



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.16-2013 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

GIORGIO MONARI

Musica e Storia nelle missioni del Paraguay

YVONNE ZU DOHNA

*La pedagogia artistica dei Gesuiti e l'estetica della pastorale
Vizi contemporanei e guarigione*

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola

BRUNO REGENT S.J.

La pauvreté de Jésus en mission

FRANZ JALICS S.J.

La fase contemplativa de los ejercicios ignacianos

MARIA PIA GHELMI

*Al crocevia tra antico e nuovo
L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657)
e la "questione mistica" nella Compagnia di Gesù*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

Breve introducción a la mística ignaziana del siglo XVI

MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO

*Predicación jesuita y compromiso social
en la España de la contrarreforma:
la misión de educar en virtud y letras*

Il numero d'autunno dell'anno 2013 si apre, nella sua prima sezione, con due articoli che corrispondono al ciclo di conferenze su "Arte e Spiritualità" offerto dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità dell'Università Gregoriana tenutosi i mesi di aprile e maggio scorsi: il primo, del Prof. Giorgio Monari, è sulla "Musica e storia nelle missioni del Paraguay", mentre il secondo, della Prof.ssa Yvonne zu Dohna, tratta della "Pedagogia artistica dei gesuiti e l'estetica della pastorale. Vizi contemporanei e guarigione".

Nella seconda sezione si offrono diversi contributi. Quello del Prof. Rogelio García Mateo S.I. versa sulla dimensione corporale nella spiritualità di Ignazio di Loyola, mentre quello del P. Bruno Regent S.I. è sulla "Pauvréte de Jésus en mission" e quello del P. Franz Jalics S.I. sulla "Fase contemplativa de los ejercicios ignacianos".

Inoltre, la Prof.ssa Maria Pia Ghielmi presenta uno studio intitolato: "Al crocevia tra antico e nuovo. L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1585-1657) e la «questione mistica» nella Compagnia di Gesù", mentre il Prof. Rossano Zas Friz De Col S.I. propone una "Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI" e la Prof.ssa Manuela Águeda García-Garrido un lavoro sulla "Predicación jesuita y compromiso social en la España de la contrarreforma: la misión de educar en virtud y letras".

La diversità dei contributi mostra la varietà delle materie che questo numero affronta: la musica nelle Riduzioni del Paraguay, la pedagogia pastorale artistica dei gesuiti, la corporeità nella spiritualità di Ignazio, nonché la povertà di Gesù vista dalla prospettiva in cui Ignazio contempla il Cristo e la considerazione della dimensione contemplativa degli *Esercizi Spirituali*, insieme alla figura di Saint-Jure e a quella dei mistici ignaziani del secolo XVI, concludendo con la missione della Compagnia per educare nelle virtù e nelle lettere. Tuttavia, si tratta di una varietà che è centrata nell'operato dei membri della Compagnia di Gesù attraverso i secoli e mostra, precisamente in quella diversità, una grande ricchezza che trova le sue radici nel vissuto della rivelazione cristiana attraverso il carisma ignaziano, aperto a ogni realtà umana, perché nulla che appartiene a essa è estranea al vissuto cristiano e ignaziano.

Con questa convinzione offriamo il presente numero ai nostri lettori.

Musica e Storia nelle missioni del Paraguay

di GIORGIO MONARI*

Testimoni silenziosi del primo canto cristiano che risuonò tra le foreste del Paraguay sono gli Angeli musicanti nelle rovine di La Santísima Trinidad e di San Ignacio Miní, le antiche missioni gesuitiche negli attuali Paraguay e Argentina. Lo scenario è quello dei bacini fluviali dei fiumi Paraná, Paraguay e Uruguay, nell'allora Vicereame del Perù. Qui già nel 1536 era nata la città di Buenos Aires e nel 1537 quella di Asunción, prima capitale del Governatorato del Paraguay, territorio esteso dalle Ande all'Atlantico, fin quando nel 1617 se ne separò il Governatorato de la Plata e Buenos Aires capitale. Non da molto era nata la Provincia gesuitica del Paraguay, nel 1604. I diversi popoli indigeni che si dividevano l'ampio territorio nulla sapevano dei violini e delle arpe in braccio alle figure di pietra tra i resti delle missioni. Si trattava di società cosiddette tribali, solo in parte nomadi ed in parte dedite a forme di agricoltura. Non conoscevano la scrittura e la loro religiosità rispondeva alle categorie moderne dell'animismo e dello sciamanesimo. Praticavano il cannibalismo rituale, legato apparentemente ai frequenti conflitti intertribali, e la poligamia nelle unioni tra sessi. Come di norma avviene nei contesti senza scrittura, la danza, il canto e gli strumenti avevano un ruolo importante e la documentazione contemporanea è assai eloquente nel descrivere danze, canti e suoni per ogni occasione: guerra, caccia, lutto, iniziazione, invocazione etc.

