei consacrati uno di loro, che chiamavano *Abba* o *Padre*, al quale obbedivano come al Padre, tuttavia non si erano mai legati con speciale voto di obbedienza. Ma Aymerico, con l'unanime loro assenso, costituì come Priore Bertoldo, suo fratello, uomo provato nella vita religiosa. Defunto questo Priore, dopo essere rimasti quarantacinque anni sotto la sua cura, una grande confusione d'animo li invase riguardo l'elezione del successore, poiché il suddetto patriarca e legato della sede apostolica non aveva stabilito alcuna modalità circa questo ordinamento. Tuttavia, dopo un breve lasso di tempo, promisero obbedienza al fratello Brocardo che resse l'Ordine altri trentatré anni.

La Regola di sant'Alberto di Gerusalemme

[2625] Mentre presiedeva il signor Alberto patriarca di Gerusalemme e legato della sede apostolica, gli ricordarono di quando essi, sull'autorità di Aymerico patriarca della detta sede antiochena e legato della sede apostolica, erano stati riuniti mediante il vincolo dell'obbedienza sotto la cura di un unico Priore. Tuttavia, per osservare nella solitudine la vita religiosa istituita da Elia e da Eliseo, desideravano essere rinchiusi in forma claustrale. Ma dato che, quantunque fossero sufficientemente istruiti dalla istituzione in forza dell'esperienza sul come ciascuno singolarmente dovesse tendere vivendo alla perfezione nella sua vita solitaria, proponevano tuttavia che nel Carmelo ciò che presso la fonte di Elia stava intorno all'oratorio della beata Vergine fosse inclusa nell'ambito claustrale. Dato che ancora non era stato fatto, insistentemente presentarono supplica al suddetto patriarca Al-

berto perché facesse dono e consegnasse loro, secondo la loro proposta, una breve formula di vita, da custodire e da trasmettere ai posteri.

Tra di loro era sorta una serie di dubbi intorno a dieci articoli a causa della diversità di opinione, anche perché con scrupolo alcuni pensavano che, pur sotto la pressione delle necessità, dalle loro istituzioni non si dovesse concedere attenuazione. Tuttavia, dato che assai difficile era osservare integralmente la regola da parte di mendicanti che professavano la povertà, molti temevano ad entrare nell'Ordine.

La *prima* delle difficoltà riguardava come successivamente dovesse essere eletto il Priore al quale si doveva promettere obbedienza; la *seconda*, come dovesse essere costruito il monastero per essere adatto alla vita monastica; la *terza*, quali salmi fossero da recitare nelle singole ore canoniche e come i laici dovessero pregare; la *quarta*, se a coloro che vivevano nel chiostro fosse lecito possedere qualcosa di personale o almeno in comune, e come fossero da amministrarsi i beni che sarebbero venuti in seguito; la *quinta*, in quale parte del monastero fosse meglio costruire l'oratorio; la *sesta*, se in qualche fratello si fossero trovate delle colpe, se e come si sarebbero potute correggere; la *settima*, quanta astinenza doveva essere regolarmente osservata da tutti; l'*ottava*, di quali armi si sarebbero dovuti spiritualmente dotare; la *nona*, se anche dovessero lavorare fisicamente con le proprie mani; la *decima*, a quali ore del giorno essi avrebbero dovuto tenere il silenzio.

Poiché su tutti questi articoli citati vi erano diverse opinioni tra i fratelli, dato che nel suddetto libro di Giovanni circa la loro istituzione primitiva non vi erano articoli indicati se non in modo generico, giudicando ciò il detto patriarca Alberto scrisse una sicura formula di vita estratta dalla regola di Basilio, dopo aver tolto le parti più difficili, contenente espressamente anche quelle dieci difficoltà.

E raccogliendo tutti i fratelli che erano dispersi per il monte Carmelo in grotte e cellette lontane tra loro, li radunò presso la cappella della beata Vergine Maria vicino alla fonte di Elia, perché abitassero insieme in forma claustrale.

Giuseppe Furioni ocd

A 550 anni dalla bolla *Cum nulla*

Il 7 ottobre 1452 il papa Niccolò V con la bolla *Cum nulla* concesse l'autorizzazione di ricevere donne nell'Ordine Carmelitano. Questa data, perciò, può essere considerata come l'inizio delle comunità carmelitane femminili regolari¹. A 550 anni di distanza è giusto dare risalto all'avvenimento.

Da quando l'Ordine dalla Terra Santa era emigrato in Occidente, i fedeli avevano fin da subito partecipato del suo carisma secondo modalità ed espressioni diverse, tanto a livello personale come conversi e oblati², tanto a livello comunitario, nelle forma di associazioni e confraternite³. Per quanto riguarda le donne, esse avevano assunto i nomi di *mantellate* (dal mantello bianco che contraddistingueva la loro appartenenza), di *pinzocchere* (volgarizzazione del termine *penitentuccole*, con il quale venivano designate, qualche volta non senza ironia, queste persone che apparivano «penitenti a metà») e, in Spagna, di *beatas*. Tuttavia forme di partecipazione più strette non erano consentite, dato che gli stessi frati, nel 1261 avevano chiesto e ottenuto al papa Alessandro IV, di essere esonerati dal

¹ Sull'argomento si veda C. Catena, *Le Carmelitane, storia e spiritualità*, Roma 1969; Id., *Le donne nel Carmelo italiano*, in «Carmelus» 10 (1963) pp. 9-55; A. Staring, *The carmelite sisters in the Netherlands*, ivi, pp. 56-92; V. Wilderink, *Les premiers monastères de carmelites en France*, ivi, pp. 93-148; O. Steggink, *Beaterios y monasterios carmelitas espanoles en los siglos XV y XVI*, ivi, pp. 149-205.

² L'atto più antico esistente di oblazione o di professione è quello della sorella Benvenuta Ranieri, emesso a Bologna nel 1304. Nel 1309 Diana, vedova di Giovanni Buzzadelli, fa ugualmente la sua professione a Firenze.

³ Il più antico riferimento ad uomini e donne associati all'Ordine si ha in un contratto tra la parrocchia di S. Donato e i carmelitani di Lucca nel 1284, che parla di *conversi* e *conversæ*, *manumissi* e *manumissæ*. Ci sono pervenute anche diverse regole: quella di Mantova del 1406, di Ferrara del 1432, di Brescia del 1453 di Giovannello Caprioli (testo in P. Guerrieri, *I Carmelitani a Brescia e nel territorio bresciano*, in «Memorie storiche della diocesi di Brescia» 14 (1947) pp. 81-86), di Bologna (1476) e di Venezia nel 1482.

compito di accogliere donne nel loro istituto⁴. Decisione all'epoca comprensibile. In un momento nel quale gli stessi frati correvano il rischio della soppressione, era impensabile ingaggiare nel proprio ambito altre persone che avrebbero costituito una grave problema in caso di estinzione. Inoltre essi si adeguavano a una prassi già approvata degli Ordini mendicanti, come francescani e domenicani: la *cura monialium*, oltre all'assistenza spirituale, l'amministrazione dei sacramenti e l'ufficiatura della chiesa annessa al monastero, comprendeva anche l'onere di sorvegliare e dirigere i lavori di costruzione e di manutenzione, la difesa dall'incendio e dai ladri, lavori gravosi entro e fuori il monastero, con l'impegno di sacerdoti e conversi fino a quattro o cinque persone.

L'evoluzione successiva nell'arco di quasi 200 anni modificava l'atteggiamento tanto che i Carmelitani chiesero al pontefice di rivedere la legislazione. Tra l'altro il generale di quel momento, Giovanni Soreth, vedeva in queste nuove realtà un elemento necessario del suo piano di riforma dell'Ordine.

Vale la pena di ricordare le circostanze più immediate che portarono alla richiesta della bolla. Il 10 maggio 1452, durante il capitolo di Colonia, Soreth aveva ricevuto nell'Ordine le *beghine* di «Ten Elsen» di Geldria⁵. Egli affidò queste sorelle al priore di Geldria, il quale doveva provvedere di un abito religioso e di un stile di vita adatto alle persone e al luogo. Tre mesi più tardi gli si presentò un caso analogo a Firenze. Già dall'Assunta di due anni prima in quella città parecchie donne erano state rivestite dell'abito bianco dell'Ordine⁶; continuarono a vivere in casa loro, ma ben

⁴ Con la bolla *Paci et tranquillitati vestrae*, 7 marzo 1261 (*Bullarium carmelitanum*, I, p. 20).

⁵ La richiesta di assumere la regola carmelitana si deve probabilmente alla visita del legato riformatore Nicolò di Cusa (1451-1452), il quale aveva ordinato che tutte le donne viventi in comunità adottassero una regola approvata, se non ne avevano ancora una (cfr. J. Smet, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, vol. I: *Dal 1200 ca. fino al Concilio di Trento*, Institutum Carmelitanum, Roma 1989, p. 160).

⁶ Degli avvenimenti del 1450 abbiamo una cronaca composta da un contemporaneo, il cui originale perduto sopravvive in una serie di trascrizioni. Da queste si ricava il testo curato da C. Catena, *Le donne nel Carmelo italiano*, p. 42): «E prima è da notare come innanzi al 1450 non era in Firenze, né in Italia monastero alcuno di donne religiose dell'Ordine carmelitano. Piacque all'altissimo Signore Iddio, che il provinciale di questa provincia Toscana di detto Ordine carmelitano maestro Antonio, insieme con il priore dei frati del Carmine, maestro Biagio di Salvestro, ambidue dignissimi padri e maestri in sacra teologia, con grande solennità e devozione incominciarono a vestire alcune venerabili donne, dando loro la tonaca e mantel bianco, insieme con la cintola bianca, ma non però lo scapolare. Le prime che si vestirono furono quattro... Queste si vestirono all'altare maggiore della chiesa dei reverendi padri del Carmine, con grande solennità e devozione il giorno della gloriosa Assunzione della beata Vergine, l'anno 1450. Abitavano però ciascuna nelle lor case, menando vita molto esemplare e santa, facendosi chiamare le suore della Vergine Maria».

presto formarono una comunità. Questa nuova condizione veniva a creare dei problemi giuridici: un monastero, assimilato ad un Ordine religioso che godeva l'esenzione, privava le parrocchie delle decime e di altri diritti, con il conseguente danno economico per la chiesa locale. Per questo i frati di Firenze decisero di chiedere l'approvazione pontificia. Cosimo il Vecchio, allora signore di Firenze, era in guerra; tuttavia il priore Bartolomeo Masi Soderini cavalcò per le strade meno frequentate fino a Roma. Ne riportò la bolla di Nicolò V *Cum nulla*, datata 7 ottobre 1452. Non è ben chiaro, tuttavia, il ruolo del Soreth. Di fatto fu il priore di Firenze che fece il viaggio a Roma e se ne tornò con il documento «pelle pinzocchere di volontà di tutto il convento». I frati di Firenze pagarono anche le spese per ottenere la bolla (63 lire, 4 soldi, 6 denari). Il documento porta l'iscrizione: «Proprietà delle mantellate o beghine del convento di Firenze nella provincia Toscana dell'Ordine di S. Maria dei Carmelitani». Da questo potrebbe sembrare che il documento sia nato da una particolare necessità e che fu ottenuto appositamente per soddisfarla. D'altra parte è strano che un superiore locale, di propria iniziativa, richieda un privilegio di applicazione generale per tutto l'Ordine. La bolla, infatti, non fa alcuna menzione delle circostanze particolari di Firenze, come ci si aspetterebbe se fosse stata ottenuta a questo scopo. È indirizzata al «Reverendissimo Signor Generale dell'Ordine di S. Maria dei Carmelitani in Roma». Peraltro Soreth in quel periodo si trovava proprio in Toscana e al capitolo di quella provincia l'8 novembre aveva affidato «la cura e la direzione delle nostre suore in Firenze» ad Elia di Goffredo. «Comunque si risolva la questione, rimane certo che il priore generale Soreth utilizzò poi ampiamente la bolla pontificia per organizzare comunità di claustrali in Belgio e in Francia, tanto che tradizionalmente egli viene indicato come il fondatore delle monache carmelitane»⁷.

