

DAL SECOLO XII AL SECOLO XVI: LA TEOLOGIA SPIRITUALE NELLA TRADIZIONE CARMELITANA PRE-TERESIANA

FR. EMANUELE BOAGA, O. CARM.

1. Il sorgere dell'Ordine Carmelitano si riallaccia a un gruppo di fedeli cristiani che, proveniendo dall'Europa, si stabilirono al monte Carmelo verso la fine del secolo XII (più o meno all'epoca della terza crociata, 1189-1192). Spesso nel descrivere questi primordi dell'Ordine si affermava fino a poco tempo fa che essi furono essenzialmente eremitici e l'ideale dell'Ordine la vita contemplativa. Si sottolineava così come lo spirito di Elia profeta, le grotte e la solitudine del monte Carmelo sono gli elementi messi in rilievo dalle testimonianze che su tali origini si trovano negli scritti dei palmieri in epoca crociata, e tra di esse in particolare quella di Giacomo de Vitry (1221): "Altri [eremiti] ad esempio e imitazione del santo e solitario profeta Elia, vivevano solitari sul monte Carmelo, e soprattutto nella regione che sovrasta la città di Porfiria, oggi chiamata Caifa, presso la fontana di Elia ... abitando come api del Signore mellificanti spirituale dolcezza negli alveari delle piccole celle".¹

2. In questi ultimi anni, tutta una serie di studi ha portato ad un'ampia revisione di queste origini, rilette nel contesto storico-socio-religioso dell'epoca.² Il gruppo degli eremiti latini al

¹ Giacomo de Vitry, *Historia Orientalis*, capp. 52; ed. J. Bongars, *Gesta Dei per Francos*, Hanover 1611, I, p. 1075.

² cf. E. Boaga, O.Carm., *Studi recenti sulla Regola del Carmelo*, in G. Smet, *I Carmelitani*, I, Roma 1989, p. 481-491; Id., *La Regola carmelitana tra passato e futuro*, in *La Regola del Carmelo*, Convegno di Sassone, 21-22 novembre 1997, a cura della Co.Fa.C.I., [Roma 1998], p. 46-64 (commenti e interpretazioni della regola nel postconcilio, con bibl.). Per una sintesi del contesto storico-religioso-sociale e rispettiva bibliografia, vedere E. Boaga, *Il contesto storico socio-religioso ed ecclesiale della Regola*, in *La Regola del Carmelo oggi*, a cura di B. Secondin, Roma 1983, p. 37-54. Utili osservazioni

monte Carmelo risulta formato da cristiani che vivono in “santa penitenza”, con preghiera centralizzata nella Bibbia, a volte con l’Eucaristia e la mortificazione; che vivono la spiritualità del pellegrinaggio ai luoghi santi e conseguente ricerca del Regno del Signore, da instaurare visibilmente anche nella “sua” terra, con “armi spirituali” e con particolare attenzione ai valori dell’esodo. Sono cristiani che fanno voto di recarsi in Terra Santa (“peregrinatio hierosolymitana”), ove intendono rimanere tutti insieme per il resto della loro vita, per prestare il proprio “servizio a Cristo” (“vivere in obsequio Jesu Christi”). Un impegno spirituale che ha un tono particolare per il fatto di trovarsi in Terra Santa.

Valori e vissuto nell’esperienza carismatica del Carmelo

3. La realizzazione di questo genere di vita avviene in un ambiente e con semplicità di strutture, che favorisce la solitudine e la preghiera, ma non esclude l’apostolato. Il gruppo infatti non restringe la sua esperienza al solo aspetto di deserto e di solitudine, ma lo allarga all’ “obsequium Christi” vissuto in Terra Santa, al servizio (“solatium”) della stessa Terra Santa, come realizzazione della riforma della Chiesa, e pertanto deve sviluppare i contenuti della spiritualità del pellegrinaggio a Gerusalemme, che lo caratterizzano profondamente, in una linea esistenziale che si allarga agli altri, ed ha come frutti l’unione e la pace. In una parola si può affermare che nella prima fase dell’esperienza carismatica il gruppo degli eremiti latini al monte Carmelo si nutre non solo di elementi tipici dell’eremitismo (però del “tipo” di quel tempo che, è bene sottolinearlo, è diverso da quello delle epoche seguenti), ma anche dei “valori” e del “vissuto” dei movimenti penitenziali e dei pellegrinaggi in Terra Santa, senza esclusione dell’attività apostolica.

4. Questo contenuto della prima fase carismatica costituisce il “propositum” del primo gruppo, ancora laico e non ordine religioso e si riflette nella “Norma di vita” ricevuta da Alberto, patriarca di Gerusalemme, come lettura fatta nella fede del loro

sul contesto generale anche in: F.B. Lickteig, *Medieval Roots of Carmelite Spirituality*, in *The Sword* 37 (1977), n. 1, p. 21-46; 38 (1978), n. 2, p. 17-30.

progetto vitale in un contesto ricco di fermenti evangelici, ma anche di ambiguità.³

5. Fondamento di tutto il discorso albertino è Gesù Cristo, il Signore del luogo e l'Assoluto dell'esistenza umana. È il senso che acquista l'espressione, di connotazione biblica (cf. 2Cor 10,5), "vivere in ossequio di Gesù Cristo" (prologo), applicata alla mentalità dell'epoca medievale: pone infatti Cristo come inizio e fine di tutta la realtà e di tutta la vita carmelitana.

6. Questo cristocentrismo è assunto mediante strutture essenziali, lo sviluppo della spiritualità del cammino (cf. Regola cap. 7, 14 e 10), ponendo la propria vita (l' "obsequium") al servizio delle istanze più vere e più profonde della Chiesa e del mondo. Nel testo albertino il cristocentrismo è il tema dominante e centrale della vita degli eremiti latini (cf. dipendenza totale da Cristo, cc. 7 e 18, Cristo centro propulsore, c. 10; agire sulla parola di Cristo, c. 14; frutti del Risorto, cc. 9-10; ecc.). Questo cristocentrismo si pone, seppur in modo embrionale, in chiave trinitaria (cf. prologo, cc. 8, 14, 15 ecc.).

La struttura dinamica dell'itinerario del Carmelitano

7. Il progetto vitale è proposto a delle "persone" e quindi si presenta come itinerario di crescita di tutta la persona. È possibile, esaminando secondo quest'ottica le indicazioni e le prescrizioni della Regola, individuare la struttura dinamica di tale itinerario o cammino di crescita verso la pienezza della vita e la comunione con Dio e il suo mistero.⁴

³ Sulla *Norma di vita* data da S. Alberto e i suoi contenuti si vedano in particolare le posizioni di: C. Cicconetti, O.Carm., *La Regola del Carmelo: origine, natura, significato*, Roma 1973, p. 85-126; *Karmel Regel*, vertaald en van aantekeningen voorzine door O. Steggink, J. Tigcheler, K. Waaijman O.Carm., Almelo 1978; V. Mosca, O.Carm., *Alberto patriarca di Gerusalemme: tempo, vita, opere*, Roma 1996, p. 430-502. Sulla dinamica della codificazione operata da S. Alberto: E. Boaga, O.Carm., *Come pietre vive, per leggere la storia e la vita del Carmelo*, Roma 1993, p. 31.

⁴ Cf. C. Cicconetti, O.Carm., *Il progetto globale di vita proposto dalla Regola*, in *La Regola del Carmelo oggi*, p. 55-77; Id., *Il simbolismo di Cristo nella Regola*, in *La Regola del Carmelo*, a cura della Co.Fa.C.I., 3-22; ed anche gli studi indicati nella nota 3 e rispettiva bibliografia.

8. Gli elementi di questa struttura dinamica sono:

- l'atteggiamento dialogico di ascolto e accoglienza della Parola (cap. 7, 8, 10, 14, epilogo);
- la ricerca di Dio nel quotidiano basata sull'interiorizzazione (cap. 14; cf. anche spiritualità del cammino/pellegrinaggio);
- l'apertura al dialogo e alla familiarità con Dio, che conducono alla dimensione più profonda e totale della contemplazione, collocando la persona non solo in relazione dialogica e amorosa con Dio ma anche conducendola a vivere alla sua presenza e a fare tutto nel nome del Signore (è quanto emerge dalla: *contemplatio* → *sapientia* → *conformatio*, di cui nei cap. 7, 14).