Protetti dalla Corona spagnola, fu in questo ambiente che i missionari della Compagnia di Gesù fondarono le loro prime riduzioni, tra gli indigeni Guaraní, piccoli e pacifici aggregati di tipo urbano interdetti ai laici europei, che integravano la funzione civilizzatrice con quella di tutela degli indigeni dallo sfruttamento dei coloni. Il primo insediamento, risalente già alla fine del 1609, è quello di San Ignacio Guazú, situato – all'epoca – nel territorio dell'attuale Alto Paraná, nel Paraguay. All'inizio del secolo seguente, la Mesopotamia paraguaiana raccoglieva ben trenta riduzioni. Contemporaneamente l'esperienza missionaria si espandeva ad altre aree, tra cui quelle degli Chiquitos e dei Mojos, nei bassopiani tra le Ande e il fiume Guaporé: l'attuale Bolivia orientale.

La fama della felice esperienza gesuitica tra i 'selvaggi' dell'America si diffonde in Europa, grazie soprattutto al libretto di Ludovico Antonio Muratori, *Il Cristianesimo*

* GIORGIO MONARI, studioso, musicista ed organizzatore musicale, insegna Storia della musica presso la Sapienza Università di Roma dal 2002 al 2011 e presso la Pontificia Università Gregoriana dal 2009; giorgio.monari@yahoo.it

felice nelle missioni dei padri della Compagnia di Gesù nel Paraguai (1743), basato su resoconti scritti e su racconti degli stessi Padri missionari, i quali ebbero certamente buon gioco nel diffondere un'immagine positiva del proprio operato. L'impressione esercitata da questo volumetto così come dalla stessa letteratura missionaria è notevole perfino in ambienti anticlericali, tanto che gli stessi Voltaire e Montesquieu spendono parole di apprezzamento per l'azione civilizzatrice dei Gesuiti. La descrizione della vita musicale nelle riduzioni ha spesso un posto rilevante nelle narrazioni di missionari e viaggiatori dell'epoca ed assurge, in un certo senso, a simbolo del grado di sviluppo e di armonia civile raggiunto dalle stesse. Anche Muratori non manca di elogiarne l'elevata qualità musicale e Papa Benedetto XIV ne prende atto nell'enciclica *Annus qui*, sulla Musica Sacra (1749).