Circa la vita di queste nuove fondazioni, che seguirono una diversa evoluzione a seconda dei luoghi e delle circostanze che le avevano originate, merita di essere riportata la testimonianza di un magistrato di Dinant, che nel 1456 scrive al generale dei premostratensi di «alcune donne dell'Ordine e abito di Nostra Signora del Monte Carmelo, chiuse in un monastero, che vivono nel continuo servizio di Dio in contemplazione»⁸.

La concessione contenuta nella *Cum nulla* venne poi completata sul versante laicale da un'altra bolla, la *Dum attenta* di Sisto IV (28 novembre

⁷ E. Boaga, *L'opera di Niccolò V e Sisto IV per la famiglia del Carmelo*, in «L'Osservatore Romano», 18 ottobre 2002, p. 5.

⁸ Testo in J. Smet, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo*, vol. I, pp. 180-181.

1457). «Quest'ultima rese possibile – sul modello del terz'Ordine di Penitenza degli altri Ordini Mendicanti – dei confratelli e delle consorelle che insieme alla “fraternità” dell'Ordine accettavano, rimanendo secolari, impegni di vita spirituale sanciti da una regola e portavano come distintivo un mantello bianco»⁹.

Certamente non occorre sopravvalutare il contenuto della *Cum nulla*, dato che essa non segna un inizio assoluto, ma piuttosto la nuova fase di un'istituzione, che precede senza alcun dubbio il decreto di protezione papale. In ogni caso questo permise a molte aggregazioni femminili già esistenti di avviare con il ramo maschile una più feconda collaborazione, i cui frutti non si sarebbero fatti troppo attendere.

L'attuale pontefice, Giovanni Paolo II, non ha voluto trascurare questo anniversario, già celebrato cinquant'anni fa con una certa solennità, e ha inviato un messaggio al P. Joseph Chalmers, Priore Generale dei Carmelitani. In esso si sottolinea come il Carmelo sia «una ricchezza per l'intera comunità cristiana» (n. 1); questo è vero anzitutto per la sua realizzazione claustrale: «Le Monache carmelitane, immerse nel silenzio e nella preghiera, richiamano a tutti i credenti, e specialmente ai loro fratelli impegnati nell'apostolato attivo, l'assoluto primato di Dio» (n. 2); ma riguarda anche «i laici desiderosi di vivere la spiritualità carmelitana nel secolo» (n. 1). Alludendo in particolare al Terz'Ordine Secolare, il Papa ricorda che costoro – «chiamati a vivere il carisma carmelitano nel mondo» (n. 4) – santificano l'intera attività quotidiana con la fedeltà alle promesse battesimali; inoltre, per realizzare appieno la loro vocazione, scandiscono la giornata con la preghiera, specialmente l'Eucaristia e la Liturgia delle Ore. Essi sono inoltre esortati a non accontentarsi di una pratica cristiana superficiale, ma a corrispondere all'appello radicale di Cristo, che invita i suoi discepoli ad essere perfetti come è perfetto il Padre celeste (cfr. Mt 5,48).

Ma, soprattutto, il Papa mostra l'affinità fra la peculiarità del carisma carmelitano e il piano pastorale da lui proposto nell'esortazione per l'inizio del terzo millennio: «Guardando al Carmelo, dove la preghiera diventa vita e la vita fiorisce in preghiera, le comunità cristiane comprendono meglio in che modo, come ho scritto nella lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte*, possono diventare “autentiche ‘scuole’ di preghiera”¹⁰» (n. 3).

⁹ E. Boaga, *L'opera di Niccolò V e Sisto IV per la famiglia del Carmelo*, p. 5.

¹⁰ Lettera Apostolica *Novo Millennio ineunte*, n. 33.

La bolla «Cum nulla» di Niccolò V

Niccolò, Vescovo, Servo dei Servi di Dio. In perpetua memoria.

Poiché nessun gruppo di fedeli può organizzarsi sotto qualsiasi forma di vita religiosa senza l'autorizzazione del Sommo Pontefice, dato che comunità di religiose vergini, vedove, beguine, mantellate o altre forme particolari che sono sotto l'abito e la protezione dell'Ordine della beata Maria Vergine del Monte Carmelo o che in futuro ci saranno, non sembrano essere munite dell'autorità apostolica, con le presenti decretiamo che per la ricezione, il modo di vivere, l'ammissione e la protezione delle sopra citate, l'Ordine sopra citato ed il suo Maestro Generale ed i Priori Provinciali abbiano gli stessi e identici privilegi concessi agli Ordini dei Predicatori e degli Eremiti di sant'Agostino: di modo che le sopra citate vergini, vedove, beguine e mantellate vivano in continenza e onestamente, digiunino e facciano e osservino tutte le altre cose che le vergini, vedove, beguine e mantellate degli Ordini sopra citati, che vivono con continenza e onestamente, fanno e osservano secondo i loro regolamenti e statuti. Non è permesso a nessuno di mai infrangere questa nostra pagina della nostra costituzione, o di osare temerariamente contrariarla. Se, però, qualcuno presumesse attentare ciò, sappia che incorrerebbe nell'indignazione di Dio onnipotente e dei suoi apostoli Pietro e Paolo.

Dato a Roma in San Pietro nell'anno 1452 dell'incarnazione del Signore, il 7 ottobre, sesto anno del nostro pontificato¹¹.

¹¹ Nicolaus Episcopus Servus Servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam.

Cum nulla fidelium Conventio sub aliquo Religionis colore absque Summi Pontificis potestate fieri valeat; ne Conventus Religiosarum Virginum, Viduarum, Bighinarum, Mantellatarum, aut aliquæ particulares ex iis sub habitu, & protectione Ordinis Beatæ Mariæ Virginis de Monte Carmelo degentium, aut quæ in posterum offerentur, absque Apostolicæ auctoritatis munimine vivere videantur: harum tenore decernimus, ut Ordo præfatus, ac eiusdem Ordinis Magister Generalis, & Priores Provinciales circa præfatarum receptionem, vitæ modum, admissionem, & protectionem, illis eisdem, & prorsus similibus privilegiis gaudeant, quibus Ordines Prædicatorum, & Heremitarum Sancti Augustini gaudent, & utuntur: dummodo Virgines, Viduæ, Bighinæ, & Mantellatæ prædictæ continenter, & honeste vivant, jejunentque, ac omnia alia faciant, & observent, quæ Virgines, Viduæ, Bighinæ, & Mantellatæ Ordinum prædicatorum continenter, & honeste viventes secundum eorum ordinationes, & statuta faciunt, & observant.

**Messaggio del Santo Padre Giovanni Paolo II
al Priore Generale dell'Ordine dei Carmelitani**

*Al Reverendo Padre Joseph Chalmers
Priore Generale dell'Ordine dei Carmelitani*

1. Ho appreso con gioia che codesta Famiglia religiosa commemora quest'anno il 550° anniversario dell'ingresso nell'Ordine delle Claustrali di vita contemplativa e dell'istituzione del Terz'Ordine costituito da laici desiderosi di vivere la spiritualità carmelitana nel secolo.

Con la diffusione dell'Ordine in Europa, alcune donne chiesero di legarsi ad esso con gli stessi vincoli dei religiosi. Anche molti fedeli desideravano vivere la medesima spiritualità, pur rimanendo nelle loro case. Il Beato Giovanni Soreth, Priore Generale di allora, intuì che la vita di sacrificio, solitudine e preghiera delle monache avrebbe giovato ai frati richiamandoli al primitivo e genuino spirito; come pure sarebbe stato utile offrire ai laici, al pari di quanto avveniva per gli Ordini Mendicanti, la possibilità di abbeverarsi alla comune fonte spirituale.

Venne così chiesta al mio venerato predecessore, il Papa Nicolò V, il 7 ottobre 1452, la facoltà di istituire nell'Ordine le Claustrali di vita contemplativa e un'associazione di laici viventi nel secolo, il Terz'Ordine Carmelitano. È ciò che il Papa concesse con la Bolla *Cum nulla*, che viene ora commemorata.

Ricordare quest'autorevole intervento pontificio costituisce, ne sono certo, motivo di intima soddisfazione per le Claustrali di vita contemplativa in clausura papale, mentre spinge il Terz'Ordine Secolare a un sempre più coraggioso impegno spirituale al servizio della nuova evangelizzazione.

2. Le Monache carmelitane, immerse nel silenzio e nella preghiera, richiamano a tutti i credenti, e specialmente ai loro fratelli impegnati nell'apostolato attivo, l'assoluto primato di Dio. Consacrandosi totalmente alla ricerca di Lui, testimoniano che la sorgente della piena realizzazione della persona e la fonte di ogni attività spirituale è Dio. Quando gli si apre il cuore, Egli viene incontro ai suoi figli per introdurli nella sua intimità, realizzando con essi una sempre più perfetta comunione d'amore. Per le Carmelitane la scelta di vivere in solitudine, separate dal mondo, risponde a questa precisa chiamata del Signore. Il Carmelo è pertanto una ricchezza per l'intera comunità cristiana.

Fin dall'inizio questa forma di vita claustrale mostrò i suoi frutti, arricchendosi nel corso dei secoli della luminosa testimonianza di donne esemplari, alcune delle quali ufficialmente riconosciute come beate o sante ed additate anche oggi quali modelli da imitare. Mi piace qui citare la Beata Francesca d'Amboise, considerata la fondatrice delle Monache car-

melitane in Francia, perché lavorò in stretta sintonia e amicizia con il Beato Soreth; la Beata Giovanna Scopelli, una delle esponenti di spicco in Italia di questa esperienza, e la Beata Giralani, che scelse il nome di Arcangelo perché desiderosa di dedicarsi completamente alla lode di Dio come gli angeli in cielo. A Firenze, Santa Maria Maddalena de' Pazzi, fu esempio eminente di zelo apostolico ed ecclesiale e specchio di incessante ricerca di Dio e della sua gloria.

In questo solco di santità troviamo, in Spagna, Santa Teresa di Gesù, la figura più illustre della vita claustrale carmelitana, alla quale le Monache di ogni epoca costantemente si ispirano. Teresa rielaborò e rinnovò la tradizione carmelitana, fomentando il desiderio di vivere sempre più perfettamente in solitudine con Dio, ad imitazione dei primi Padri eremiti del Monte Carmelo. Seguendo il suo esempio, le Monache carmelitane sono chiamate, come è scritto nelle loro Costituzioni, *"all'orazione e alla contemplazione, perché in ciò è la nostra origine, siamo progenie di quei santi padri del Monte Carmelo che, in gran solitudine e nel totale disprezzo del mondo, cercavano questo tesoro e preziosa margherita"* (Costituzioni delle Monache carmelitane, n. 61).

3. Volentieri mi unisco al rendimento di grazie della Famiglia carmelitana per gli innumerevoli prodigi operati da Dio nel corso dei secoli attraverso questa tipica forma di vita consacrata che, come leggiamo nella Regola di Sant'Alberto di Gerusalemme, *"è santa e buona"* (n.20). Nel silenzio del Carmelo, in tante parti del mondo, continuano a sbocciare profumati fiori di santità, anime innamorate del Cielo, che con il loro eroismo evangelico hanno sostenuto e sostengono efficacemente la missione della Chiesa.

Nel Carmelo si ricorda agli uomini, presi da tanti affanni, che la priorità assoluta deve essere data alla ricerca *"del Regno di Dio e della sua giustizia"* (Mt 6, 33). Guardando al Carmelo, dove la preghiera diventa vita e la vita fiorisce in preghiera, le comunità cristiane comprendono meglio in che modo, come ho scritto nella lettera Apostolica, possono diventare *"autentiche 'scuole' di preghiera"* (n. 33). Chiedo, alle care Sorelle Carmelitane, protese solo alla lode del Signore, di aiutare i cristiani del nostro tempo a realizzare quest'impegnativo compito ascetico e apostolico. I loro monasteri siano fari di santità specialmente per le parrocchie e le diocesi che hanno la fortuna di ospitarli.