9. Questa dinamica presenta armonia equilibrata e interazione:

- tra contemplazione e azione (l'antinomia o dicotomia tra contemplazione e azione risulta del tutto estranea dall'insieme del "discorso" nel testo albertino e poi in quello inno-cenziano; è invece problematica posteriore nella vita dell'Ordine, in epoca moderna e fino ai nostri giorni);
- tra vita liturgica e preghiera individuale o privata [la quale, dal punto di vista filosofico e teologico, è sempre personale, come lo è la preghiera comunitaria] (cap. 7-10);
- tra individuo-persona e comunità-di-persone (cap. 7, 8, 9, 10, 11);
- tra momento presente e futuro escatologico (cf. epilogo).

Nel solco della prospettiva monastica: il "Vacare Deo"

10. Tale dinamica viene dalla "Norma di vita" albertina presentata fondamentalmente e prima di tutto con il carattere di continuità secondo la prospettiva monastica medievale e relativo modo di concepire il rapporto tra la preghiera e la vita monastica stessa.⁵ Infatti, la preghiera prima di essere un prezioso

⁵ Sulla preghiera nella Regola carmelitana si rimanda a: E. Boaga, O.Carm. - A. de Castro Cotta, C.D.P., *Profetismo della vita carmelitana: preghiera, fraternità, diaconia vivendo e promuovendo la giustizia del Regno*, schemi di attività per la formazione, Roma, parte I, cap. II (in corso di stampa).

esercizio è un atteggiamento dinamico nel senso del “Vacare Deo” con carattere di continuità, e porta ad una totale dipendenza da Dio, cercato nella propria vita, in ogni situazione e aspetto. Per questo il carmelitano, scrive Alberto, deve concretizzare tale atteggiamento, rendendosi sempre disponibile all'incontro con il Signore, lasciandosi prendere e condurre da Lui e godendo della Sua presenza cercata e sperimentata nella realtà della vita, nel quotidiano.

11. L'atteggiamento contemplativo conduce allo sviluppo più profondo della dimensione contemplativa dell'uomo fino alla più piena trasformazione del suo mondo relazionale: situarsi dalla parte di Dio, vedere la realtà con i suoi occhi e amarla con il suo cuore concretamente nel momento salvifico da lui donato “in attesa del ritorno del Signore”.

12. Nella maturazione dell'esperienza carismatica, terminata con l'approvazione dell'unica Regola del Carmelo da parte di Innocenzo IV nel 1247, i Carmelitani da gruppo laicale di penitenti-eremiti si trasformano in ordine religioso vero e proprio inserito nella fraternità apostolica dei Mendicanti. In questa definitiva codificazione l'esperienza carismatica, nutrita dai valori maturati fin dall'inizio, si allarga alle caratteristiche dei Mendicanti, pur continuando una radicale coscienza della propria vocazione contemplativa.

Le figure ispiranti: Elia e Maria

13. Come archetipi del loro ideale contemplativo, i carmelitani, fin dalle origini hanno scelto le due figure bibliche: Elia e Maria.⁶ L'approfondimento di questa scelta - per porre come ba-

⁶ Per le origini: E. Boaga, O.Carm., *Elia alle origini e nelle prime generazioni dell'Ordine Carmelitano*, in *A Journey with Elijah*, Carmelite Seminar on the Prophet Elijah, Whitefriars Hall, Washington DC, 3-9 April 1991, edited by P. Chandler O. Carm., Rome 1991, p. 85-110; Id., *Origini mariane dei Carmelitani*, in *Marianum. Ephemerides mariologicae* 53 (1991), 183-198. Per la nota mariana nel medioevo si rimanda specialmente a: L. Saggi, O.Carm., *Santa Maria del Monte Carmelo*, Roma 1986 [riedizione aumentata di quanto scritto dall'autore in precedenza in *Il Carmelo, invito alla ricerca con Dio*, a cura di E. Ancilli, O.C.D., Roma 1970, pp. 91-121; e in *Santi del Carmelo*, Roma 1972, pp. 109-135]; N. Geagea, O.C.D., *Maria Madre e Decoro del*

se dell'essere e dell'operare di tutti i carmelitani una forte e continua esperienza di Dio, radicata sulla Parola - conduce a imitare Elia il profeta "uomo di Dio" e sperimentare la dolcezza e la familiarità di vita con Maria.

14. Da Elia il carmelitano apprende non solo la profonda trasformazione mistica che realizza il cammino verso Dio, ma anche a fare della propria vita una profezia di preghiera, vissuta e incarnata in una serie di valori contemplati nell'esemplarità del profeta.

- Nel *De Institutione*, opera ritenuta la prima esposizione sistematica della spiritualità carmelitana,⁷ attraverso la lettura allegorico-mistica e simbolica del testo 1Re 17,2-4, e anche con dipendenza dalla tradizione patristico-monastica, Elia viene presentato come l'uomo che, condotto dalla Parola di Dio, inizia il cammino che lo porterà al cuore del mistero divino. Tale cammino diviene paradigma della crescita spirituale, il cui senso è profondamente inserito nel mistero pasquale.⁸
- Rielaborando quasi alla lettera due testi di Cassiano, si enuncia così come meta della vita carmelitana il duplice scopo: il primo "che acquistiamo con il nostro lavoro aiutati dalla grazia di Dio: offrire a Dio un cuore santo e puro da ogni macchia attuale di peccato; l'altro ci viene concesso per puro dono di Dio: non solo dopo la morte, ma già in questa vita mortale gustare in qualche modo nel cuore e sperimentare nella mente la virtù della divina presenza e la dolcezza

Carmelo. La pietà mariana dei Carmelitani durante i primi tre secoli della loro storia, Roma 1988; E. Boaga, O.Carm., *La presenza di Maria nella storia del Carmelo*, in AA. VV., *Maria Icona della Tenerezza del Padre. La spiritualità mariana nell'esperienza del Carmelo*, Palermo 1992, pp. 49-61 (con ampia bibl.). Per la nota eliana si veda: E. Boaga, O. Carm., *A fonte de Elias: o Profeta Elias na história e na vida do Carmelo*, in *Carmelo Lusitano*, n. 13, 1995, pp. 73-166 (con bibl.).

⁷ Così O. Steggink, *Carmelitani: Spiritualità*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione* (= DIP), a cura di G. Pelliccia e G. Rocca, II, Roma 1975, col. 480.

⁸ Cf. P. Chandler, O. Carm., *Princeps et exemplar Carmelitarum: The Prophet Elijah in the "Liber de institutione primorum monachorum"*, in *A Journey with Elijah*, pp. 111-134; id., *Itinerario mistico del profeta Elia*, in *Horeb* 1 (1992), 73-80.

della gloria superna".⁹ Viene così proposto come meta l'unione con Dio e - utilizzando una terminologia posteriore - la contemplazione. Vi si arriva attraverso quattro gradini: disprezzo totale della ricchezza, patria e parenti; rinuncia alla propria volontà e dominio delle passioni; purezza e solitudine del cuore e del corpo; separazione da ogni peccato con possesso della perfetta carità. L'autore pure insiste nell'affermare la necessità della purificazione da quanto, pur se lecito, ritarda o raffredda il fervore della carità: solo se giunge allo stato del puro amore, l'anima può godere Dio, anche se tale godimento contemplativo rimane sempre avvolto da oscurità ed è transitorio (e sembra nell'autore presentare l'esclusione di una visione facciale nella vita terrena).

- Emergono così le linee matrici di una esperienza spirituale che segna la tradizione del Carmelo non solo nella sua fase medievale, ma anche in epoca moderna e fino ai nostri giorni.