L'espulsione dei Gesuiti ha segnato drammaticamente il destino delle riduzioni dei Guaraní. I muti Angeli sulle mura di La Santísima Trinidad e di San Ignacio Miní raccontano oggi della decadenza e della distruzione che le colpirono in seguito all'allontanamento della Compagnia e agli eventi traumatici alla fine del secolo XVIII e nel secolo successivo – a questo proposito si consulti l'articolo di Martín M. Morales S.J. nel precedente numero di *Ignaziana*¹. Non un solo strumento musicale, non un solo foglio di carta da musica è potuto sopravvivere di quell'armoniosa epopea tropicale. Tuttavia, lontano dai sommovimenti che sconvolgevano il Paraná, l'antico canto continuava a risuonare nelle riduzioni degli Chiquitos e dei Mojos della Bolivia orientale, destinato a superare la crudeltà del tempo per arrivare vivo fino ai giorni nostri; custodi gelosi delle antiche partiture, trascritte e copiate anche nel Novecento, gli indigeni delle riduzioni di quest'area hanno continuato ad eseguire i canti tramandati dall'epoca dei fondatori ancora secondo le antiche prassi esecutive, senza che il mondo si curasse di loro. Appena in tempo, mentre l'eco lontana degli Angeli di pietra si affievoliva sempre di più, la Storia ebbe un sussulto e il tempo ricominciò a scorrere: prima il riconoscimento da parte del Governo boliviano delle missioni come monumenti nazionali intorno alla metà del Novecento e poi la decisione di procedere al restauro, con l'arrivo sul posto dell'architetto svizzero Hans Roth, che nel 1972, durante i lavori a San Rafael e Santa Ana, rinvenne una mole impressionante di fogli manoscritti di musica nonché alcuni antichi strumenti musicali, in cattivo stato di conservazione². Fu solo il punto di partenza ma i tempi erano maturi per una 'riscoperta'. Si dovette aspettare ancora un po' affinché si mettessero in moto il mondo della ricerca musicale e il mercato discografico, che non tardarono però ad arrivare, tra gli anni Ottanta e Novanta; si 'scopriva' e si offriva finalmente, accanto ai resoconti letterari e all'iconografia, la materia prima della storiografia musicale moderna, il foglio musicale scritto e il reperto organologico, a disposizione di tutti quegli studiosi dell'America Latina dediti da sempre alla ricerca di una genealogia

¹ MORALES, MARTÍN M., "**Las misiones de papel**", in *Ignaziana* 15 (2013) 16-22.

² In realtà già Plácido Molina Barbery aveva reso nota l'esistenza delle partiture musicali nel 1958 ma i tempi non erano maturi perché si risvegliasse l'attenzione della comunità scientifica (si veda PACQUIER, ALAIN, *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde*, Fayard, Paris 1996, 148).

illustre per la propria storia nazionale, dei religiosi competenti di musica e memori dell'antica fama delle missioni, degli studiosi di barocco musicale avidi di curiosità e 'bizzarrie', di musicisti e produttori musicali assetati di novità. Così le riduzioni degli Chiquitos e dei Mojos divennero teatro di un'operazione di riscoperta musicale senza precedenti. Il motore della Storia cominciò ad avviarsi concretamente intorno alla metà degli anni Ottanta, mentre alcune delle missioni dei Guaraní venivano dichiarate Patrimonio dell'Umanità (1983-84) e le sale cinematografiche proiettavano con grande successo *Mission*, con le musiche di Ennio Morricone (1986). A partire da allora, si iniziò lo studio e la catalogazione dei manoscritti e, insieme, la pubblicazione di monografie e partiture – tutte inedite, all'epoca –, mentre si dava il via a presentazioni musicali e produzioni discografiche, fino ad animare un vero e proprio circuito musicale 'moderno', con concerti, festival, incontri e attività didattiche³. I frutti di queste ricerche possono essere apprezzati anche solo consultando le relative voci nei recenti *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*⁴ e *Diccionario de la Música en el Paraguay*⁵. Le tappe della riscoperta, insieme agli eventi storici più lontani, sono ricostruite nel 1996 da Luis Szarán e Jesús Ruiz Nestosa in un volume con una ricca documentazione fotografica⁶. Sempre nel 1996, la storia antica e recente delle missioni gesuitiche del Paraguay è trattata anche in un libro del francese Alain Pacquier⁷. Szarán è inoltre protagonista di un'intensa attività di divulgazione come direttore musicale in tutto il mondo⁸.