4. Il 550° anniversario della Bolla *Cum nulla* ricorda inoltre l'incorporazione dei laici nella Famiglia carmelitana, mediante l'istituzione del Terz'Ordine Secolare. Si tratta di uomini e di donne chiamati a vivere il carisma carmelitano nel mondo, santificando l'intera attività quotidiana mediante la propria fedeltà alle promesse battesimali. Perché possano realizzare pienamente questa vocazione occorre che apprendano a scandire la

giornata con la preghiera, e specialmente con la Celebrazione eucaristica e la Liturgia delle Ore. Prendano esempio da Elia, la cui missione profetica scaturiva da una ininterrotta esperienza di Dio; imitino soprattutto Maria, che ascoltava la parola del Signore e, conservandola nel cuore, la metteva in pratica.

Questi fratelli e sorelle, che lo Scapolare lega agli altri membri dell'Ordine carmelitano, siano riconoscenti per il dono ricevuto e si mantengano fedeli in ogni circostanza ai doveri derivanti da questa loro appartenenza carismatica. Non si accontentino di una pratica cristiana superficiale, ma corrispondano all'appello radicale di Cristo, che chiama i suoi discepoli ad essere perfetti come è perfetto il Padre celeste (cfr Mt 5, 48).

Con questi sentimenti, invoco sull'intera Famiglia carmelitana una rinnovata effusione dei doni dello Spirito Santo, perché cammini fedele alla propria vocazione e comunichi l'amore misericordioso di Dio agli uomini e alle donne del nostro tempo. Imploro a tal fine la materna protezione della Beata Vergine Maria, Madre e Decoro del Carmelo, ed imparato di cuore la Benedizione Apostolica ai Religiosi, alle Claustrali e ai Terziari, incoraggiando tutti ad offrire il proprio contributo alla santificazione del mondo.

Dal Vaticano, 7 Ottobre 2002, memoria della B.V. Maria del Rosario
Ioannes Paulus II

Jesús Castellano Cervera ocd

L'arte della preghiera

Dalla *Novo Millennio Ineunte* una luce
e un programma per il carisma del Carmelo

Introduzione: una breve lettura dei nn. 32-33 della NMI con occhi carmelitani

Vogliamo offrire in questo primo incontro di spiritualità per i religiosi della Provincia di Venezia ¹ una lettura carmelitano-teresiana dei nn. 32-33 della NMI, che sono un invito pressante alla preghiera, preghiera che è al cuore stesso del carisma del Carmelo e del Carmelo teresiano. In questi numeri infatti si fa un riferimento ai santi Teresa di Gesù e Giovanni della Croce, per rileggere il loro patrimonio mistico a favore della Chiesa intera.

Chi sente forte il «sangue nuovo» del carisma non può non leggere queste pagine del Papa, dettate come programma per la Chiesa del terzo millennio, con un sussulto di gioia e di responsabilità insieme.

La risposta poi non può non essere che una cordiale *receptio ecclesialis* ricca di impegno, il dono di una conferma della nostra vocazione e la tensione a rendere più vivo il nostro posto nella Chiesa.

Anche se indirizzata a tutto il popolo di Dio, questa pagina non si può leggere senza pensare al carisma del Carmelo e al suo impegno di vita, nelle diverse componenti della famiglia spirituale, dai frati alle monache, dalle religiose ai laici, in forza dell'esplicita citazione di Teresa di Gesù e di Giovanni della Croce e della loro dottrina mistica. Ma anche in forza della rilettura del tema dell'orazione cristiana, in una stringata sintesi che offre le linee fondamentali dell'esperienza, della dottrina e della pedagogia della preghiera cristiana, anche come compito educativo ed apostolico-pastorale per la Chiesa dell'inizio del terzo millennio.

¹ Si tratta del primo di tre incontri di formazione spirituale per i religiosi della Provincia Veneta, tenuto a Trento il 29 ottobre 2002.

Certamente la preghiera non è monopolio del Carmelo e del Carmelo teresiano in particolare. Ma in una lettura della realtà della Chiesa nel suo dinamismo storico-carismatico, nelle varie ondate di carismi che si sono susseguiti lungo la storia e che rispondono ad una architettura divina, appartiene proprio al Carmelo come grazia e quindi come servizio carismatico ecclesiale la dimensione evangelica totalizzante della preghiera, come sintesi carismatica del vivere cristiano personale e comunitario.

Per questo, chi dunque legge il testo della NMI sulla preghiera probabilmente trova quanto occorre per un cristianesimo vivo e maturo del nostro tempo, in tutta l'armonica e armoniosa sintesi del documento; ma un carmelitano vi ritrova la grazia ed il compito del proprio carisma come dono nella Chiesa e per la Chiesa, la porta evangelica per entrare nella pienezza del mistero di Cristo.

Se, come ha detto H. U. Von Balthasar, un carisma è come una finestra che si apre per la prima volta nella storia e guarda il cuore stesso del Vangelo, il carisma del Carmelo è la visione del cuore del Vangelo dalla finestra della preghiera. Per questo, il Carmelo, in modo speciale con la nostra santa madre Teresa, ha colto nella preghiera il cuore stesso del Vangelo che è amore di Dio ricambiato fino all'«invaghimento del cuore», e l'amore del prossimo fino al dono totale di sé e fino alla trasmissione totale della stessa esperienza cristiana della preghiera come maturità cristiana e via di santità. Vivere e condividere il carisma della preghiera è la sintesi carismatica con tutte le sue componenti, come appare nella dottrina dei nostri Santi.

Non ci resta che accogliere questo dono del magistero di Giovanni Paolo II per rileggere in tutta la sua compiutezza il carisma del Carmelo teresiano e la sua missione nella Chiesa. Certamente non da soli, ma in comunione di reciprocità con gli altri carismi. E con l'urgenza di non mancare all'appello del Papa in questo momento della vita della Chiesa e dell'Ordine.

Noi vogliamo rileggere queste pagine con una esegesi prevalentemente teresiana, nella quale non si può non riscontrare la ricchezza delle risonanze degli altri nostri Santi, in modo specifico di Giovanni della Croce. Fino alla sorpresa, data sintonia della comunione ecclesiale, di vedere in quelle pagine una rilettura attualizzata dalla Chiesa secondo il carisma carmelitano-teresiano oggi. Tentiamo questa rilettura.

1. Santità e preghiera cristiana

Il Papa colloca il tema della preghiera nel dinamismo della vocazione universale alla santità e quindi nel vissuto di una autentica spiritualità ecclesiale, secondo la vocazione di ognuno.

Questa visione coincide con il cammino dell'esperienza, della teologia e della pedagogia di S. Teresa: formare «servi dell'amore», vivere la grazia che è Cristo e la sua vita, entrare in un cammino di trasformazione dell'essere e dell'esistere cristiano. Occorre, infatti, evitare certi modi di accostarci alla preghiera come semplice esercizio, prassi meditativa, iniziativa pastorale, moda passeggera, che possono essere stati o sono approcci superficiali di ieri e di oggi; occorre piuttosto la serietà della proposta evangelica di vivere con la preghiera la stessa esperienza orante di Cristo, tutta protesa al compimento del disegno del Padre.

Chi entra per la porta evangelica della preghiera e ne coglie l'essenza, come Teresa e Giovanni della Croce e i santi del Carmelo, sa di cogliere tutto il senso della proposta cristiana. Si intraprende il cammino della preghiera per diventare della stessa «condizione di Dio», per entrare nel cammino dei servi dell'amore, per raggiungere la perfetta somiglianza con Cristo (cfr. *Vita* 8,5-6, 11,1; *Castello Interiore*, VII,4, 4 e ss.).

La vita di preghiera è cammino di santità, è la misura alta della vita cristiana ordinaria (NMI 31); ma, in senso teresiano-sangioiannistico, cioè mistico, significa, al di là del facile moralismo, lasciarsi purificare e illuminare da Dio per essere trasformati. Questo è il cammino della preghiera, della santità.

2. Il cristianesimo della preghiera

Il Carmelo è il «cristianesimo della preghiera». La via carmelitana del cristianesimo, fra altri carismi ecclesiali, privilegia il valore evangelico dell'orazione, ma nella compiutezza dell'accostamento a tutti i grandi temi ed esigenze della via cristiana, del «cammino cristiano», è la via dell'amore orante che si apre alle quattro dimensioni dell'amore di Cristo e in Cristo: lunghezza, larghezza, altezza, profondità.

Spesso Teresa usa l'invito ad essere cristiani, di pregare «*para ser cristianos*», cioè di Cristo. Una ricerca linguistica interessante nelle opere di Teresa ci sorprende con questo invito ad essere «cristiani». Per Teresa si tratta di essere «cristiani» nel senso più profondo di appartenenza a Cristo e alla Chiesa. I suoi monasteri sono, ad esempio, «*castillitos de buenos cristianos*», «piccoli castelli di buoni cristiani» (cfr. *Cammino* 3, 2). Quanto bisogno c'è di eliminare sovrastrutture, che non sono la realtà cristiana-cristica della grazia battesimale e del cammino della comunione con Cristo, attraverso la preghiera!

Questa è stata l'esperienza di Teresa stessa, diventata consapevole di *dover essere cristiana* – di Cristo – dopo tanti anni di vita religiosa-carmelitana.

E lo stesso vertice della vita mistica è essere veri cristiani, «schiavi di Cristo, segnati dal suo “ferro” che è quello della croce» (cfr. Castello interiore VII, 4,8).

3. *L'arte della preghiera*

Parlando della preghiera, il Papa adopera l'espressione «arte della preghiera». Leggendo e commentando il testo, mi sono domandato: la preghiera è un'arte? La risposta certamente è positiva. Prima di tutto la preghiera è dono, grazia, apprendimento alla scuola del Maestro e al tocco dello Spirito. Sotto la guida del Maestro e la grazia dello Spirito, diventa anche arte. Teresa parla dell'«*arte de rezar*», quando si riferisce alla preghiera da lei insegnata. È la preghiera di raccoglimento (CV 41,11), un metodo per favorire l'atteggiamento contemplativo. Ma ella parla anche di una maniera, un modo, un apprendimento, uno stile con cui anche il Signore l'ha guidata nei sentieri della vita di orazione.

Possiamo quindi dire che si tratta di un carisma e un dono, ma anche di un apprendimento, con un tocco di bellezza e di gioia che è proprio di ogni opera artistica.

È arte il pregare e il progredire nella preghiera, la capacità di aprirsi a tutte le sue esigenze, la grazia di colloquiare degnamente con il Signore ed essere suoi amici, il raggiungimento della logica di una preghiera-vita con tutte le sue esigenze.

4. *Imparare a pregare dal Maestro divino*

Abbiamo qui un'altra sintonia fra le parole del Papa e le grandi convinzioni teresiane: si entra nella pienezza del Vangelo attraverso il cammino della preghiera, diventando discepoli del Maestro, mettendosi alla scuola del Maestro che ci insegna a pregare.

Per questo l'inizio della preghiera è la ricerca stessa di una presenza, di un incontro con Cristo. Si ha qui l'esperienza teresiana primordiale: la ricerca del Cristo del Vangelo in una relazione di dialogo e amicizia, specialmente con riferimento alle donne discepole del Signore. Questa scoperta ha «liberato» Teresa dai pregiudizi dei teologi contro le donne, così forti e radicati nel tempo in cui è vissuta.

La preghiera è per Teresa la felice maniera di vivere la contemporaneità con Cristo. È la capacità di entrare in comunione con la vita stessa di Gesù, rivivere gli episodi della sua storia, riascoltare la sua parola, riprendere i suoi misteri; e tutto ciò con la preghiera e con la vita liturgica, quan-

do e come fa la Chiesa, secondo l'avvertimento della Santa avverte quando parla in difesa dell'umanità del Signore.