15. L'esemplarità eliana non solo aiuta a vivere la preghiera, ma anche porta in contatto con Maria vergine: in lei non solo si scorge la Patrona e si contempla la sua "via pulchritudinis", ma è anche la sorella a motivo della verginità abbracciata ad imitazione di Elia, come gli stessi carmelitani hanno fatto. Nella verginità di Maria scorgono l'atteggiamento della continua purificazione e della totale disposizione per l'unione con Dio e attraverso i simbolismi usati nei testi dei secoli XIV-XV vedono pure la sua dolce presenza fra loro.¹⁰

⁹ *De Institutione primorum monachorum*, cap. II, in E. Boaga, O.Carm., *Nello spirito e nella virtù di Elia. Antologia di documenti e sussidi*, Roma 1990, p. 55. I testi di Cassiano si trovano in *Collationes* 1,4 (PL 49, 486) e *Collationes* 1, 2 (PL 49, 488). L'autore del *De Institutione* si riallaccia così attraverso Cassiano alla corrente patristico-monastica; è pertanto esagerato affermare: "Jamais, que je sache, dans aucun ordre, livre fournissant une norme de vie et déclarant la fin vers laquelle doivent tendre ses membres, n'a énoncé de façon aussi formelle la vocation à la vie mystique": T. Brandsma, O. Carm., *Carmes (Spiritualité de l'Ordre des)*, in *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique. Doctrine et histoire* (= DS), diretto da M. Viller ecc., II Parigi 1953, coll. 160.

¹⁰ A questo tipo di esperienza e presenza mariana riportano non solo nella vita della comunità come indicano simbolicamente alcune leggende riportate da Baldovino Leers (*Collectaneum exemplorum et miraculorum*, in *Speculum Carmelitanum*, ed. Daniel a V. M., I, Anversa 1680, nn. 1487 ss.), ma anche nella preghiera del carmelitano, secondo Michele Aiguani: "certa-

La problematica del “Vacare Deo” nelle prime generazioni

16. Con il passaggio in Europa, nella trasformazione del gruppo da eremitico-cenobitico a ordine religioso mendicante, in gran parte voluta intenzionalmente dagli stessi carmelitani e in minor parte dovuta anche ad altri fattori, la nuova generazione dei carmelitani si è trovata di fronte alla necessità di avviare un equilibrio tra l'ideale originario e il compito nuovo del ministero pastorale nella struttura mendicante, che l'indirizzava fuori dalla tipologia monastica.¹¹

17. È un problema avvertito a livello pratico sia di vita sia di strutture. Infatti emerge chiaramente dalla documentazione che abbiamo di quel tempo che il problema era quello di come equilibrare le strutture della propria fraternità mendicante con lo speciale accento contemplativo; una cosa che poteva solo attuarsi attraverso tentativi e accettandone i rischi. In particolare: la questione si poneva nei seguenti termini: l'Ordine deve preoccuparsi solo di favorire una forte esperienza di Dio, che di conseguenza diviene fonte dell'apostolato per chi vi è chiamato dallo Spirito, o deve preoccuparsi anche di avere e curare appositamente strutture apostoliche? Riassumo qui quanto emerge da recenti studi:¹²

- Nel secolo XIII-XIV l'Ordine del Carmelo vede la contemplazione - e questo viene ribadito nei documenti sia ufficiali (quali le Costituzioni, atti di capitoli generali, ecc.) sia di altro genere dell'epoca - non nella linea del “Contemplata aliis tradere” di marca domenicana, ma in una propria comprensione, nel solco monastico, cioè il “Vacare Deo”: la contemplazione come base e fondamento della propria esistenza, il contemplare con lo sguardo di Dio e l'amare, di conse-

mente, fratello, qualsiasi cosa che stai per offrire, ricorda di commendarlo a Maria; come ogni frase contiene sia un sostantivo sia un verbo, così ogni nostra orazione deve includere Cristo il verbo attivo e Maria il sostantivo, proprio come Lei è diventata la madre dello stesso Verbo” (*Commentaria in Psalmos Davidicos*, Lione 1673).

¹¹ Per un approfondimento: L. Saggi, O. Carm., *Storia dell'Ordine Carmelitano*, I, Roma 1962-1963, p. 36-79; Smet, *I Carmelitani*, cit., I, 27-61.

¹² Boaga - de Castro Cotta, *Profetismo della vita carmelitana*, cit., parte I, cap. III e parte III, cap. II e relativa bibliografia ivi citata.

guenza, con il suo cuore. Quindi la contemplazione, o esperienza dell'Assoluto, come fonte di tutta la vita e principio di unificazione di ogni suo aspetto.

- In questa visione della dimensione contemplativa della propria vita i carmelitani si trovavano a dover definire se l'attività apostolica fosse essenziale o solo parte integrante ma secondaria nella struttura dell'Ordine, senza con questo però negare l'apostolato in sé, al quale ciascuno poteva dedicarsi secondo la mentalità dell'epoca qualora ne sentisse l'ispirazione e ne avesse la capacità. È assai interessante notare come nei documenti del secolo XIII si ribadisca di continuo l'ideale contemplativo dell'Ordine, la contemplazione come parte essenziale, primaria e centrale, nell'esperienza vitale del carmelitano e del suo essere comunitario.
- Il travaglio quindi della nuova generazione dei carmelitani in Europa nel secolo XIII non è una crisi d'identità, oppure l'antinomia e il dissidio contemplazione-azione, come sarà in epoche successive, ma piuttosto la questione del posto dell'azione stessa nella visione della loro vita.
- Dal punto di vista tipologico i carmelitani risultano essere mendicanti con accento monastico, e in questa loro esperienza spirituale non vi è dualismo. Nella Regola del Carmelo è assolutamente estranea qualsiasi antinomia tra contemplazione e azione. Tale dualismo nell'Ordine sarà una problematica successiva.

Esigenze del cammino contemplativo carmelitano

18. Negli studi qui sintetizzati, vengono pure messe in risalto, nell'esperienza e nella riflessione dei Carmelitani delle prime generazioni, alcune esigenze caratteristiche del loro processo di interiorizzazione:

- a) stretti legami tra Montagna e "puritas cordis":
- un itinerario-cammino: "offrire a Dio un cuore santo e puro da ogni macchia attuale", è la via alla trasformazione nella carità.¹³

¹³ Cf. *De institutione*, I, 2-7 (testo in: *Nello spirito e nella virtù di Elia*, cit., p. 55-65).

- la scienza della circoncisione spirituale, concretizzata nella “*puritas cordis*”:
 - è noto come il tema profetico della circoncisione spirituale è diffuso nell’ambiente monastico dei sec. XII-XIII. Già in S. Girolamo la “*scientia circumcissionis*” risulta legata profondamente al Carmelo: è questa la scienza richiesta nella salita della montagna, per incontrare Cristo e la sua Parola. Anche il prologo della Regola del Carmelo ricorda il tema del “cuore puro e retta coscienza”; lo stesso riferimento si ha nella bolla “*Ex officii nostri*” del 1229 di Gregorio IX, e in una di Innocenzo X risalente al 1240-42 circa.¹⁴
 - il tema si diffonde poi negli autori carmelitani in occasione del commento alla parola “Carmelitano”.¹⁵

b) legato con questo tema della “*puritas cordis*” sono i tipici valori dell’Esodo: disprezzo, sobrietà di vita, penitenza, mortificazione, provvisorietà, semplicità. Si ha radicalità nella purificazione, anticipando quasi la descrizione che S. Giovanni della Croce farà nel suo quadro illustrativo della Salità del monte Carmelo. Un accenno a questa purificazione si trova pure nel noto testamento spirituale attribuito tradizionalmente a S. Brocardo.¹⁶

c) il culto del deserto, già presente nella Norma di vita albertina¹⁷ e raccomandato dagli autori carmelitani, porta al formarsi di una “mistica della cella” nella linea di Cassiano e dei Vittorini. Il deserto viene posto in relazione al tema del silenzio e della solitudine; si parla di silenzio interiore ed esteriore come necessari all’uomo interiore. L’esempio più tipico di questa mi-

¹⁴ *Bullarium Carmelitarum*, ed. E. Monsignani O.Carm., I, Roma 1715, p. 84; E. Boaga, *Una lettera “segreta” di Innocenzo IV a favore dei Carmelitani*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 41 (1990), 107-112.

¹⁵ Per questi autori vedere: Boaga, *Come pietre vive*, cit., p. 76. Per alcuni di essi si veda pure: R. de Lima Gouvea, O.Carm., *La purità di cuore nella tradizione del Carmelo*, in *La Purità di cuore*, Roma 1996, pp. 22-34 (Regola, Nicolò Gallico, Filippo Ribot, Giovanni Soreth); J. Baudry, O.C.D., *Pureté de coeur et parole de Dieu selon Nicolas le Français*, in *Carmel* 34 (1964/2), 93-105.

¹⁶ Testo, tradotto in italiano, in Boaga, *Nello spirito e nella virtù di Elia*, cit., p. 87.