³ Il tedesco Jungcurt Buckhardt è probabilmente il primo a tentare nel 1983 un inventario del materiale musicale, seguito dagli statunitensi Clement McNaspy SJ e Frank Kennedy SJ nel 1986. Luis Szarán si interessa al repertorio fin dal 1987 e nel 1995 trova il sostegno, per le sue iniziative musicali e musicologiche, della Fundación Paraquaria, Missionsprokur SJ Nürnberg. Nel 1988 entra in campo il Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas argentino, con un gruppo di studiosi composto da Gerardo Huseby, Melanie Plesch, Irma Ruiz, Leonardo Waisman e Bernardo Illari. Huseby, Illari e Waisman hanno prodotto numerosi studi sulla musica 'coloniale' in America Latina, tra i quali occupano un posto importante quelli sulle missioni; per tutti questi studiosi è centrale la questione identitaria e la ricerca di un contributo musicale indigeno; Waisman, come musicista, ha anche realizzato un CD con il gruppo MUSICA SEGRETA nel 1992 – lo stesso anno in cui debutta *Les Chemins du baroque* – dedicato alla *Musica de las misiones de Chiquitos; obras de la tradición jesuítica en Bolivia, siglos XVIII y XIX*, Melopea Discos cdc cm 008, con villancicos, antifone e musica strumentale. In questi stessi anni in Bolivia è attivo anche Carlos Seoane Urioste ma soprattutto vi si trasferisce il polacco Piotr Nawrot SVD, cui si deve forse il lavoro più consistente sui repertori conservati tra gli Chiquitos e i Mojos, pubblicazioni di partiture, opere di catalogazione e monografie.

⁴ *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, 10 voll., a cura di EMILIO CASARES RODICIO, Sociedad General de Autores y Editores, Madrid 1999-2002.

⁵ SZARÁN, LUIS, *Diccionario de la Música en el Paraguay*, edizione dell'autore, Asunción 2007.

⁶ SZARÁN, LUIS - NESTOSA, JESÚS RUIZ, *Música en las reducciones Jesuíticas de América del Sur: colección de instrumentos de Chiquitos, Bolivia (1691-1797)*, Fundación Paraquaria, Missionsprokur SJ Nürnberg, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, Asunción 1996.

⁷ PACQUIER, ALAIN, *Les chemins du baroque dans le Nouveau Monde*, Fayard, Paris 1996, capp. 3-7.

⁸ Tra i gruppi con cui Szarán ha collaborato e realizzato vari CD ci sono il Coro Magerit e l'Orchestra de la Comunidad di Madrid, il Coro Talia di Madrid, la Cappella Civica di Trieste, l'Accademia Ars Canendi di Treviso, il Coro e l'orchestra del Festival Barocco di São Paulo, il Domenico Zipoli Ensemble di Venezia.

Pacquier è il fondatore dell'etichetta discografica K617 (1990) e della collana discografica Les Chemins du baroque, che molte produzioni ha dedicato alla musica delle missioni, a partire dal primo CD del 1992, diretto da Gabriel Garrido⁹ – quella del 1992 non è una data casuale, cadendo proprio in questo anno la ricorrenza dei 500 anni del viaggio di Colombo in America. Protagonista del lavoro di riscoperta fin dalla prima fase, anche il polacco Piotr Nawrot SVD dà alle stampe nel 2000 la propria opera storiografica su passato remoto e prossimo delle missioni, continuando anche in seguito un'infaticabile opera di pubblicazione e catalogazione¹⁰. Infine perfino un musicologo italiano – ma mitteleuropeo – come Johann Herczog ha rivolto la propria attenzione al tema, con il volume *Orfeo nelle Indie*, riccamente documentato¹¹.

È inevitabile, per tutti questi studiosi, ripercorrere le prime fasi delle missioni tra i Guaraní nel secolo XVII – periodo di fondazione anche per quel che riguarda la musica – benché nulla sia rimasto delle partiture se non quel che ce ne dice la letteratura secondaria, da cui emerge comunque una rosa di musicisti piuttosto significativa, in rappresentanza delle distinte tradizioni in cui era divisa l'Europa musicale dell'epoca: il Padre Louis Berger SJ (1586?-1639), violinista, formatosi a Parigi, fu dal 1616 a San Ignacio Guazú, dove fece conoscere il balletto e la musica strumentale francese; il Padre Jean Vaisseau SJ (1583?-1623), già membro della Cappella degli Arciduchi Alberto e Isabella a Bruxelles, fu dal 1617 a Loreto – originariamente nel Guayrá –, dove portò la tradizione della grande polifonia fiamminga; il Padre tirolese Anton Sepp SJ (1655-1733), cantore presso la Corte di Vienna, si stabilì nel 1691 nella missione di Yapeyú – nell'attuale provincia di Corrientes, in Argentina, al confine con il Rio Grande do Sul –, dove trasferì il repertorio 'barocco' italiano e tedesco meridionale e riuscì a formare una scuola di musica di alto livello, che funzionava come centro di formazione su vasta scala¹².