Ma è anche un pregare imparando tutto dalla preghiera di Gesù che sceglieva di pregare: «a solas», non per sua necessità ma per il nostro insegnamento (cfr. *Cammino di Perfezione* 24,4). Si tratta di mettersi a pregare, cioè ad ascoltare e dialogare con e presso il Maestro, per diventarne discepoli e discepole (ibid. 25).

Quante volte risuona negli scritti teresiani l'espressione: «Il Signore è stato sempre il mio Maestro». «Queste cose me le diceva il Maestro interiore», colui che insegna «senza rumore di parole...» (*Vita* 12, 6; 39, 8; *Cammino* 25, 2).

È così realistica Teresa che immagina di apprendere a pregare sempre dalle labbra stesse del Maestro divino, come i primi discepoli: «Guardate le parole che dice quella bocca divina» (ibid. 26,1 e 10).

Per questo la pedagogia suadente di Teresa è quella di invitare l'orante a mettersi accanto al Maestro e Modello della preghiera. È questo come il «prologo» ed il necessario «protocollo» della dimensione orante e della spiegazione del Padre nostro. Quasi una *lectio divina* della preghiera del Signore, sulla scia della tradizione più bella della Chiesa.

È come l'attuazione di quanto Teresa ha ricevuto il giorno della sua professione religiosa carmelitana. Sappiamo infatti dalla storia dell'Ordine e dal Rituale della professione religiosa in uso ai tempi di Teresa che nella professione – allora unica! – veniva consegnata la «*cédula*» del Padre nostro, un foglio con il testo del Padre nostro, previamente benedetto, per sottolineare la vocazione carmelitana alla preghiera.

La preghiera di benedizione del foglio del Pater diceva: «Signore Gesù Cristo, che hai insegnato ai tuoi discepoli a pregare, ti chiediamo di accogliere con la tua benedizione la preghiera di questa tua serva». Alla monaca che faceva la professione veniva consegnato il foglio del Padre nostro con questa formula: «Ricevi nelle tue mani il simbolo della preghiera»².

Non si possono ricordare queste cose senza pensare alle risonanze battesimali dell'iniziazione alla preghiera, e senza pensare al Carmelo che ha un impegno a vivere la preghiera del Signore. Teresa di Gesù, sulla scia dei Santi Padri che hanno commentato il Padre nostro, da Origene a Cipriano, ad Agostino, a Tommaso, ai vari Catechismi, ha fatto della preghiera del Signore il senso profondo della sua vita cristiana, della sua professione religiosa, del suo carisma e del suo servizio evangelico. Il suo commento del Padre nostro è già un piccolo compendio della vita di orazione. Spesso il *Cammino di Perfezione* sarà chiamato «il libro del Padre nostro».

² Cfr. *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, Bac, Madrid 1951, p. 355.

5. La preghiera, dialogo con Cristo che ci rende suoi intimi

Così definisce Giovanni Paolo II la preghiera e ciò corrisponde all'interpretazione di Teresa, che definisce la preghiera come una divina amicizia (cfr. *Vita* 8,5), un dialogo a tutto campo con il Signore maestro, amico, sposo (*Cammino* 28, 3). È un dialogo con Cristo che rende suoi intimi, a partire, secondo la pedagogia teresiana, da quando si coglie la sua presenza e la sua compagnia. E tutto viene orientato all'essere con Cristo come approdo del cammino della preghiera.

Per questo la preghiera teresiana è stata definita «una storia di amicizia» (M. Herràiz). Essa è, infatti, un'esperienza e un cammino. Un itinerario progressivo nel quale si avverano i passi fondamentali dell'esperienza degli apostoli: la ricerca, l'incontro, la conversione, la sequela, la rivelazione personale di Cristo, la vita in Cristo, il servizio apostolico per Cristo. Queste sono come sette tappe progressive del cammino della preghiera, rilettura dell'esperienza, dottrina e pedagogia della Santa, per il Carmelo e nel Carmelo per la Chiesa.

Teresa punta al giovanneo «rimanere in Cristo», in modo che Egli «sia la nostra dimora» (*Castello interiore* V, 2, 5), così da vivere in Lui con la progressività con cui Teresa prospetta questo ideale nelle quinte, seste e settime mansioni del *Castello interiore*, vera sintesi carismatica della vocazione alla pienezza della vita cristiana nel Carmelo.

Così la preghiera diventa, secondo le espressioni del Papa, «sostanza ed anima della stessa vita cristiana» e condizione di ogni autentica vita pastorale.

Allora la preghiera diventa apostolato ed un apostolato vero che è espressione di amicizia divina e cammino di santità. È la grande lezione finale e riassuntiva del Castello interiore. Questa stupenda sintesi è il grande messaggio spirituale della Santa per il Carmelo e per tutti coloro che vogliono vivere l'unità della vita cristiana. Una sintesi senza dualismi, nell'unità di vita, dell'amore per Dio e per il prossimo, con una evidente affermazione del valore apostolico della preghiera, ma anche del valore santificante dell'apostolato. E ciò sia nella vita contemplativa delle monache come nella dimensione apostolica dei figli del Carmelo di Teresa³.

³ Cfr. M. Herràiz, *La preghiera una storia di amicizia*, Bologna, Dehoniane, 2001, pp. 155-199: unità di vita; vedi pure J. Castellano Cervera, *Servire la Chiesa con la preghiera e l'azione apostolica. Testamento dottrinale di Santa Teresa*, in AA.VV., *Teresa d'Avila*, Torino 1982, pp. 233-255.

6. La dimensione trinitaria della preghiera e della vita mistica

Tutta la NMI è intrisa di una forte prospettiva trinitaria, con robuste formule teologiche e spirituali che alludono all'azione delle tre divine persone, anche nel caso della preghiera. Si parla infatti dell'azione specifica dello Spirito, «realizzata in noi dallo Spirito». Si allude alla necessaria mediazione di Cristo, «per Cristo e in Cristo» e si prevede lo sbocco nella contemplazione più bella: «la contemplazione del volto del Padre».

Ci troviamo qui anche in perfetta sintonia con la pedagogia trinitaria della preghiera e con l'approdo trinitario della spiritualità e della mistica teresiana. Abbiamo come attualissima la proposta integrale della teologia trinitaria della preghiera contro ogni mistificazione del cammino della contemplazione e della spiritualità. È la logica trinitaria della preghiera cristiana: nello Spirito, per Cristo al Padre. È la necessaria sottolineatura della sostanza trinitaria della vocazione cristiana come accoglienza del mistero, dimensione di presenza e di inabitazione. È il principio stesso di una vetta di comunione con le tre divine persone, mediante la liturgia con una esperienza ecclesiale, ma anche nella preghiera personale (orazione personale più che mentale, dato che si prega con la mente ed il cuore, con il corpo e con i sentimenti).

È una dimensione della spiritualità cristiana che il Papa riprende al n. 33 in chiave più specificamente mistica.

La preghiera, così dispiegata nella sua forza teologica, evangelica ed esperienziale diventa «segreto di un cristianesimo *veramente vitale*». In esso confluiscono i valori e i contenuti tipicamente cristiani della rivelazione trinitaria: la chiamata alla comunione, la priorità della grazia e del dono, la chiamata alla risposta e all'impegno. Vivono e diventano esperienza in questa prospettiva, parole e valori tanto alti come quello dell'amicizia, della presenza. Segno evidente di una ecclesialità piena ed di una apertura totale al mistero, quando così viene valutata la preghiera.

Diventa allora urgente formare credenti che vivono questo cristianesimo vitale della preghiera. Una tesi che tanti anni fa già sosteneva l'anglicano Trueman Diecken, nel suo libro *The crucibel of love*, dopo aver letto la Santa: se vogliamo avere cristiani maturi dobbiamo indirizzarli per le vie della preghiera, come ha fatto Teresa.

Con questa convinzione il Papa invita ad un ritorno costante alle sorgenti vive della preghiera come possibilità di rigenerarsi continuamente nelle acque vive del battesimo e della grazia dello Spirito Santo, nella profonda e sentita comunione con Dio Trinità.

I simboli del *Castello interiore* e della preghiera sono espressioni di questa rigenerazione: la consapevolezza della nostra interiorità nella quale dobbiamo: rinnovarci nella consapevolezza della nostra vocazione alla

comunione con Dio, a partire dalla nostra interiorità; l'albero piantato presso le sorgenti, la sorgente interiore che è Dio e la grazia del suo Spirito. La bellissima immagine della rigenerazione e della trasformazione della persona che Teresa propone con la storia del baco da seta, immagine del cristiano trasformato inizialmente in Cristo.

La preghiera è come un ritorno alle acque salutari del proprio battesimo, alle sorgenti della grazia dello Spirito Santo dentro di noi. E ha come approdo la comunione con le sorgenti vive: Dio Trino, la sua parola, il suo amore, i suoi interessi, la sua gloria...

La preghiera permette di ri-convertirsi, ri-orientarsi verso Cristo, ri-destarsi in Lui, ri-generarsi in Lui.

7. *Verso la mistica*

Oltre al discorso sulla preghiera, il Papa parla brevemente della mistica in un contesto dell'esigenza di spiritualità, di rinnovato bisogno di preghiera. Colloca questo argomento a livello pastorale guardando alla situazione attuale della Chiesa: un mondo religioso multietnico e multiculturale, dove ormai si dà scontato il pluralismo religioso quasi al limite del sincretismo e c'è una ricerca di qualche religione a proprio uso e consumo; un mondo in cui le altre religioni offrono le proprie risposte, e lo fanno con modalità accattivanti, mentre talvolta il cristianesimo offre solo una proposta debole a livello di esperienza religiosa e di spiritualità mistica.

In questo contesto il Papa parla dello stimolo che viene dall'inquietudine religiosa del nostro tempo e dalle molteplici sfide della cultura religiosa odierna. Per cui passa a un forte richiamo alla verità e alla vita, ricordando il dovere di non soccombere al relativismo religioso, sapendo invece proporre autentiche mete di spiritualità e di mistica cristiana. Lo esprime anche con il tono di una schietta professione di fede in Cristo: «Noi che abbiamo la grazia di credere in Cristo, rivelatore del Padre e salvatore del mondo».

È un «noi ecclesiale» di cui il Carmelo teresiano può e deve appropriarsi come grazia e responsabilità. Un noi che rivive come esperienza di una famiglia alla quale è stato affidato un carisma mistico nella Chiesa; una famiglia che ha, nei suoi Santi, un patrimonio di conoscenza e di pedagogia riguardo la profondità dell'esperienza di Dio, unita ad una schietta e vigorosa professione di fede cristologia. Anche al Carmelo nella Chiesa, con umiltà, tocca il compito di mostrare a quali profondità possa portare il rapporto con Dio. Sempre nell'autenticità della dimensione trinitaria, ecclesiale e antropologica della rivelazione cristiana.

8. *Cammino di preghiera: Oriente e Occidente*

Il Papa nomina la grande tradizione mistica dell'Oriente e dell'Occidente, le due vie complementari, i due polmoni della Chiesa, le due mani per porgere la pienezza della rivelazione con il suo slancio di mistica cristologica, trinitaria, ecclesiale, antropologica.

E qui sorge il duplice dovere di dialogo per il Carmelo: con l'Oriente e con l'Occidente. Ma anche con il mondo religioso in ricerca e con i mondi religiosi che si aprono al dialogo interreligioso attraverso la mistica. È una chiamata alla responsabilità del dialogo con il patrimonio mistico dell'Ordine e con la possibilità di offrire, senza tradimenti, la verità e la vita della mistica cristiana.

Di questo tema cruciale, che i mistici «cristiani-carmelitani» hanno trattato con tanta competenza e delicatezza, conviene saper cogliere i fondamenti, gli itinerari, le tappe, le esigenze.