¹⁷ C. Cicconetti, O. Carm., *Il Deserto e il Carmelo*, Roma 1994, p. 7-16 (Conferenza tenuta alla V sessione internazionale di storia e spiritualità carmelitana di Bourges nel gennaio 1993).

stica della cella, con dipendenza dai Vittorini si trova nel commento alla Regola del beato Giovanni Soreth.¹⁸ In particolare:

- Il deserto è essenziale alla contemplazione; è spazio all'iniziativa di Dio, mostra il nostro limite e la necessità di Dio. Si attua nello spogliamento-purificazione e nell'accoglienza-ascolto della Parola.
- Si legano così anche i temi croce-morte, "notti", morte dell'egoismo per uscire da se stessi al fine di incontrare Cristo.

19. Il dono settenario dello Spirito e le virtù teologali e cardinali (secondo il significato che si dava alle sette barre della cappa)¹⁹ alimentano il cammino-trasformazione mistica. In questa maniera: la cappa viene vista come un segno di umiltà e della "puritas cordis" e la preghiera è considerata dono dello Spirito: è Lui che agisce e trasforma; è Lui che conduce. Ciò quindi richiede fedeltà e accoglienza dei suoi doni.

Scritti spirituali nel Carmelo pre-teresiano

20. Passiamo ora ad uno sguardo panoramico, con attenzione agli autori carmelitani che hanno trattato, in qualche modo o in forma più sistematica, la vita spirituale.²⁰

21. Per il secolo XIII si possono ricordare due autori. Prima di tutto Nicola il Francese, che fu priore generale dell'Ordine dal 1266 al 1271. Al di là del significato che il suo opuscolo *Ignea Sagitta*²¹ ebbe nella problematica del "Vacare Deo" e delle strutture

¹⁸ *Expositio paraenetica Regulae*, cap. 13, ed. Parigi 1625, p. 111-116.

¹⁹ Sui significati simbolici della cappa: Boaga, *Come pietre vive*, cit., p. 57-59.

²⁰ Si utilizzano allo scopo i seguenti studi: Otger, *Carmelitani: Spiritualità*, cit., in DIP, II, col. 476-487; Brandsma, *Carmes*, cit., in DS, II, col. 156-171; Smet, *I Carmelitani*, cit., I, 103-124, 223-226; Giovanna della Croce, O.C.D., *La spiritualità carmelitana*, in *Le grandi scuole della spiritualità cristiana*, a cura di E. Ancilli O.C.D., Roma 1984, p. 422-432 (Il Carmelo pre-teresiano). Altre indicazioni bibliografiche vengono date ai luoghi rispettivi.

²¹ Testo edito da A. Staring, O. Carm., *Nicolai prioris generalis ordinis carmelitarum "Ignea Sagitta"*, in *Carmelus*, 9 (1962), 237-307. Su Nicola il Francese cf.: A. Staring, v. in DS, XI, col. 281; Cicconetti, *La Regola del Carmelo*, cit., p. 299-309; Id., *Il Deserto e il Carmelo*, cit., p. 23-37; Baudry, *Pureté de coeur*, cit., 93-105.

contemplative dell'Ordine, troviamo nel suo scritto il più antico discorso, tra gli autori carmelitani, sulla preghiera nel contesto della vita spirituale sul modello dei padri come un'ascensione dell'anima verso Cristo, vertice della Montagna. In particolare:

- si nota una insistenza sull'affettività: preghiera è il "parlare familiarmente con Dio" (Ignea Sagitta, cap. 6).
- si ha la personalizzazione della Parola (= legge del Signore, Scrittura, Dottrina: capp. 1, 7, 8) attraverso un senso nettamente cristologico (capp. 6, 8, 10).
- si pone lo stretto legame tra Montagna, che è Cristo, e la "puritas cordis": e quindi fiorisce la circoncisione spirituale (capp. 1, 6, 10).
- infine la "puritas cordis" come frutto dell'ascolto della Parola (cap. 10), conduce a costruire l'uomo interiore-esteriore, cioè a trasfigurare il cuore e lo sguardo:
 - il cuore che diviene "nuovo": perché la purificazione produce una interiorizzazione che sbocca nella vita mistica (cf. cap. 12: i riferimenti ai due calici, dolcezza, delizia, consolazione, riposo); e qui si situa la "cella interiore" (argomento desunto da Guglielmo di S. Thierry).
 - lo sguardo "trasfigurato" che permette di abbracciare tre cerchi concentrici:
 - la propria comunità: la solitudine e il silenzio contribuiscono a costruire la "Gerusalemme celeste" (cap. 1) e rafforzano l'unità (cap. 5), sul fondamento che è Cristo.
 - gli altri fratelli: perché la preoccupazione della "salvezza delle anime" porta l'eremita ad esser utile alla Chiesa (cap. 3).
 - la creazione intera: cioè il legame fraterno del contemplativo con la natura per giungere al Creatore (cap. 11).

22. Il secondo autore è l'inglese Enrico de Hanna (†1299). Di esso si conservano i sommari di tre sue prediche in dialetto della Turingia, edite nella collezione *Paradisus animae intelligentis*, e attribuite alcuni anni fa ad un altro carmelitano, il maestro parigino Giovanni Vigolon.²² È da rilevare che il contenuto di que-

²² Riedizione del testo originale dei Sermoni, con traduzione italiana: E. Boaga, O. Carm., *I tre sermoni spirituali del "Meister Hane der Karmelit"*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 41 (1990), 22-34. Su Enrico di Hanna: ivi, p. 23, nota 4, per bibliografia. Per l'attribuzione dei Sermoni a Vigolon: F. B.

sti tre sermoni spirituali offre una luce sull'atteggiamento seguito dai carmelitani a cavallo dei secoli XIII e XIV; di qui l'importanza che hanno a prescindere dalla loro paternità.

- In quel periodo, era predominante nei paesi del Nord Europa la mistica del maestro Eckhart e, come appare dal testo stesso dei tre sermoni, tale influsso si estendeva pure all'ambiente dell'Ordine del Carmelo, anche se l'autore di detti Sermoni non arriva alle eccessive sottigliezze ed espressioni ardite del grande mistico domenicano. La posizione assunta dal nostro autore risulta un tentativo di combinare gli atteggiamenti della scuola intellettuale dei domenicani con quelli della scuola dei francescani, che evidenziano piuttosto l'elemento affettivo e sensibile. E in tale composizione si nota anche chiaramente l'influenza dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, con i sei gradi dell'ascesa dell'anima a Dio.²³ Quest'ultima fonte continuerà in seguito ad influenzare altri numerosi scrittori dell'Ordine, tra cui S. Giovanni della Croce.²⁴
- Da tempo si è visto che molte indicazioni e immagini dell'autore dei tre Sermoni risultano praticamente identiche ad alcune che si trovano nelle opere S. Teresa di Gesù. Come lui, Teresa insiste nel pensiero-guida per la vita spirituale, il chiamare e il bussare di Dio per primo, la necessità di una risposta dell'uomo data attraverso le opere buone e la pratica delle virtù, in un continuo processo di purificazione per essere libero di progredire nell'amore di Dio. Anche numerose sono le immagini che risultano esser usate dal nostro autore e da S. Teresa, come quella dello Sposo che bussa alla porta dell'anima e chiede di esser lasciato entrare; l'immagine poi del volo prima che le ali siano ricoperte di piume; e anche l'immagine del sole e della sua luce, e infine quella della pietra preziosa nel cui intimo più nascosto abita la luce che risplende da ogni parte. Una concordanza non solo nel linguaggio metaforico, ma anche nel descrivere i gradi della vita mistica e nell'insegnare che "il soprannatu-

Lickteig, *The German Carmelites at the Medieval Universities*, Roma 1981, 171.

²³ Cf. Brandsma, *Carmes*, cit., DS II, col. l63-l64; id., *The Beauty of Carmel*, 2^a ed., Dublino 1955, p. 55-58.