Altre furono le vicende delle missioni nella Bolivia orientale ma il punto di partenza di quest'altra storia va ricercato a Prato, in Toscana, dove nacque Domenico Zipoli (1688-1726). Dopo gli studi, tra Firenze, Napoli, Bologna e Roma, il Pratese visse nella Città Eterna e qui pubblicò nel 1716 le famose *Sonate d'intavolatura per organo e cimbalo*, appena prima di partire per Siviglia ed imbarcarsi per l'America nel 1717. Il novizio venne indirizzato al Collegio di Córdoba, riferimento per l'area delle missioni del Paraguay, e qui rimase fino al 1725, fin quando si ammalò di tisi e fu trasferito a Santa Cata-

⁹ CORO DE NIÑOS CANTORES DE CÓRDOBA - ENSEMBLE ELYMA, GABRIEL GARRIDO, *De l'altiplano à l'Amazonie: Lima – La Plata; Missions jésuites*, K617025 (Chemins du Baroque 1). Il progetto les Chemins du baroque nasce presso il Festival international de musique de Sarrebourg (Moselle) come programma di cooperazione culturale internazionale e con il sostegno di Fondation Paribas e del Ministero degli Affari Esteri francese (Association française d'action artistique).

¹⁰ NAWROT, PIOTR SVD, *Indígenas y cultura musical de las reducciones jesuíticas. Guaranies, Chiquitos, Moxos*, Editorial Verbo Divino, Cochabamba 2000.

¹¹ HERCZOG, JOHANN, *Orfeo nelle Indie. I Gesuiti e la musica in paraguay (1609-1767)*, Congedo, Galatina 2001.

¹² Per una bibliografia su questi autori si rinvia al *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, cit.

lina, dove morì nel 1726. Il suo periodo di formazione italiano lo mise a contatto con le grandi innovazioni musicali di cui l'Italia fu teatro tra la fine del Seicento e l'inizio del Settecento. Nella Roma in cui soggiornò e lavorò ancora risuonava la fama di grandi musicisti come Arcangelo Corelli (1653-1713), Alessandro Scarlatti (1660-1725), Bernardo Pasquini (1637-1710) e qui si forgiavano, al pari di altri grandi centri italiani, i nuovi linguaggi operistico e strumentale. In America, mentre portava avanti gli studi filosofici e teologici, il Toscano produsse un'importante serie di composizioni tra il 1717 e il 1724, destinate ad avere diffusione nelle aree di missione e non solo¹³.

Nel 1730, appena quattro anni dopo la morte di Zipoli, passò da Córdoba il Padre Martin Schmid SJ, sulla via delle nuove riduzioni sorte nell'attuale Bolivia orientale. Originario della Svizzera, Schmid era musicista ma anche architetto e scultore. Sembra che fu in questi giorni di soggiorno cordobano che prese visione delle partiture di Zipoli probabilmente intuendone il valore, come dimostrerebbe il fatto che ne abbia voluto delle copie per le missioni tra gli Chiquitos – copie fatte di suo pugno sono state ritrovate a San Rafael. Schmid si era formato tra la Svizzera e la Baviera – a Baar aveva fatto parte del coro della Chiesa di San Martino – e, presi gli ordini, era partito nel 1726 alla volta dell'America, per arrivarvi solo nel 1729. Restò presso gli Chiquitos fino al 1767 e qui progettò e fece costruire gli edifici sacri di alcune delle riduzioni: San Francisco Javier, Concepción, San Rafael. Rientrato in Europa, morì a Luzern nel 1773. Oltre a numerose copie di partiture e agli scritti in cui parla spesso di musica, Schmid ha lasciato alcune composizioni proprie, tra cui un *Miserere* a 6 voci in due cori, scritto forse intorno al 1745, che Illari descrive come “étrangement lumineux”¹⁴.