Il Papa non dubita di presentare la mistica cristiana anche con un linguaggio mistico ecclesiale che fa riferimento alla tradizione del Carmelo. Parla infatti della persona «totalmente posseduta dall'Amato divino, vibrante al tocco dello Spirito, filialmente abbandonata nel cuore del Padre»; usa cioè un linguaggio tipicamente trinitario e cristiano, che noi riconosciamo come linguaggio della mistica carmelitana.

Tale mistica appartiene alla dinamica dell'amore che si rivela e si dona (Gv 14,21): con una unità profonda della vita cristiana mistica, nella quale l'azione di Dio purifica, illumina, unisce. Per questo le vie carmelitane della preghiera (notte oscure e giorni luminosi) sono insieme iniziali e finali, si congiungono nel vertice dell'amore vero.

Si tratta sempre di un cammino sostenuto dalla grazia: con una ascesi mistica (quando Dio stesso purifica) e di una mistica ascetica, cioè di una azione di Dio che richiede totale accoglienza della grazia, un forte impegno spirituale di risposta ai doni di Dio, di apertura all'iniziativa divina, di docilità all'azione di Dio con tutti i passaggi della vita di orazione e del cammino spirituale. Una grazia che precede, una preghiera che accoglie, un impegno e dono delle virtù che risponde. Così la mistica cristiana mantiene tutto il suo fascino e tutta la concretezza.

In questo contesto non sono assolutamente estranee alla vita delle persone nella Chiesa (e per questo il Papa ne parla) le «notte oscure» attive e passive, le purificazioni e le prove. Prove necessarie, di carattere personale, talvolta comunitarie, spesso anche ecclesiali. Notte epocali, come quelle che vivono oggi la Chiesa e il mondo, in attesa di una aurora di luce.

Il Papa parla di «unione sponsale». Una realtà che non è neanche tanto lontana dalla dimensione personale della vocazione alla comunione e all'alleanza con Dio e della vocazione battesimale ed eucaristica, di san-

tità, di apostolato, che sono pur sempre vissute nella Chiesa, la Sposa del Signore.

Giovanni della Croce e Teresa di Gesù, che il Papa nomina quasi come i migliori rappresentanti fra tanti santi testimoni della mistica cristiana, concordano in questa visione mistica della vita dei credenti.

Il Papa parla anche, con una parola che è propria della mistica sponsale, dell'«invaghimento del cuore», come di un rapporto intimo con Dio, un «innamoramento» che dona alla vita cristiana la forza espressiva di un amore sponsale.

Possiamo quasi tradurre come invaghimento del cuore testi della nostra tradizione spirituale mistica come l'*Orazione dell'anima (invaghita)*, di Giovanni della Croce e le *Esclamazioni* di santa Teresa, il *Manoscritto B* di Teresa di Lisieux, vere e proprie pagine mistiche di anime invaghite di Dio.

È questa la matrice ecclesiale, biblica, mistica, di una parola ardita della NMI, che parla della reciprocità di un Dio invaghito di noi e di noi invaghiti di Lui. Una parola che è appello al cristianesimo del cuore, dell'amicizia totale, al vissuto dell'alleanza

In realtà i mistici carmelitani non dubitano di presentare un Dio invaghito di noi che fa la nostra volontà se noi facciamo la sua (*Cammino di Perfezione* cap. 32). Oppure di un Dio che alla Madre Teresa offre l'altissimo dono del matrimonio spirituale con le parole dell'invaghimento dell'amore: «Le tue cose sono mie e le mie sono tue» (*Relazione 35; Castello Interiore*, VII, 2, 1-2)

9. Per una pedagogia della preghiera di autentica qualità

Il Papa discende dalle altezze della mistica per prospettare alcune vie di quello che nel nostro cantiere carmelitano è diventato un concetto caro: il bisogno rinnovato nella Chiesa di una pastorale della spiritualità, una vera e propria pastorale della preghiera cristiana.

Come suggerimento il Papa prospetta la priorità di coltivare le comunità cristiane in modo che diventino «autentiche scuole di preghiera». Luoghi dove si prega e dove si insegna a pregare, tutto nella indissolubile realtà di una Chiesa che, fin dall'inizio, si è presentata al mondo come una comunità orante, che trasmetteva l'insegnamento del Maestro in un mondo religioso dove non mancavano scuole di preghiera e di contemplazione.

Un duplice impegno ad essere comunità oranti e scuole di preghiera, dove la preghiera sia un'esperienza condivisa, una vera e propria comunione della preghiera e non soltanto nella preghiera, come tempo e luogo del nostro pregare.

Dunque occorrono scuole di preghiera dove non solo si trasmette il frutto della contemplazione, cioè il «*contemplata aliis tradere*», ma anche o, forse, soprattutto il «*contemplationem aliis tradere*», la sapienza dello stesso contemplare, come hanno fatto i mistici del Carmelo, i quali non hanno esitato a comunicare le loro esperienze di Dio per aprire agli altri il cammino della contemplazione.

Una chiamata che tende anche, come insegna il Papa, ad impreziosire la qualità della preghiera cristiana con tutte le sue risonanze: dall'implorazione alla sinfonia degli altri atteggiamenti oranti, come il rendimento di grazie, la lode, l'adorazione, la contemplazione, l'ascolto, l'ardore di affetti, l'«invaghimento del cuore»; e tutto questo a disposizione di tutti, perché è vocazione creaturale di un Dio Creatore Sposo, vocazione battesimale di un Cristo che ha stretto con noi una alleanza-amicizia sponsale di amore.

10. La qualità della preghiera alla scuola del Carmelo

Si tratta in questo contesto di offrire una risposta alla sollecitazione della Chiesa: ripensare cioè la nostra vita e il nostro apostolato, per offrire le migliori ricchezze del patrimonio di vita del Carmelo per una promozione di questo rinnovato messaggio della preghiera, alla scuola dei nostri Santi, con forme rinnovate della loro dottrina e pedagogia, con le esigenze più autentiche, con il realismo dello stesso cammino o itinerario della preghiera e della vita, visto che costituisce oggi uno degli insegnamenti più preziosi della spiritualità, condiviso anche, con molte intuizioni, da movimenti e comunità ecclesiali del nostro tempo.

Il Papa inoltre ricorda, come sbocco della preghiera vera ed intensa, l'impegno nella storia. Per questo è tanto importante che la condivisione del carisma porti molti laici alla maturità cristiana, evangelica ed apostolica.

Una lezione, quella dello sbocco della preghiera nella storia, che è con-naturale all'insegnamento classico dei santi del Carmelo. Teresa di Gesù e Giovanni della Croce sono concordi nell'affermare sempre, dall'inizio alla fine del cammino della preghiera, la necessaria unità dell'amore di Dio e dei fratelli, della preghiera e della vita, dell'esercizio dell'orazione e dell'esercizio della carità. Testi antologici di questa unità di vita sono la già citata sintesi del cap. VI del *Castello Interiore*, la preziosa *Esclamazione* n. 2 di Teresa. Per Giovanni della Croce è sintomatico il testo dell'*Insegnamento* n. 10, secondo Eliseo dei Martiri, che parla dell'ardore apostolico che nasce dalla contemplazione.

Oggi, come il Papa suggerisce, questo apostolato è anche il compito di costruire la storia, di incidere nella vita delle persona nella cultura, nella quotidianità. Per questo Giovanni Paolo II a Palermo alcuni anni fa (1995)

ha parlato della contemplazione come il presupposto per immettere nelle pieghe della storia la forza misteriosa della grazia che tocca i cuori e li porta alla conversione. La *Gaudium et spes* (n. 57) aveva già parlato peraltro della contemplazione come fonte d'ispirazione e sguardo superiore, capace di creare cultura che incide nel mondo.

Forse per questo il Carmelo, che non può fare tutto, deve aprirsi apostolicamente su due versanti: quello dei laici e dei nuovi carismi. Con i laici per condividere il proprio carisma della preghiera e formare persone mature, capaci di testimoniare Cristo nella vita di questo mondo. Con i nuovi carismi ecclesiali per condividere le proprie ricchezze e a sua volta arricchirsi con i doni degli altri che spesso trovano nei Santi del Carmelo guide ed ispiratori della loro spiritualità nell'oggi della Chiesa.

Conclusione

La rilettura della Lettera NMI nella specifica trattazione della preghiera richiama tutto il Carmelo ad un grande compito carismatico: quello di rinnovarsi nelle proprie radici.

Un compito che esige una coerente, lucida e creativa rilettura iniziale delle fonti, nell'oggi della Chiesa. È la sollecitazione che ci viene dall'insegnamento del Papa. Una rilettura che va dalla preghiera nelle sue radici evangeliche, alla sua pedagogia attualizzata, alla riconsiderazione della mistica cristiana.

Possiamo ben affermare che questa parola del Papa è come una grazia ecclesiale che incoraggia e impegna nel presente e nel futuro il Carmelo, ognuno di noi e ogni nostra comunità, a servizio della Chiesa.

Antonio Sicari ocd

La vocazione e il cammino alla santità dei fedeli laici

I. Il dono della santità

1. In tutte le religioni il termine «*Santo*» indica Dio stesso, considerato nella sua «totale diversità» rispetto ad ogni creatura.

Esso esprime dunque l'assoluta Trascendenza di Dio, la Sua increata Maestà, la Sua Inaccessibilità, il peso schiacciante della Sua Gloria, la Sua somma Perfezione, la Sua irresistibile Potenza.

Al Dio riconosciuto come unico Santo («Tu solo Santo!»), nel *Gloria in excelsis Deo*, ogni uomo deve l'Adorazione (cfr. Is 6, 1-8 e Ap 4, 1-11).

2. Nella rivelazione biblica, il Dio Santo si è progressivamente manifestato come Amore Trinitario: come vita traboccante che dal Padre fluisce infinitamente nel Figlio e nello Spirito.

Dando origine alla creazione, e plasmando l'uomo «a sua *immagine e somiglianza*» (Gn 1, 26), Egli ha aperto, per amore, un accesso di Grazia alla sua Santità.

3. Con l'insorgere del peccato e della ribellione (cfr. Gn 2-11 e Rm 5, 12-21), l'uomo è divenuto incapace di percepire la prossimità del Dio Santo, come dono e come compito, e ha tentato di impadronirsene idolatricamente.

In conseguenza di ciò, non la santità ma la corruzione e la vanità hanno assoggettato il mondo (cfr. Rm 8, 19-25).

4. Il Dio Santo – nella infinita ricchezza della sua misericordia – si è allora avvicinato come Salvatore.

Nel tempo della Antica Alleanza, Egli si è scelto un popolo particolare come sua proprietà, affidandogli nuovamente il dono e il compito della

santità: «Siate santi per me, perché Io, il Signore sono Santo, e vi ho separati dagli altri popoli perché siate miei» (Lv 20, 26).

Nel tempo della Nuova Alleanza infine Egli ha mandato tra noi il suo Divin Figlio: «L'Essere santo», nato da Maria Vergine (Lc 1, 35), è stato «conosciuto e creduto (dai suoi discepoli) come il Santo di Dio» (Gv 6, 69).

Egli si è così rivelato come «Colui che il Padre ha santificato e ha mandato nel mondo» (Gv 10, 36): «il santo Servo Gesù» (At 4, 27), «il Santo e il Verace» (Ap 3, 7), «il Sacerdote che ci occorreva... santo» (Eb 7, 26).

5. Prima di ritornare al Padre, Gesù ci ha insegnato a «santificare il suo Nome» (Mt 6, 9) e ci ha affidato alla sua santa custodia pregandolo per noi: «Padre santo, custodisci nel tuo Nome coloro che mi hai dato, perché siano una cosa sola, come Noi» (Gv 17, 11).