²⁴ Cf. T. Brandsma, O.Carm., *Maria's Moederschap van God, leidende gedachte in het Mystieke leve*, in *Carmelrozen*, 20 (1931), 14-15.

rale è costruito su fondamenta naturali e che il soprannaturale è lo sviluppo delle potenze naturali".²⁵

- Una sorprendente concordanza, anche se è da escludere la possibilità che Teresa possa aver conosciuto il testo dei tre Sermoni. Il che suggerisce che tali idee e immagini fossero un patrimonio abbastanza comune negli autori carmelitani medievali. E che da tale patrimonio abbiano attinto sia l'autore dei tre Sermoni, sia la Santa, sia altri.²⁶

23. Nel secolo XIV merita una particolare attenzione l'attività contro i pseudomistici, diffusi nella Catalogna e nella Linguadoca, di Guido Terrena da Perpignano (†1342).²⁷ Lo stesso Guido, che insieme a Giovanni di Pouilly fu l'esponente principale dell'ultimo aristotelismo inaugurato da Goffredo de Fontaines e uno degli scolastici più in vista della Parigi di quel tempo, prese anche parte attiva nella questione della povertà evangelica, non solo con l'opera *De perfectione vitae*, letta diffusamente al suo tempo e nella quale tratta della natura e dei diversi stati di perfezione, ma anche con l'intervento per conto di papa Giovanni XXII contro gli spirituali, dopo la bolla di condanna del 1317.

24. Sempre nello stesso secolo XIV si conosce un commento di carattere ascetico-popolare al Salmo *Miserere*, dovuto ad un altro catalano, Pietro Riu (†1372).²⁸ Nella seconda metà del secolo XIV, nella stessa area catalana e no si segnalano, in un crescendo continuo gli interventi già ricordati sulla filiazione eliana e mariana, come note distintive, con l'accento contemplativo codificato nel *De Institutione*.

25. A livello dottrinale la stessa scelta fatta da Enrico di Hanna a favore di una posizione mediana tra le scuole intellettuali e le scuole affettive viene a far parte di una tradizione che sempre più si afferma nell'Ordine del Carmelo lungo tutto l'arco del secolo XIV e XV: l'evitare gli estremi di dette scuole, per una con-

²⁵ Brandsma, *The Beauty of Carmel*, cit., 57-58.

²⁶ Cf. Brandsma, *Carmes*, cit., DS, II, col. 164.

²⁷ Si rimanda sulla sua vita, scritti e pensiero all'ampia monografia: B. Xiberta, O. Carm., *Guiu Terrena carmelita de Perpinyà*, Barcelona 1932.

²⁸ P. Garrido, O.Carm., *Riu, Pierre de Perpignan*, v. in DS, XIII, col. 692-3.

nessione armonica dei vari elementi della contemplazione.²⁹ Così Siberto de Beek (†1332), che fece parte di una commissione che condannò nel 1327 le opere di Eckhardt, seguiva le idee di Goffredo di Fontaines, moderandole però con spiccata preferenza per i problemi psicologici. Lo stesso Siberto riteneva che l'anima potesse in tal modo connaturalizzarsi con l'amor di Dio da agire come per impeto di natura, senza processo deliberativo.³⁰ Nel suo *Quodlibetum* I, q. 6,³¹ scrive sulla preghiera come amicizia con Dio, e indica come l'unione dell'anima a Dio consiste nell'amore perfetto, unito a una conoscenza dolce e saporosa della bontà divina.

26. Alcuni decenni dopo all'italiano Michele Aiguani (†1400) si devono i commenti biblici ai Salmi e un dizionario, pure biblico, di carattere prevalentemente ascetico-mistico.³² Se si tiene conto, riguardo ai maestri carmelitani nelle varie università, della loro tendenza a privilegiare l'insegnamento biblico e la scelta preferenziale dei libri sapienziali come punto di riferimento delle lezioni, si può affermare con molta probabilità che non sia stato vano l'esempio dell'Aiguani nell'unire lo studio della S. Scrittura con la contemplazione e la vita spirituale. Egli stesso sottolineando l'eccellenza e la natura della contemplazione, affermava: "La contemplazione rallegra l'anima calmando la mente con somma gloria, purifica l'anima espiando tutte le colpe del cuore, illumina l'anima svelando i segreti del cielo per noi, pacifica l'anima mitigando tutte le tempeste della carne, fa degna l'anima premiando gratuitamente i santi meriti, alleggerisce l'anima deponendo il duro peso del mondo".³³ Più tardi il noto Tommaso Netter o di Walden (†1430) scriveva sulla contemplazione:

²⁹ Cf. Brandsma, *Carmes*, cit.

³⁰ B. Xiberta, O.Carm., *De Scriptoribus scholasticis saeculi XIV ex Ordine Carmelitarum*, Lovanio 1931, p. 142-166; H. Denifle, O.P., *Acten zum Processe Meister Eckharts*, in *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), 629.

³¹ Il testo dei *Quodlibetum* I e II di Siberto de Beek si trova in Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Borgh. 39.

³² E. Boaga, O.Carm., *L'attività teologica del carmelitano bolognese Michele Aiguani (1320-1400)*, in *Ateneo e Chiesa di Bologna*. Atti del Convegno di studio, Bologna, 13-15 aprile 1989, Bologna 1992, pp. 131-145.

³³ Voce *Contemplatio* in *Dictionarium sacrum*, t. II, ff. 186v-189v, ms. nell'Archivio Generale dei Carmelitani.

“Per nessun motivo possiamo costringere nemmeno a un piccolo lavoro manuale i contemplativi, cioè coloro che si sono riempiti di quella santa ebbrezza di spirito, al punto che per la grandezza del gusto di Dio sono quasi sopiti di ratti estatici, temiamo di distoglierli, mentre sappiamo che allo stesso lavoro, sul quale il Padre ha dato ogni sentenza, è da preferirsi pienamente l’ozio di Maria al continuo servizio di Marta”.³⁴

27. Questi autori dei sec. XIV-XV (a cui si possono aggiungere l’autore del *De Institutione*, Giovanni Soreth e Francesco Amelry, di cui in seguito) parlano della presenza di Dio, come esperienza non solo abituale, ma anche attuale, e mostrano una tendenza verso le forme anche più elevate della preghiera e prestano sempre più un’attenzione alla dimensione psicologica globale dell’uomo nel cammino della preghiera. Ciò spinge a cercare di armonizzare gli elementi intellettuali ed affettivi del dialogo dell’uomo con Dio, ponendo l’accento sull’affettività, che culmina nella conformità di volontà-vita.

28. Un caso a parte costituiscono invece alcuni carmelitani inglesi, che, nei secoli XIV-XV, presero parte al movimento mistico che esplose in Inghilterra.³⁵ Tra di essi possiamo ricordare: Roberto Spouthfield (†1414) del convento di Norwich e il maestro Alano di Lynn in relazione con la mistica Mary Kemp. Al maestro Alano, che per molto tempo fu consigliere spirituale di questa famosa mistica, si attribuisce un trattato dal titolo *In Stimulum amoris*, ora perduto. Altri carmelitani inglesi tradussero alcune delle migliori opere della produzione spirituale del tempo: a Riccardo Misyn, baccelliere di Oxford e priore di Lincoln e per qualche tempo eremita, si deve la traduzione inglese dell’*Incendium amoris* e dell’*Emendatio vitae* di Riccardo Rolle; a Tommaso Fishlawe la versione latina de *The Scale of perfection* di Walter Hilton, e ad un anonimo carmelitano la traduzione in latino di una diffusa opera francese *Le merure..* Circa la discussa paternità della nota opera del *Pungolo della coscienza*, se veramente l’autore fosse il carmelitano Tommaso Ashburne.

³⁴ *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae*, lib. IV, art. II, c. 28 (ed. Venezia 1757, vol. I, p. 907-8). Sul Waldense: Nilo di S. Brocardo (Geagea), O.C.D., s. v. in *Enciclopedia Cattolica*, VIII, col. 1787-1788.

³⁵ Cf. Smet, *I Carmelitani*, I, p. 119-120 (con bibl.).

avremmo un notevole contributo carmelitano alla letteratura mistica inglese.