Il ‘ritrovamento’ delle partiture negli anni Settanta ha di fatto permesso di riallacciare i fili della Storia tra le antiche testimonianze della musica nelle missioni e la tradizione musicale ancora viva tra gli Chiquitos e i Mojos. Dall'oscurità della storia, Hans Roth – svizzero come Schmid – ha potuto trarre partiture che rispondono ai nomi di Zipoli, di Schmid e di altri autori europei trapiantati in America, ma anche partiture di autori indigeni, come l'*Aria para Nuestra Reyna y Señora Maria Luisa de Borbón* per 3 solisti, 3 cori, violini e basso continuo composta a Santa Ana nel 1790 dagli chiquitos Francisco Semo, Marcelino Ycho e Juan José Nosa, e numerose partiture anonime, come la *Pasto-*

¹³ La bibliografia su Zipoli è abbastanza ricca. Qui ci si limita a segnalare alcune delle opere più recenti: NAWROT, PIOTR, *Vespers Music in the Paraguay Reductions*, dissertation, Catholic University of America 1993; DOMENICO ZIPOLI, *Itinerari iberoamericani della musica italiana nel Settecento*, Atti del convegno internazionale (Prato, 30 settembre - 2 ottobre 1988), a cura di MILA DE SANTIS, Olschki, Firenze, 1994; SZARÁN, LUIS, *Domenico Zipoli (1688-1726). Una vita, un enigma*, Fundación Paraquaria, Missionsprokur SJ Nürnberg, Provincia di Prato 2000 (ed. spagnola, 2005); ILLARI, BERNARDO, *Domenico Zipoli: Para una genealogía de la música clásica latinoamericana*, Fondo editorial Casa de las Américas, Havana 2011. Per maggiori informazioni bibliografiche, oltre ai testi citati, si rinvia al *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, cit.

¹⁴ ILLARI, BERNARDO, note di copertina del CD di ENSEMBLE ELYMA - ENSEMBLE LOUIS BERGER - CAPILLA CISPLATINA - CORO JUVENIL DE LA FUNDACIÓN PRO ARTE DE CÓRDOBA, diretto da GABRIEL GARRIDO, *San Ignacio; l'opéra perdu des missions jésuites de l'Amazonie*, K617065 (Chemins du Baroque XVI). Per una bibliografia su Schmid si veda il *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, cit.

reta ychepe Flauta – forse anteriore al 1740 –, oltre a composizioni di autori internazionali, quali Corelli, Vivaldi o Locatelli, portate in America dai missionari stessi o inviate dall'Europa su richiesta o in dono, proprio per la fama della vita musicale nelle riduzioni. La musica strumentale è rappresentata in modo significativo accanto a quella vocale ed il suo uso liturgico rispecchia quanto avveniva anche in gran parte delle chiese europee dell'epoca. Le migliaia di pagine di musica manoscritta sono destinate a riservare ancora molte sorprese con il procedere delle ricerche e la messa a punto di metodologie di studio adeguate, su cui la riflessione è aperta.

Facciamo un passo indietro – per comprendere quali siano le condizioni della riflessione su questi repertori – e torniamo alle origini. L'immagine del primo incontro tra indigeni e Gesuiti è di estrema suggestione: una 'colonna sonora' vivente avrebbe accompagnato gli spostamenti fluviali dei Padri nei luoghi più reconditi delle foreste americane, una 'musica sull'acqua', al cui suono accorrevano gli indigeni sulle rive, incuriositi ed affascinati, come narrano contemporanei quali Pierre-François-Xavier de Charlevoix:

Les Jésuites, en naviguant sur les Rivières, s'appercurent que quand, pour se désennuier saintement, ils chantoient des Cantiques spirituels, des Troupes d'Indiens accouroient pour les entendre, & paroisoient y prendre un goût singulier. Ils en profiterent pur leur expliquer ce qu'ils chantoient; & comme si cette mélodie eût change leur coeurs, & les eût rendus susceptibles des sentimens, qu'ils vouloient leur inspirer, ils n'avoient aucune peine à leur persuader de les suivre, ils les trovoient dociles, & peu-à-peu ils fisoient entrer dans leur esprit les plus grands sentimens de la Religion. Ils réaliserent ainsi dans ces Pais sauvages ce que la Fable raconte d'Orphée & d'Amphion¹⁵.