Dopo averci promesso l'acqua viva del suo Spirito (cfr. Gv 7, 37), lo ha effuso su di noi (cfr. Gv 20, 22 e At 2) come «Spirito di santificazione» (Rm 1,4; cfr. 1Cor 6, 11).

6. Santa, perché assemblea dei «santificati» (cfr. At 20, 32; 26, 18; 1Cor 1, 2; 6, 11; 2Tm 2, 21; Eb 2, 11) è la Chiesa, costruita come Tempio santo (Ef 2, 21), dove vivono i figli adottivi di Dio che ricevono dallo Spirito la grazia di poter lo chiamare «Abbà, Padre» (Rm 8, 15; Gal 4, 6).

A renderla santa è stato l'amore con cui Cristo «l'ha amata e ha dato se stesso per lei, purificandola» (Ef 5, 25ss) ed edificandola come suo Corpo (cfr. Ef 4, 12ss).

Vocazione e compito della Chiesa è pertanto «di comparirgli dinanzi tutta gloriosa, senza macchia né ruga né alcunché di simile, ma santa e immacolata» (Ef 5, 27).

«Agli occhi della fede, la Chiesa è dunque indefettibilmente santa» (*Lumen Gentium* 39).

7. Maria, la Madre del Salvatore, già in testi antichissimi è chiamata «Santissima», «tutta santa», perché plasmata e quasi formata come nuova creatura dallo Spirito Santo (cfr. *Lumen Gentium* 36).

A lei «che rifulge come modello di virtù davanti a tutta la comunità degli eletti... innalzano gli occhi i fedeli che ancora si sforzano di crescere nella santità, debellando il peccato» (*ivi*, 65).

La santità di Maria non è però solo un modello per noi, ma anche un dono materno che custodisce e nutre la nostra stessa santità, da quando ella «circondò il Corpo mistico di Cristo, nato dal cuore squarciato del nostro Salvatore, della stessa cura materna e dello stesso amore con cui protesse e nutrì il Bambino Gesù in fasce» (*Mystici Corporis* 110; cfr. *Redemptoris Mater* 27).

8. Santi sono ugualmente tutti i battezzati: e proprio questo è stato il primo nome «comune» col quale si definirono i discepoli di Cristo (cfr. At 26, 10; 1Cor 16, 1.15; 2 Cor 8, 4; 9, 1.12; 13, 12; Rm 12, 13; 15, 25.31; 16, 2; Ef 1, 5; 3, 8; 4, 11; Fil 4, 21.23; 1Tm 5, 10).

Consapevoli d'essere, per grazia immeritata, «i chiamati di Dio, santi e amati» (Col 3, 12), essi percepirono la «santità» come una definizione del loro nuovo essere e come appello da parte di Dio: «Certo, la volontà di Dio è che vi santifichiate» (1Ts 4, 3).

Vocazione alla santità, rispondente al comando di Cristo: «siate perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste» (Mt 5, 48), e in sintonia con tutta la rivelazione biblica: «A immagine del Santo che vi ha chiamati, diventate santi anche voi, in tutta la vostra condotta, perché sta scritto "Siate santi, perché Io sono Santo"» (1Pt 1, 15-16).

9. Per i credenti in Cristo, la santità è dunque assieme *un dono e un compito*.

È *un dono* offerto gratuitamente attraverso il «lavacro di rigenerazione» (Tt 3, 5), talmente radicale che esso ha prodotto «una nuova nascita» (cfr. Gv 1, 13), una «nuova vita» (Rm 6, 4), una «nuova creatura» (2Cor 5, 17; Gal 6, 15). Tale dono si estende talmente da conferire una vera «partecipazione alla natura divina» (2Pt 1, 4).

La santità è anche un compito da realizzare «vivendo come si conviene a santi» (Ef 5, 3), «spogliandosi dell'uomo vecchio e rivestendosi del nuovo», cioè: «come si conviene a eletti di Dio, santi e amati, di sentimenti di misericordia, di bontà, di dolcezza, di umiltà, di pazienza» (Col 3, 12). Rivestiti soprattutto di quella carità «che è il vincolo della perfezione» (Col 3, 14).

10. Questa «santità cristiana», appunto perché donata a tutti nel Battesimo, è nella Chiesa «una vocazione universale» (cfr. *Lumen Gentium* cap. V), anche se essa è poi destinata «a esprimersi in varie forme, presso i singoli fedeli, i quali nella loro situazione di vita, tendono alla perfezione della carità» (*ivi*, 36).

È perciò un principio chiaramente e indiscutibilmente definito che «tutti i fedeli, di qualsiasi stato o grado, sono chiamati alla pienezza della vita cristiana e alla perfezione della carità» (*ivi*, 40)

II. Il compito della santità

11. Il cammino della santità è stato reso possibile da un dono gratuito e ineducibile da ogni nostra attesa: l'incontro con Cristo e la compagnia salvifica che Egli ha fatto alla nostra vita.

Esso è dunque un cammino che si può sviluppare solo come affezione personale a Cristo e senso costante della sua Presenza.

Soltanto la certezza di questa Presenza, il desiderio appassionato del suo Volto, la sequela fiduciosa di Lui – nonostante la propria debolezza e l'esperienza di molteplici infedeltà – possono realizzare la santità del discepolo.

In tale sequela, lo sforzo morale e ascetico non è teso «ad afferrare Cristo» se non come conseguenza della gioia «d'essere già stati afferrati da Lui» (Fil 3, 12).

L'autocoscienza del santo è anche psicologicamente determinata dalla pace e dall'abbandono generati dalla propria appartenenza al Signore Gesù, secondo il detto di Paolo: «Vivo: non io, è Cristo che vive in me» (Gal 2, 20).

12. Condizione essenziale perché maturi una vera santità è dunque che il rapporto del fedele con Cristo sia e rimanga un vero e reale incontro da persona a persona.

Che Cristo non divenga mai una Parola disincarnata, né un'idea, né un valore, né una causa a cui votarsi, ma resti, in ogni istante e in ogni luogo della vita, il Figlio di Dio «fatto uomo per noi e per la nostra salvezza», è una questione capitale e decisiva.

A tale scopo è necessario abituarsi a considerare il «corpo risorto di Cristo» come corpo *massimamente reale*, e a considerare lo Spirito Santo come lo Spirito dell'incarnazione che sempre «prende da Cristo» – vero Dio e vero uomo – tutto ciò che ci annuncia (cfr. Gv 16, 14).

Il senso della *contemporaneità* corporea di Cristo è uno degli elementi che si ritrova nell'esperienza dei santi canonizzati di ogni tempo.

13. La percezione realistica del corpo risorto di Cristo e l'azione del suo Santo Spirito viene garantita, nel tempo e nello spazio, dalla concretezza della Santa Chiesa, alla quale siamo ugualmente chiamati ad appartenere.

Essa è «la vigna scelta, per mezzo della quale i tralci vivono e crescono con la stessa linfa santa e santificante di Cristo; il corpo mistico le cui membra partecipano alla stessa vita santa del Capo che è Cristo; “la Sposa amata” dal Signore Gesù che ha consegnato se stesso per santificarla» (*Christifideles Laici* 16).

Ma perché possa comunicare tale santità al singolo fedele, la Chiesa deve a sua volta essere percepita e vissuta come un organismo vivente che in tutti i suoi «organi vitali» (Scrittura, Tradizione, Sacramenti, Doni istituzionali e carismatici) e nella reciprocità servizievole delle singole membra, ecc.) chiede *obbedienza alla Santa Umanità di Cristo* per poterci comunicare in tal modo con la sua Grazia.

14. Tale *obbedienza incarnata* al Risorto e allo Spirito, nella Chiesa, ha i suoi punti di massimo realismo nella recezione dei Sacramenti e nell'ascolto della Parola di Dio.

In particolare, *nel Battesimo e nella Penitenza*, il sacrificio di Cristo viene direttamente applicato alla rigenerazione del singolo fedele; e *nella Eucaristia* lo stesso corpo sacrificato di Gesù lo assimila nel suo mistero di morte e di risurrezione, e lo nutre.

Un analogo «realismo» va riconosciuto e vissuto negli altri sacramenti e nell'ascolto della Parola di Dio, la quale, del resto, proprio nei due grandi sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia trova, essa stessa, la sua massima densità ed efficacia.

15. La Chiesa santa, chiedendo maternamente ai semplici fedeli l'obbedienza della fede, nella sequela di Cristo risorto, li rende in tal modo partecipi della Sua missione nei riguardi del mondo.

Il Cristo che è l'Inviato di Dio – totalmente dedito alla sua missione – ha fondato la sua Chiesa come sacramento di salvezza per tutto il genere umano, e l'ha inviata nel mondo intero come comunità destinata a svolgere, in ogni tempo e in ogni luogo, la Sua stessa triplice funzione sacerdotale, profetica e regale (cfr. *Lumen Gentium* 34-36).

Il cammino del singolo fedele nella santità (la quale – ripetiamolo – consiste in una appartenenza sempre più profonda e totale a Cristo e alla Chiesa) si sviluppa pertanto man mano che il senso del proprio «io» (la *autocoscienza*) si va identificando col senso della propria missione (*obbedienza*).

Ne consegue che la santità cristiana non consiste nella coltivazione del proprio «io» (neppure nel senso ottimale dell'espressione), ma piuttosto nella crescente disponibilità alla missione che Dio intende affidare, fino alla «distribuzione eucaristica» del proprio essere, in «conformità» a Cristo (cfr. Rm 12, 2).

16. L'appartenenza a Cristo e alla Chiesa, e la disponibilità alla missione, non possono essere mai genericamente vissute, ma si inverano e si incarnano nella concreta comunità ecclesiale nella quale si è accolti e dalla quale si è «inviati».

Pur nella sua fragile contingenza, la concreta comunità – purché viva nella pienezza della *communio* ecclesiale – è quella che tocca più da vicino l'esistenza del fedele e quasi la abbraccia: essa rappresenta così il punto di massimo e necessario realismo nel «contatto d'incarnazione» che deve avvenire tra Cristo e il suo discepolo.

17. Nemmeno l'esperienza del peccato va esclusa dal proprio «cammino di santità», anche se dev'essere sempre vigile la cura di debellare il male.

Peccato è la «distrazione», momentanea o grave, dal «Fatto» di Gesù Cristo: la dimenticanza del suo dono e il tentativo di consistere su se stessi, di salvarsi da soli secondo propri criteri e misure; è il mettere la speranza nei propri progetti, e disprezzare l'amore con cui Dio «ci ha amati per primo».

Ma anche la triste esperienza del peccato può essere riassorbita positivamente quando si tramuta nell'umile verifica della parola di Cristo: «senza di me, non potete far nulla» (Gv 15, 5), e quando ci si apre a un rinnovato desiderio di «guardare Cristo» («conversione»).

Posto tra l'esperienza della propria fragilità e l'esperienza del perdono di Cristo, il fedele si santifica rinnovando ogni volta, indomabilmente, la fede nella vittoria del Signore Gesù anche sul *proprio* male e sulla *propria* morte.

18. «La Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia» (*Gaudium et Spes* 40).

Non bisogna tuttavia mai scordare che l'ideale della santità – reso possibile da Cristo – è appunto il modo specifico con cui la Chiesa offre a tutti gli uomini il proprio contributo.

Esso infatti null'altro è che l'ideale della vera umanità: l'adesione della creatura alla Immagine originale secondo cui essa è stata costituita, e al Destino per il quale è stata creata (cfr. Ef 1, 5ss).

Solo nella santità trovano sbocco quei desideri profondi (di verità, di giustizia, di felicità, di bellezza, ecc.) che costituiscono la stoffa stessa della natura umana.

Santità dunque non è super-umanità ma umanità pienamente realizzata, secondo il disegno di Dio Creatore e Salvatore.