29. Quando alla fine del secolo XIV e all'inizio del seguente apparve chiaramente nell'Ordine la "vulnerabilità" dell'ideale contemplativo, si fece presente in termini scottanti il problema dell'equilibrio tra contemplazione e azione. Sorse così il movimento di "osservanza", inteso a restaurare la vita comune, la pratica della povertà, lo spirito di preghiera.³⁶ Ciò si verificò prima di tutto con la Congregazione Mantovana, anche se poco conosciamo del suo spirito e delle sue aspirazioni nella fase iniziale. Dall'insistenza sulle linee generali della spiritualità dell'Ordine, che univa orientamento contemplativo, imitazione di Elia e devozione mariana, la Congregazione Mantovana passò ben presto a gloriarsi di essere l'autentico rappresentante del vero spirito carmelitano.³⁷ Di ciò fanno fede i ripetuti riferimenti che si trovano all'ampia attività letteraria del beato Battista Spagnoli, di cui si possono ricordare due operette spirituali, scritte secondo il tipico stile dell'umanesimo devoto: *De vita beata dialogus iucundissimus* e *De Patientia*.³⁸ In quest'ultimo piccolo trattato il beato Spagnoli, nell'espone le sue riflessioni, mostra pure chiaramente i segni dell'influenza esercitata in lui dalla "Devotio moderna", tra cui il disprezzo del mondo e dei suoi piaceri, l'esercizio delle virtù teologali e cardinali, il ricorso alla meditazione come mezzo di interiorizzazione della propria vita, e non ultimo fra tutti la "cordis religio", che permea anche la preghiera liturgica e senza la quale a nulla varrebbero altari e sacrifici.

30. Ma il prodotto più ampio e organico della tradizione spirituale carmelitana tra i mantovani è sicuramente il trattato di Nicola Calciuri, *Vita de' sancti et romiti del Monte Carmelo*, spe-

³⁶ L. Saggi, O.Carm., *Los modelos históricos: las reformas dentro la Orden*, in *Vuelta a las fuentes de nuestra inspiración*, Madrid 1982, pp. 28-49.

³⁷ L. Saggi, O.Carm., *La Congregazione Mantovana dei Carmelitani sino alla morte del B. Battista Spagnoli (1516)*, Roma 1954, p. 251-268.

³⁸ Edite rispettivamente in Deventer nel 1502 e nel 1501; poi nell'*Opera*, IV, Anversa 1576. Per altre edizioni a stampa e incunaboli: E. Coccia, *Le edizioni delle opere del Mantovano*, Roma 1960, 118-120, 140. Per una traduzione italiana a cura di E. Bolisani, *La vita beata, La pazienza ...*, Padova 1960. Sullo Spagnoli: L. Saggi, O.Carm., voce *Jean-Baptiste Spagnoli (dit Le Mantouan), bienheureux*, in DS, VIII, col. 822-826 (con bibl.).

cialmente nel cap. XII della II parte, intitolato *I fioretti del Monte Carmelo*.³⁹

- Nei *Fioretti Calciuri* delinea una sistemazione della vita spirituale dagli inizi alla perfezione. Alla base del ragionamento è il testo del Cantico dei cantici 6,2: "Dilectus meus mihi et ego illi, qui pascitur inter lilia": la prima parte della frase accenna all'amore, argomento della trattazione, mentre la seconda fornisce all'autore la metafora floreale, trasformando i "gigli" in "rose". Gli stadi della vita spirituale - cioè dell'"amore divino" secondo l'espressione dell'autore - sono tre e corrispondono ai tre ormai noti periodi della vita spirituale: dei principianti, dei proficienti e dei perfetti, che Calciuri chiama rispettivamente dell'amore desideroso, dell'amore saporoso e dell'amore grazioso, rilevando al tempo stesso il principio che "tutti questi tre stati comincia, ammezza e consuma l'amor di Dio". Attraverso un intreccio di citazioni, per la massima parte bibliche e di testi dello Pseudo-Dionisio, di S. Bernardo e di altri autori ecclesiastici, sviluppa il discorso su tali stadi della vita spirituale. Al primo di essi, rispondono tre gradi per regolare gli oggetti verso cui può dirigersi l'uomo, insistendo su come tutto deve essere posposto all'amore divino. Al secondo stato corrisponde la manifestazione di tre verità da parte dello Spirito Santo, per poter già in questa vita godere il "paradiso di Dio", mentre nel terzo stadio l'anima si diletta perfettamente nelle virtù per le quali perviene al sommo stato di perfezione. Dette virtù sono simboleggiate dall'autore in dodici rose con tre foglie ciascuna; il loro esercizio progressivo può esser anche riferito ai due stadi precedenti. Si deve notare infine che lo stesso Calciuri non assegna ai vari stadi caratteristiche perfettamente adeguate ed esclusive.
- Si potrà trovare artificiosa e troppo complessa questa sistemazione della vita spirituale operata dal Calciuri, e per

³⁹ Testo in edizione critica curata da Graziano di S. Teresa OCD in *Ephemerides carmeliticae*, 6 (1955), 336-524, al quale si rimanda per notizie sull'autore e la sua opera (pp. 241-335). Lo stesso Graziano di S. Teresa ha riprodotto il capitolo II della II parte in edizione meno critica ma fedele in *Rivista di Vita Spirituale*, 12 (1958), 217-227 (introduzione) e 228-250 e 337-362 (testo). Sul Calciuri e la sua opera si veda anche: Saggi, *Congregazione Mantovana*, cit., 34, 50, 260-265.

giustificare ciò basta riportarsi ai tempi. Prescindendo però dalla forma e guardando alla sostanza, è facile riscontrarvi gli elementi sostanziali dell'esperienza carmelitana, dalle origini fino ai suoi tempi, che, attraverso la pratica delle virtù specialmente della carità e dell'esercizio dell'unione con Dio, tende alla contemplazione fruitiva delle cose celesti, nell'esercizio dell'amore puro.

31. I segni dell'influenza della "devotio moderna" ricordati nel caso della Congregazione Mantovana, mettono di fronte al fatto di quanto il movimento di riforma nell'Ordine sia debitore a tale corrente. Non a caso infatti la rinascita spirituale dell'Ordine si manifestò nelle zone ove maggiormente si trovava diffusa tale "devotio moderna".

- Così in contatto con il centro di tale "devotio" (cioè il collegio parigino di Montagu) si sviluppò la riforma di Albi in Francia,⁴⁰ e anche influssi sono presenti in quella di Montoliveto presso Genova.
- Infine è presente pure nell'azione, di più vasta portata, svolta dal priore generale B. Giovanni Soreth e dal suo commento alla Regola.⁴¹ Alla base della sua opera di riforma c'è il ritorno all'osservanza della regola (però con la mitigazione, e in questo fu realista); c'è pure l'aggancio con la "tradizione del passato", ma al tempo stesso inserisce caratteristiche e sfumature propagandate dalla "devotio moderna": interiorità e soggettivismo di carattere affettivo, separazione dal mondo, cristocentrismo, concezione ascetica della vita spirituale con insistenza su obbedienza, umiltà, amore al silenzio, pazienza, assenza di riflessione speculativa e astratta.

30. Allo stesso Soreth si deve l'organizzazione della vita delle monache carmelitane, da lui ritenuta la perfetta realizzazione dell'ideale contemplativo carmelitano e il prolungamento della sua opera di riforma.⁴² Riguardo alla vita spirituale nell'ambito

⁴⁰ L. Van Wijmen, O. Carm., *La Congrégation d'Albi (1499-1602)*, Roma 1971, p. 13-21.

⁴¹ Sulla vita, azione di riforma e commento alla regola di Soreth: A. Staring, O.Carm., *Jean Soreth (bienheureux)*, voce in DS, VIII, col. 772-773 (con bibl.); Brandsma, *Carmes*, cit., DS II, col. 165-169.