19. Il dialogo e il confronto tra la Chiesa e il mondo – in qualunque campo ciò accada – è significativo e decisivo soprattutto quando riguarda «l'*humanum* dell'uomo»: appunto per questo, compito della Chiesa è offrire «lo spettacolo della santità»: per smascherare ogni altra rappresentazione di «riuscita umana» che s'accontenti di conquiste e risultati parziali e disarticolati («divismo»), e per tener opportunamente desti il desiderio e l'«inquietudine» del cuore d'ogni uomo.

20. Si deve notare bene, tuttavia, che «lo spettacolo della santità» – che la Chiesa deve saper offrire al mondo – non è in primo luogo quello di realizzazioni straordinarie, ma quello di «personalità unificate» dalla propria appartenenza al Signore Gesù: unificate nella percezione di sé, della storia e del mondo, perché ancorate a un solo centro: «Cristo centro del cosmo e della storia» (*Redemptor Hominis* 1).

Tali personalità unificate o «santificate» hanno come caratteristica la capacità costante di «vagliare tutto e trattenere il bene» (1Ts 5, 21): senza censurare nessun aspetto della vicenda umana, e senza mai sottrarsi al lavoro richiesto da Dio.

III. Il compito della santità per il fedele laico

21. Poiché godono di una «piena appartenenza alla Chiesa e alla sua missione» (*Christifideles Laici* 9), i fedeli laici ricevono il dono e il compito della santità come ogni battezzato.

L'itinerario che essi devono percorrere, a questo riguardo, è integralmente quello che finora abbiamo descritto, ma opportunamente considerato secondo «il carattere peculiare della loro vocazione che ha in modo speciale lo scopo di cercare il Regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio» (ivi).

22. In forza del Battesimo, ricevuto come una nuova nascita, ogni fedele appartiene totalmente a Cristo Signore, nella sua Chiesa, come membro vivo di un solo Corpo.

La condizione di «laicità» o «condizione secolare» non esprime né una doppia appartenenza del fedele, né una sua minore responsabilità o dignità, né comporta alcuna incompiutezza: descrive soltanto la vocazione e la missione del cristiano, nel loro livello primario e radicale: là dove la Chiesa vive nel mondo ed è ad esso inviata.

23. Avendo ricevuto lo Spirito Santo, ogni fedele sa d'aver ricevuto anche delle «virtù soprannaturali» che lo orientano costantemente a «vivere con Dio» e a unirsi con Lui: fede, speranza e carità non indicano primariamente lo sforzo dell'uomo, ma il dono della vita «trinitaria» che si offre alla creatura, e «si infonde» in lei, come verità della mente e del cuore (*fede*), come certezza fiduciosa della salvezza (*speranza*), garantite dal «troppo grande Amore» (*carità*) col quale siamo stati amati e nel quale siamo chiamati a «rimanere» (cfr. Gv 15, 4-17).

24. Oltre all'accoglienza e alla custodia di queste «virtù infuse» (dette anche «teologali»), il fedele sa di dover coltivare tutte le «virtù morali». Anch'esse sono un dono di Dio, ma si offrono e si attuano come richiesta dell'uomo di collaborare attivamente alla grazia.

Prudenza, giustizia, fortezza e temperanza sono i nomi tradizionali che si danno a quelle virtù che regolano «i cardini» dell'agire umano (e perciò sono dette anche «virtù cardinali»).

Nella vita dei fedeli laici, che devono agire nel mondo «a modo di fermento», queste virtù si declinano quotidianamente man mano che essi «tengono in gran conto la competenza professionale, il senso della famiglia e il senso civico e quelle virtù che riguardano i rapporti sociali. Con ciò si intende riferirsi alla probità, allo spirito di giustizia, alla sincerità, alla cortesia, alla fermezza d'animo: virtù senza le quali non ci può essere neppure vita cristiana vera» (*Apostolicam Actuositatem* 4).

25. Va tenuto presente soprattutto che «i laici si trovano nella linea più avanzata della Chiesa; per mezzo loro la Chiesa è il principio vitale della società umana; specialmente essi devono avere una sempre più chiara consapevolezza non solo di appartenere alla Chiesa, ma di essere Chiesa» (*Christifideles Laici* 9).

Se dunque ogni cammino di santità nasce da una «coscienza di appartenenza a Cristo» che tende a colmare la coscienza del proprio essere (cfr. Gal 2, 20), questo cammino ha una particolare urgenza e significatività quando deve essere percorso là dove Chiesa e mondo si confrontano e si toccano.

Non nel senso che Chiesa e mondo siano due grandezze adeguatamente distinte e distinguibili e contrapposte, ma nel senso che la vicenda umana del cristiano laico viene vissuta e osservata là dove entrano in diretta relazione il mondo che ha consapevolmente accolto la salvezza di Cristo (cioè: la Chiesa) con il mondo che non l'ha ancora accolta o che volutamente Gli si rifiuta.

26. Poiché i laici sono collocati in tale caratteristica «*esposizione* nei riguardi del mondo», tutti gli aspetti «comuni» della santità cristiana devono venire in qualche modo riconsiderati e ricompresi a partire da questa tipica «posizione vocazionale».

Per loro acquista dunque una «priorità pedagogica» esattamente quello *snodo* in cui la santità ricevuta come dono si fa «compito», e l'esistenza si fa perciò «missione»: è «l'ascolto dell'appello di Cristo a lavorare nella sua vigna, a prendere parte viva, consapevole e responsabile, alla missione della Chiesa, in quest'ora magnifica e drammatica della storia, nell'imminenza del terzo millennio» (*Christifideles Laici* 1).

Indubbiamente, anche per i laici va tenuta presente la decisiva priorità ontologica del discorso sulla santità che Cristo ha loro offerto (donando loro anzitutto la sua stessa Persona, il Suo santo Spirito, e la Sua santa Chiesa), ma *pedagogicamente* – per quanto attiene alla loro specifica vocazione – questa stessa ontologia dev'essere vissuta, per così dire, nello stesso movimento con cui il loro «io cristiano» si offre al mondo.

27. Soprattutto nel caso dei laici, perciò, la missione non va rimandata a un momento successivo alla loro maturazione di santità; ma piuttosto la maturazione nella santità avverrà nell'esercizio umile e lieto della missione.

Questa sottolineatura pedagogica deve trovare consenzienti soprattutto i Pastori della Chiesa: guidare i laici alla santità non vuol dire custodirli prima e mantenerli poi nei recinti più sicuri della Chiesa, né vuol dire organizzare la loro vita all'interno delle strutture ecclesiastiche (per rimandare a un secondo tempo la loro missione nel mondo), ma vuol dire «confermarli» – con una cura pastorale sobria e intensa – per una missione immediata, per un impiego dei doni ricevuti là dove la loro vocazione stabilmente li invia e li colloca.

Trattenere i laici all'interno delle strutture ecclesiastiche, più di quanto sia strettamente necessario, o pianificare eccessivamente «dal centro» la loro azione, rischierebbe di stornarli dalla loro propria e personalissima vocazione.

28. Da questo punto di vista, il dono che lo Spirito fa oggi alla Chiesa di «una nuova stagione aggregativa dei fedeli laici» (in associazioni, comunità e movimenti), per essere veramente compreso e valorizzato, dev'essere letto soprattutto in quella «chiave missionaria» che è maggiormente adeguata per comprendere la caratteristica vocazione dei laici e la loro particolare strada alla santità (cfr. *Christifideles Laici* 29 e 30).

29. Il mondo è dunque non soltanto il *luogo normale* (materiale, sociale, culturale) nel quale i fedeli laici devono restare e operare, ma anche l'*ambiente teologico* nel quale devono realizzare la loro vocazione cristiana.

Man mano che tale vocazione si realizzerà, il mondo stesso imparerà «a glorificare Dio Padre in Cristo» (*Christifideles Laici* 16).

Sociologia ed ecclesiologia, antropologia e teologia, per il fedele laico, si devono unificare nella forma più armoniosa possibile, all'interno della sua stessa ben integrata personalità.

30. Caratteristica della santità laicale è dunque il fatto che l'ecclesialità, secondo tutti i suoi aspetti, venga compresa e vissuta come testimonianza offerta a quel mondo in cui essi sono «ambientati», cioè «inviati».

Il «martirio» (o «testimonianza») – dalla forma più quotidiana a quella più esigente e cruenta – è la loro specifica forma di santità.

Ciò vuol dire che il laico cristiano – col suo stesso essere e operare, prima ancora che con l'annuncio esplicito – testimonia che Cristo è il Dio dell'ambiente dove egli è stato chiamato a vivere (e non lo sono invece gli «idoli dell'ambiente», comunque intesi).

Secondo la diversità dei tempi e delle istituzioni, questa testimonianza esigerà dal cristiano o la prova della sua operosità, per una costruzione sociale più umana, degna della salvezza portata da Cristo («una civiltà che nasca dalla verità e dall'amore»), oppure l'offerta della sua stessa vita (martirio, in senso stretto).

Sia la quotidiana operosità, sia l'eventualità del martirio esigono da ogni fedele l'umile disponibilità a «prendere su di sé la croce, ogni giorno», accettando la sofferenza come un mistero di partecipazione alla missione espiatrice di Cristo.

31. In particolare la santità laicale dev'essere poi ancora più precisamente caratterizzata *secondo la scelta dello stato di vita*. Non bisogna infatti dimenticare che:

«Entro lo stato di vita laicale si danno diverse “vocazioni”, ossia diversi cammini spirituali e apostolici che riguardano i singoli fedeli laici. Nell'alveo di una vocazione laicale “comune” fioriscono vocazioni laicali “particolari”. In questo ambito possiamo ricordare anche l'esperienza spirituale che è maturata recentemente nella Chiesa con il fiorire di diverse forme di Istituti Secolari: *ai fedeli laici (...) è aperta la possibilità di professare i consigli evangelici di povertà, castità e obbedienza, per mezzo dei voti o delle promesse, conservando pienamente la loro condizione laicale*» (*Christifideles Laici* 56).

32. Nella maggior parte dei casi – per un disegno sapiente del Creatore – la vocazione laicale si realizza e si inverte nella vocazione coniugale-familiare.

Per un adeguato itinerario di santità, loro proprio, i coniugi dovranno ricordare e vivere:

- a) che il matrimonio è «il sacramento più antico» (*Catechesi di Giovanni Paolo II*, settembre-ottobre 1982) il quale custodisce in forma permanente, come «principio», «quella santità conferita originariamente all'uomo da parte del Creatore» (6 ottobre 1982);
- b) che, per tal motivo, l'amore sponsale offre una particolare «analogia» per comprendere il *dono totale* che Dio ha fatto di se stesso alla creatura: «l'analogia dell'amore sponsale indica il carattere “radicale” della Grazia» (29 settembre 1982);
- c) che pertanto l'amore sponsale dei coniugi cristiani non solo è un'immagine concreta e quotidiana dell'amore con cui Cristo ha amato la sua Chiesa (cfr. Ef 5), ma esso stesso è «sacramento»: permette ai coniugi di

donarsi scambievolmente una partecipazione all'amore che intercorre tra Cristo e la Chiesa, e «assegna loro un particolare *ethos*»: quello di «partecipare coscienziosamente alla redenzione del corpo» (21 novembre 1982) e, quindi, alla redenzione dell'intera realtà secondo Rm 8;

- d) «coloro che, come coniugi (...), si uniscono così da divenire una sola carne, sono anche chiamati, mediante il Sacramento a una "vita secondo lo Spirito", tale che corrisponda al dono ricevuto nel sacramento. In virtù di quel dono (...) essi sono in grado di riscoprire la particolare *gratificazione* di cui sono divenuti partecipi» (1 dicembre 1982);
- e) «la vita secondo lo Spirito» si esprime anche nella consapevolezza della *gratificazione* cui corrisponde la dignità degli stessi coniugi in qualità di genitori; cioè si esprime *nella profonda consapevolezza della santità della vita (sacrum)*, a cui ambedue danno origine, partecipando, come i progenitori, alle forze del mistero della creazione» (ivi).