⁴² C. Catena, O.Carm., *Le Carmelitane, storia e spiritualità*, Roma 1969,

delle monache fino a Teresa si possono ricordare alcune composizioni:

- prima di tutto le *Exhortations* della beata Francesca d'Amboise - giunte fino a noi in forma di appunti raccolti da una delle sue suore; presentano un carattere ascetico-patristico e cristocentrico secondo lo stile della "devotio moderna".⁴³
- a Tommaso di Limbourg, confessore delle monache di Namur dal 1476 al 1487, si è debitori di alcuni scritti, tra cui eccelle quello intitolato *Exhortations aus Carmélites de Namur*.⁴⁴ Si tratta di un piccolo trattato sulla vita spirituale adattata, con forte accento cristocentrico e con influssi patristici e della "devotio moderna", alla vita delle monache.
- Nello stesso tempo, l'esclusione delle monache dall'apostolato esterno (per l'imposizione della clausura) produsse in loro una intensificazione della solitudine e della preghiera. Tra di esse, l'elemento "contemplativo" della Regola (in particolare: la meditazione continua della Legge del Signore, il vegliare e pregare, il silenzio e le armi spirituali) sbocciò con frequenza e intensità: vita liturgica, meditazione, esercizio della divina presenza, spirito penitenziale delle opere religiose. In questa linea si situano le prime fondazioni di monache (dopo il 1452), quelle della Congregazione di Mantova (ad es. i monasteri ove vissero le beate Scopelli e Giralani), e via via fino a S. Maria Maddalena de' Pazzi.⁴⁵

29. Anche per l'influsso esercitato dalla "Devotio moderna", negli autori carmelitani dei secoli XV-XVI, tra cui abbiamo ricordato il beato Soreth, la preghiera viene vista sempre più come realtà che permette, crescendo, il cammino dell'interiorizzazione, ossia dell'intimità divina (come verrà chiamato in seguito). La preghiera pertanto viene posta al centro della vita spirituale e il progresso delle virtù viene a misurarsi partendo dalla

p. 148-157, 282-293; L. Saggi, O. Carm., *La monaca carmelitana: storia e spiritualità*, ciclostilato, Jesi 1977, p. 11-13, 15-16.

⁴³ Françoise d'Amboise, b., "*Les exhortations*", ed. Vital Wildlerink, O.Carm., in *Carmelus*, 11 (1964), 221-266; J. Smet, O.Carm., *Cloistered Carmel*, Roma 1987, p. 19-41.

⁴⁴ Brussels, Köninkrijke Bibliotek, Ms. II, 2243. Allo stesso autore si deve la traduzione in fiammingo delle vite dei santi carmelitani e del *De Institutione*: Smet, *I Carmelitani*, cit., I, 226.

⁴⁵ Saggi, *La monaca carmelitana*, cit., p. 21-25.

preghiera. La preghiera e la stessa unione con Dio esigono concretezza e unità di vita, mentre l'azione apostolica viene spiegata come emanazione naturale della vita di preghiera.⁴⁶

30. Tra le preghiere, che favoriscono la vita contemplativa, vengono ad emergere soprattutto la preghiera liturgica (messa quotidiana e ufficio cantato in coro) e la meditazione in privato, favorita dal silenzio.⁴⁷ Secondo le testimonianze storiche è possibile stabilire che per la meditazione in privato, già nel secolo XIV si inizia a diffonderne l'uso nell'Ordine. Tale uso diviene poi generale nel secolo seguente, mentre la pratica in comune di tale esercizio di preghiera si afferma lungo il secolo XVI, partendo dalla Spagna, anche se di fronte al fenomeno il priore generale Giovanni Battista Rossi mostrò non poche perplessità.⁴⁸

- Sulla meditazione in privato l'intervento più consistente nel secolo XV fu quello del Soreth che vedeva in essa il cammino per realizzare l'ideale contemplativo dell'Ordine e che mutuava da Ugo di S. Vittore un certo metodo secondo la materia su cui riflettere, e sottolineava pure come la meditazione non dovesse essere intesa fine a se stessa, ma mezzo o preparazione per l'orazione a cui fa seguito la contemplazione, ultima finalità della spiritualità dell'Ordine.⁴⁹
- Per il teologo Giovanni Beetz (†1476) la meditazione, oltre ad essere un obbligo dei religiosi del Carmelo, lo doveva essere anche per tutti i cristiani, in modo che soddisfacessero con "devozione" al precetto della santificazione delle feste, distinguendo così tra meditazione e orazione vocale o "laus Dei".⁵⁰ Il beato Spagnoli, nel suo *De Patientia*, in modo più moderato, suggeriva invece la meditazione quotidiana di un passo della vita di Cristo, in modo che si potesse eccitare

⁴⁶ Boaga - de Castro Cotta, *Profetismo della vita carmelitana*, cit., parte I, cap. II.

⁴⁷ Cf. E. Boaga, O.Carm., *Preghiera: I Carmelitani (dalle origini al sec. XVI)*, in DIP, VII, col. 654.

⁴⁸ Cf.: C. Catena, O.Carm., *La meditazione in comune nell'Ordine carmelitano: origine e sviluppo*, in *Carmelus*, 2 (1955), 315-350. Sulla posizione di Rossi: E. Boaga, O. Carm., *Rossi (Rubeo, Jean-Baptiste)*, voce in DS, XIII, col. 997-998.

⁴⁹ Catena, *La meditazione*, cit., p. 319-320.

⁵⁰ *Expositio decem decalogi praeceptorum*, ed. Arnoldus de Bost, O. Carm., Lovanio 1486, 70r. Su Beetz: Catena, *La meditazione*, cit., p. 320-322.

convenientemente la volontà attraverso l'esercizio della memoria e dell'intelletto.⁵¹

- Sulla linea soarethiana si muove anche il tedesco Mattia Fabri (†1497) *Lucerna fratrum carmelitarum* che suggerisce tra i soggetti della meditazione: la legge di Dio, l'opera della creazione e della redenzione, la vita e la passione del Signore. Lo stesso Fabri - forse ispirandosi all' *Horologium Sapientiae* di Enrico Suso - ritiene pratica opportuna quella di ricordare più attentamente e intensamente più volte nell'arco della giornata i benefici della passione e della redenzione.⁵²
- Il tema della passione sarà poi ripreso anche da Giovanni van Paeschen (†1539), nel suo *Devote maniere om op gheestelijck pelgrimage te trecken*, o pellegrinaggio devoto spirituale alla Terra Santa. Quest'opuscolo, che conobbe un buon successo editoriale, è l'esempio più antico dell'attuale *Via Crucis*.
- Infine, coevi a S. Teresa sono alcuni carmelitani, tra cui Cristoforo Silvestrani Brenzone (†1608) e Juan Sanz (†1606), che svilupparono maggiormente la riflessione sulla natura della meditazione e suggerirono vari metodi nell'attuarlo, con un costante riferimento agli aspetti affettivi.⁵³

31. Inoltre, nel corso del secolo XVI, nel Carmelo è presente, specialmente nei Paesi Bassi e in Germania, ove più forte è stata l'influenza della "Devotio moderna", un buon numero di scrittori spirituali. Fra di essi ricordiamo:

- il fiammingo Francesco Amelrv (†1552 c.):⁵⁴, di cui conosciamo nove suoi trattati, alcuni di carattere ascetico-moralggiante, ed altri più speculativi e spirituali. Nel suo *Dialogus inter animam et Scripturam perducens animam ad sui*

⁵¹ *Opera*, IV, Anversa 1576, 90v; altrove consiglia anche come materia di meditazione i Novissimi: *ibid.*, 151v.

⁵² Catena, *La meditazione*, cit., p. 323-324. La *Lucerna fratrum* si trova ms. nella Biblioteca Statale di Monaco (Cm. 4151).

⁵³ Catena, *La meditazione*, cit., p. 325-326 (Silvestrani), 326-328 (Sanz); E. Boaga, O.Carm., *Silvestrani Brenzone, Christophe*, v. in DS, XIV, col. 861-862; P. Garrido, O.Carm., *Sanz, Jean*, *ibid.*, XIV, col. 303; per Sanz vedi pure: Steggink, *Carmelitani: Spiritualità*, cit., col. 491.

⁵⁴ I. Rosier, O.Carm., *Franciscus Amelrv* (editio textuum), in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 14 (1949), 27-95.

Sponsi cognitionem espone sette aspetti o gradi dell'amore divino; gli effetti dell'amore nell'anima amante di Dio. Accanto a quest'opera, che è da considerare la sua migliore, è da porre il trattato *Quid amor Dei efficere possit*, in cui descrive la conquista graduale dell'anima da parte dell'amore divino. Amelry sembra anticipare la distinzione, divenuta poi classica con S. Teresa, dell'itinerario dell'anima in tappe o mansioni. Il contenuto del suo "Dialogo sacro" può tenere il confronto con l'insegnamento dei maestri più insigni del tempo. Importa anche rilevare la vicinanza della dottrina con quella di altri mistici dei sec. XVI-XVII fioriti al Carmelo, compreso lo stesso S. Giovanni della Croce, col quale sembra raggiungere persino un'affinità di espressioni. Pur avendo sempre di mira il progresso nell'amore, non mancano cenni e riferimenti al distacco dalle creature; parla delle dure prove (le notti oscure *juanistiche*) alle quali l'anima va soggetta nella sua ascesa, dell'estasi, della prova finale e, in ultimo, dell'unione per amore, o matrimonio spirituale.