33. Nella particolare struttura del Matrimonio cristiano (che è assieme «sacramento della creazione» e «sacramento della redenzione») i laici possono scoprire l'interpretazione più adeguata e più esistenziale di quale sia il rapporto corretto che occorre instaurare tra le «realtà terrene» e le «realtà soprannaturali».

A partire dalla loro stessa esistenza comprenderanno che la cosiddetta «autonomia delle realtà terrene» riguarda l'oggettivo ordine e consistenza della realtà creata, ma non induce a rivendicare una pretestuosa autonomia delle loro persone.

La famiglia che, in tutte le sue concretezze, è assieme cellula prima della società e cellula prima della Chiesa è per ciò stesso il banco di prova più adeguato e convincente per capire come le realtà di questo mondo debbano essere «ordinate per il Regno di Dio».

34. È ancora nella famiglia che si riscontra con assoluta evidenza come la santità laicale consista nella missione: infatti è in essa che deve accadere la prima e fondamentale trasmissione della fede alle nuove generazioni.

Di questa così caratteristica e indispensabile «missione» i due coniugi sono soggetti primari, con tutta la loro esistenza, fin nei risvolti più materiali e quotidiani.

35. La vocazione particolare alla «verginità» – possibile come abbiamo visto *anche per i fedeli laici* – esige ugualmente un cammino specifico alla santità.

L'inserimento nel mondo («secolarità») di tali laici non avviene attraverso la struttura di base della società (la condizione coniugale-familiare), ma attraverso la loro piena immersione nel comune mondo del lavoro (dove maggiormente l'uomo è tentato di «adorare l'opera delle proprie mani»).

La specifica vocazione alla «verginità laicale» con il suo specifico cammino di santità, consiste perciò nell'immettere, nel luogo della «massima densità del mondo», la «massima luminosità» di un'appartenenza a Cristo vissuta come origine della capacità di «possedere come se non si possedesse» (cfr. 1Cor 7): sia nel campo dell'umana affettività (verginità), che in quello dell'attaccamento a se stessi e alle cose (obbedienza e povertà).

L'aspetto della «rinuncia» (soprattutto affettiva), che in questo campo di santità sembra emergente, è solo la modalità esteriore del riconoscimento di Cristo come ultima e profonda consistenza di sé, di ogni uomo e dell'intera realtà.

36. La santità di tutti i fedeli laici indistintamente consiste nel «guardare le attività della vita quotidiana come occasione di unione con Dio e di compimento della sua volontà, e anche di servizio agli altri uomini, portandoli alla comunione con Dio» (*Christifideles Laici* 17).

Una simile esistenza – definita come «vita secondo lo Spirito» – può essere ulteriormente spiegata come vita nella quale lo Spirito effuso nel Battesimo guida il cristiano a partecipare gioiosamente e responsabilmente al «triplice Ufficio» di Cristo: sacerdotale, profetico e regale (*ivi*, 14).

37. *In forza della dignità sacerdotale ottenuta col battesimo* – e dell'ufficio che ne consegue – il laico cristiano sa di dover restare «unito a Cristo e al suo sacrificio, nell'offerta di sé e di tutte le sue attività» (*ivi*, 14).

Perciò egli obbedisce al comando dell'Apostolo di «pregare incessantemente» (1Ts 5, 17): sia dedicando un tempo opportuno all'esperienza di orazione, sia cercando di vivere tutto in funzione di Cristo e sotto il suo sguardo; rifiutando di adorare gli idoli dell'ambiente, e concependo il suo lavoro come preparazione della «materia del sacrificio» («Ti offriamo questo pane, frutto della terra e del lavoro dell'uomo»).

38. In particolare i laici cristiani – in quanto «sacerdoti» – vivono l'intera struttura e prassi sacramentale della Chiesa anche come paradigma del rapporto che deve intercorrere tra la Parola vivificante di Dio – di cui costantemente si nutrono – e la «materia» del mondo.

Più precisamente ancora, compito dei laici cristiani è testimoniare il rapporto vitale che c'è tra l'Eucaristia e la «sollecitudine sociale della Chiesa»: «quanti partecipiamo dell'Eucaristia siamo chiamati a scoprire, me-

dian­te questo sa­cra­men­to, il *senso* pro­fon­do della no­stra azio­ne nel mon­do in fa­vore dello svi­lup­po e della pace» (*Sollicitudo rei socialis* 48).

Lo stesso vale, analogamente, per i rapporti che intercorrono tra il sa­cra­men­to della Penitenza e i problemi personali e sociali della «riconcilia­zio­ne» (cfr. *Reconciliatio et Pœnitentia*).

In tal modo i fedeli laici imparano a «offrire i loro corpi come sacri­ficio vivente, santo e gradito a Dio» (Rm 12, 1).

39. *In forza della dignità e dell'ufficio profetico che loro compete*, i fe­deli laici «accolgono nella fede il Vangelo e lo annunciano con la parola e le opere, non esitando a denunciare coraggiosamente il male».

La loro santità si esprimerà e si compirà mentre si impegneranno a «far risplendere la novità e la forza del Vangelo nella loro vita quotidiana, familiare e sociale, come pure a esprimere con pazienza e coraggio, nelle contraddizioni dell'epoca presente, la loro speranza nella gloria “anche attraverso le strutture della vita secolare”» (*Christifideles Laici* 14).

In tutti gli ambiti del mondo, secondo la diversità delle professioni e delle specializzazioni, i fedeli laici sanno che la Chiesa tutta intera è «sog­get­to sociale della responsabilità per la verità divina» (*Redemptor Homi­nis* 19) e che ad essi tocca rendere «capillare» questa stessa responsabilità: la loro santità si esprimerà, da questo punto di vista, come passione per la verità (specie nel campo che li riguarda) e come fedeltà nella comunica­zione di essa.

40. *In forza della dignità e dell'ufficio regale*, il fedele laico è tenuto a prestare il suo servizio agli altri uomini con tale maturità e con tale domi­nio di sé che tale prestazione «possa proprio definirsi regnare».

Il principio del *servizio regale* «impone a ciascuno, seguendo l'esem­pio di Cristo, il dovere di esigere da se stessi esattamente quello per cui siamo chiamati e a cui, per rispondere alla vocazione, ci siamo personal­mente obbligati con la grazia di Dio» (*Redemptor Hominis* 21).

Un adeguato cammino di santità avrà pertanto come condizione ine­liminabile la perseveranza lieta (nonostante le possibili difficoltà e le ine­vitabili sofferenze) nello stato di vita a cui si è chiamati, e il compimento fedele dei doveri ad esso connessi.

Ciò supporrà un'adeguata percezione del valore della *libertà*, secondo l'insegnamento di Cristo il quale ci ha mostrato «che il miglior uso della li­bertà è la carità che si realizza nel dono e nel servizio» (*ivi*).

41. La dignità e la responsabilità «sacerdotali, profetiche e regali» dei fedeli laici – davanti all'ampio quadro dei bisogni del mondo e davanti alla necessità impellente di una nuova evangelizzazione – si dovranno so-

prattutto esprimere in una loro particolare attenzione e sensibilità per la difesa e la promozione dei valori primari della convivenza umana.

Secondo le capacità e le possibilità personali e professionali, ad essi spetta farsene annunciatori e custodi.

Riportiamo qui l'elenco delle «questioni» sulle quali il Magistero (cfr. *Christifideles Laici* 37-44) chiede un impegno generoso, creativo e instancabile:

- «Riscoprire e far riscoprire la dignità inviolabile di ogni persona umana»;
- «Venerare l'inviolabile diritto alla vita»;
- «Esigere il riconoscimento della dimensione religiosa dell'uomo» e il «diritto sociale e civile alla libertà religiosa»;
- Considerare la famiglia «come luogo primario della umanizzazione della persona e della società»;
- «Animare e sostenere una operosa solidarietà, attenta alla totalità dei bisogni dell'essere umano»;
- «Concepirsi tutti come destinatari e protagonisti della politica»; in modo da «promuovere organicamente e istituzionalmente il bene comune» inteso come «bene di tutti gli uomini e di *tutto* l'uomo»;
- «Porre l'uomo al centro della vita economico-sociale, e difendere il dono della creazione»;
- «Evangelizzare la cultura e le culture dell'uomo».

42. La santità del fedele laico – chiamato a collaborare con tutti gli uomini di buona volontà, in tali diversi settori, secondo le sue possibilità – non dovrà soltanto consistere nella sua personale generosità, moralità e correttezza, ma soprattutto nella sua *fede*: cioè nella sua obbedienza al Signore Gesù: cioè nell'organizzare tutte le possibili risorse per far emergere *nel mondo* la risposta di Cristo *al mondo*.

Compito dei laici è infatti quello di utilizzare ogni energia e ogni circostanza della loro vita personale e sociale per creare luoghi dove la salvezza di Cristo sia incontrabile ed sperimentabile: «sarà la sintesi vitale che i fedeli laici sapranno operare tra il Vangelo e i doveri quotidiani della vita la più splendida testimonianza che, non la paura, ma la ricerca e l'adesione a Cristo sono il fattore determinante perché l'uomo viva e cresca e perché si costituiscano nuovi modi di vivere più conformi alla dignità umana» (*Christifideles Laici* 34).

43. In conclusione: dilatare nel mondo la Chiesa e renderla presente al suo massimo livello di capillarità e di operosità sociale, questa è la vocazione dei fedeli laici.

Ed è in questa dedizione – che esige praticamente il dono totale della loro persona e delle loro energie – che essi realizzano la propria quotidiana santificazione.

44. La Vergine Santa, Madre misericordiosa di tutti i credenti, può a buon diritto essere considerata e venerata come l'esempio più luminoso di questa laicale santità.

Ella ne è il tipo sublime per il suo aver «portato e messo al mondo Cristo», offrendosi totalmente a questo compito.

Seguendo Lei, il fedele laico sa che la sua santità si realizza semplicemente e solamente nel «portare e generare Cristo» nel mondo, per poterlo offrire a ogni uomo.

AI NOSTRI AFFEZIONATI LETTORI

Quaderni Carmelitani è una rivista interna della Provincia Veneta OCD. Viene però inviata anche ad altri amici che la desiderino. Il prezzo è di € 17,00. Per il c.c.p. vedere qui sotto.

Redazione di "Quaderni Carmelitani": Giuseppe Furioni (*direttore*),
Aldino Cazzago, Romano Gambalunga, Rodolfo Girardello, Alberto Vela
V.lo Carmelitani Scalzi 13, 77122 VERONA - Tel. 0458003738

Amministrazione di "Quaderni Carmelitani": Gianni Evangelisti,
V.lo Carmelitani Scalzi 13, 37122 VERONA - Tel. 0458005633

c.c.p. 10752376 intestato a
"Provincia Veneta dell'Ordine dei Carmelitani Scalzi" - VERONA

Stampato con il permesso dei Superiori

presso: Rotooffset Paganella - Trento

SOMMARIO

Editoriale	»	3
1. L'abito della Vergine Nel 750° anniversario dello Scapolare del Carmine (A. Sicari)	»	7
2. Dialogo su abito e abitudine (R. Girardello)	»	27
3. Il dono dello Scapolare a san Simone Stock (Arnoldo Bostio, † 1499)	»	33
4. Un'incisione del '600 di Antonio Tempesta (I. Ianeselli)	»	45
5. «Non disprezzate le profezie» (A. Vela)	»	63
6. Note sulle origini dell' <i>Institutio primorum monachorum</i> (A. Lanfranchi)	»	77
7. L' <i>Institutio primorum monachorum</i> e l'intelligenza spirituale della Scrittura (S. Conotter)	»	87
8. Lo sviluppo della Regola Carmelitana (Giovanni Soreth, † 1471)	»	113
9. A 550 anni dalla bolla <i>Cum nulla</i> (G. Furioni)	»	121
10. L'arte della preghiera (J. Castellano)	»	129
11. La vocazione e il cammino alla santità dei fedeli laici (A. Sicari)	»	141