- Il professore di Colonia e controversista Adriano Hecquet (†1580), che ha lasciato tre piccole opere sulla vita spirituale: *L'arrêt du coeur* (Anversa 1557), *La forme de parfaite pénitence pour apprendre à soi bien confesser* (Anversa 1569) e *L'ordinaire du vrai chrétien*, in cui espone un metodo di orazione mentale per tutti i cristiani.⁵⁵ Di interesse secondario, queste operette di devozione si presentano semplici e immediatamente pratiche.
- Lorenzo de Cuyper (†1594), provinciale della Germania Inferiore, che tra le molte opere scrisse e pubblicò nel 1583 a Colonia due opuscoli spirituali: *De quattuor hominum novissimis* e *Ad studium spiritualis militiae paraclesis*.⁵⁶ Nel primo, che riporta 24 sermoni pieni di riferimenti spirituali, è rilevante l'opinione che esprime sulla perfezione cristiana: le virtù teologali sono la strada per l'eternità beata, e senza la pratica delle virtù l'uomo è destinato a morire spiritualmente. Di tale pratica offre poi una schematizzazione secondo la classica divisione della vita spirituale in incipiente, proficiente e perfetta. Nel secondo opuscolo, invece, illustra, con

⁵⁵ O. Steggink, O. Carm., *Hecquet, Adrien*, voce in DS, VII, col. 131-132.

⁵⁶ I. Rosier, O. Carm., *Laurentii De Cuyper, O. Carm., doctrina de vita spirituali*, in *Analecta Ordinis Carmelitarum*, 15 (1950), 247-276.

forte sistematizzazione degli elementi, le armi spirituali che deve usare il milite di Cristo, nella sua lotta contro i tre nemici dell'uomo, il demonio, la carne e il mondo.

32. Infine, nella Spagna del secolo XVI, prima e contemporaneamente a S. Teresa e a S. Giovanni della Croce, non mancano autori su cui anni fa lo studioso Pablo Garrido ha richiamato l'attenzione.⁵⁷ Tra di essi ricordiamo:

- Giacomo Montañés (†1578c.), che pubblicò nel 1565 e nel 1573 due volumi: *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir*, e *Espejo ... para ayudar a bien morir*.⁵⁸ Queste due opere, che non presentano grandi pretese di originalità e che sono rappresentative del sentire cristiano sul cammino verso la vita futura e sulla morte, ci permettono di vedere come tra i Carmelitani di Spagna all'epoca di S. Teresa, la tendenza spirituale, anche per l'influsso della "Devotio moderna", spingeva alla meditazione, all'invito all'interiorità, alla devozione verso l'umanità di Cristo. Il Montañés presenta pure alcune influenze da Erasmo, che come è noto esercitava una grande influenza nel movimento spirituale spagnolo del tempo.⁵⁹ Purtroppo di un terzo scritto di Montañés, intitolato *Espejo de la vida espiritual*, si perdono le tracce dopo la proibizione della sua stampa fatta dal rigoroso censore Juan de Montaldo.⁶⁰
- Miguel Alfonso Carranza (†1606), gran promotore dell'osservanza, che, oltre alla traduzione in castigliano dello scritto di Isabella Sforza *Della vera quiete e tranquillità dell'anima*, scrisse due opere di formazione religiosa che riflettono l'ambiente spirituale: *Camino del cielo partido en siete jornadas* e *Primera parte del catecismo y doctrina de religiosos, novicios...* Il Carranza è anche autore di un opuscolo, dal titolo *El caballero cristiano*, probabilmente una replica alla nota opera del famoso umanista Erasmo. Scrisse poi un *Confes-*

⁵⁷ P. Garrido, O. Carm., *El hogar espiritual de Santa Teresa. En torno al estado del Carmelo español en tiempos de la Santa*, Roma 1983, p. 97-120.

⁵⁸ P. Garrido, O.Carm., *Montañés, Jacques*, voce in DS, X, col. 1668-1670; Id., *El hogar espiritual*, cit., p. 100-102.

⁵⁹ A questo riguardo può esser utile il paragonare il cap.1 dell'*Espejo a bien vivir* con l'*Enquiridion* o *Manual del caballero cristiano* di Erasmo.

⁶⁰ Garrido, *El hogar espiritual*, cit., p.102.

sionario, d'orientamento ascetico-morale per una signora e rimasto inedito.⁶¹

Conclusioni

33. Nel riassumere quanto presentato, occorre in primo luogo sottolineare un fatto che emerge dalla storia: la tradizione spirituale carmelitana nasce da una esperienza vitale e su di essa si costruisce. Tale esperienza presenta un carattere cristocentrico, la cui fonte originale e più profonda è da cercarsi specificamente nel progetto della Regola del Carmelo, che già dal prologo presenta la vita come "un ossequio a Gesù Cristo" e "un servirLo con cuore puro e retta coscienza". Un progetto, come ricordato agli inizi di quest'intervento, costruito con elementi confluenti dalla vita "in sancta poenitentia" e dalla "peregrinatio in loca sancta", dalla tradizione patristico-monastica medievale e che all'epoca delle "Devotio moderna", ha ricevuto un maggiore stimolo all'attenzione all'Umanità di Cristo.

34. La panoramica della produzione spirituale dei carmelitani dalle origini fino a quelli di poco anteriori o contemporanei dei grandi dottori, Santa Teresa e San Giovanni della Croce, ci aiuta a comprendere come la tradizione spirituale carmelitana, sviluppando tale cristocentrismo, presenti fin dagli inizi un orientamento fortemente contemplativo. Certamente nella tradizione dell'Ordine, un posto centrale è dovuto al *De Institutione primorum monachorum*, per l'influsso esercitato non solo sulle generazioni medievali, ma anche in quelle successive, fino ai nostri giorni. Da una traduzione spagnola di questo classico carmelitano, fatta per le monache di Avila, S. Teresa conobbe le origini eremitiche dell'Ordine e sognò di tornare a quel genere di vita.⁶² Tale influsso come anche quello su S. Giovanni della Croce da parte di questo scritto è già stato sottolineato da tempo dallo studioso Steggink.⁶³

⁶¹ Garrido, *El hogar espiritual*, cit., p. 102-103.

⁶² Graziano di S. Teresa, O.C.D., *Il codice di Avila*, in *Ephemerides carmeliticae*, 9 (1958), 442-452.

⁶³ O. Steggink, O.Carm., *La reforma del Carmelo español, la visita canó-*

35. Inoltre, pure per la spinta dei vari momenti dottrinali e spirituali, tra cui sembra esercitare maggior influsso la "Devotio moderna" - con il suo caratteristico processo d'interiorizzazione, con la meditazione metodica - gli stessi autori approfondiscono il tema della vita contemplativa, avendo come base la propria esperienza e il vissuto quotidiano nella preghiera. Tale approfondimento seguì, nelle varie epoche, piste diverse, ma sempre comunicanti tra loro. In particolare, dal sec. XIV al sec. XVI, sembrano emergere soprattutto le seguenti piste di riflessione:

- la vita teologale e la sua dinamica attraverso la preghiera (relazione tra preghiera e vita);
- la preghiera come relazione interpersonale, abituale e attuale con Dio e con attenzione alla dimensione psicologica globale dell'uomo.

36. Queste linee costituiscono l' "humus" sul quale sorgono le poderose sintesi psicologico-teologiche proposte a livello di dottrina-esperienza da S. Teresa di Gesù e da S. Giovanni della Croce, con forte influsso sugli autori posteriori, e più tardi dette linee saranno pure presenti, con caratteri fortemente affettivi e con certi lineamenti anti-intellettualisti, nel modo di trattare la preghiera e la vita spirituale da parte della scuola carmelitana di Touraine, fiorita nel sec. XVII-XVIII, con i mistici fr. Giovanni di San Sansone, Domenico di S. Alberto e Mauro del Bambino Gesù.

nica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567), Roma 1965, p. 357-362; e *Arraigo carmelitano de San Juan de la Cruz*, in *Experiencia y realismo en Santa Teresa y en San Juan de la Cruz*, Madrid 1974, p. 103-122.