Solo una volta che gli indigeni si fossero fermati con i Padri, questi avrebbero potuto intraprendere la loro opera d'insegnamento, che, per quanto riguarda la musica, era rivolta in particolare ai più giovani, in modo da formare rapidamente un corpo di cantori e musicisti sufficientemente provetti e produrre musica per occasioni liturgiche e celebrazioni diverse se non per rappresentazioni od altro. Si può immaginare quale varietà di stimoli musicali diversi e nuovi si dovesse presentare agli indigeni, tra la musica d'arte europea nelle sue articolazioni sei-settecentesche e le tradizioni delle diverse regioni d'Europa di cui ciascuno dei Padri era portatore, che venivano ad affiancarsi alla cultura musicale ispanica – maggioritaria nel Vicereame. I *cantararcicos* spagnoli, di facile apprendimento, erano sicuramente un primo passo per avvicinarsi alla musica europea – alla portata di molti se non di tutti –, cui si poteva associare o meno la lingua locale, il Guaraní.

La questione della ricezione da parte degli indigeni dell'insegnamento e del repertorio musicale europeo è stata affrontata solo di recente, prospettandosi come un passaggio importante in un percorso di studio che miri a riconoscere una tipicità nell'adattamento musicale della tradizione europea a quelle latitudini o, se si vuole, nell'adatta-

¹⁵ CHARLEVOIX, PIERRE-FRANÇOIS-XAVIER DE, *Histoire du Paraguay*, Paris 1757, II, 49; HERCZOG, JOHANN, *Doppia eredità sottesa: la musica nel Paraná coloniale*, in *Echi d'Europa nella musica del Brasile coloniale*, a cura di NENAD VESELIĆ, Il Calamo, Roma 2004, 15-36, 23.

mento degli indigeni ai nuovi modelli musicali importati¹⁶. Gli ‘eventi’ storici offrono vari elementi di valutazione in vista di una più ampia comprensione della complessità celata nella ‘felice’ narrazione della musica nelle missioni. La musica come segno identitario entra infatti in gioco anche nelle dimensioni conflittuali del rapporto indo-gesuitico, come nell’episodio del martirio da parte degli indigeni dei Santi Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez e Juan del Castillo nel 1628 a Caaró; tra i simboli identitari evocati dai carnefici, secondo le testimonianze, ci sono proprio gli strumenti a percussione nativi – maracas e tacuaras¹⁷.

Alla ricerca di un ‘lignaggio nobile’ per guadagnare alla musica delle missioni e dell’America Latina un posto nella grande storiografia, gli storici della musica hanno messo a fuoco soprattutto le personalità musicali europee attive in Paraguay – primo fra tutti Zipoli (*supra*, nota 13) – e inutilmente si è cercato di adeguare la realtà nativa alla grande narrazione storiografica cercando nomi indigeni di spicco nella mole di materiali anonimi¹⁸. D’altra parte anche il primo studio delle partiture, per quel che è dato conoscere finora, non ha saputo spesso identificare peculiarità stilistiche tali da garantire in modo inequivoco uno spazio significativo nella Storia musicale, ma anzi ha finito per ribadire la dipendenza e la marginalità rispetto ai modelli europei e la loro reinterpretazione nel senso di una generalizzata semplificazione – ricondotta, in genere, alla necessità di adattarsi alla sensibilità locale. Opportunamente Bernardo Illari sposta l’attenzione dal testo scritto alla ‘sonorità’ e alla sua associazione con la questione identitaria valorizzando l’interesse per gli organici e gli strumenti usati nelle esecuzioni, le tecniche esecutive vocali e strumentali, il ‘tono’ e la tessitura delle musiche, dinamiche, ornamentazione, ritmo e carattere¹⁹. Le stesse partiture verrebbero così ad essere esaminate sotto una nuova luce portando a conclusioni diverse da un generico – e sospetto – giudizio di

¹⁶ WILDE, GUILLERMO, “**Toward a Political Anthropology of Mission Sound: Paraguay in the 17th and 18th Centuries**”, *Music & Politics* 1/2 (2007), <http://quod.lib.umich.edu/m/mp> (ultimo accesso 1 ottobre 2013).

¹⁷ BLANCO, JOSÉ MARIA, *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los padres Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo de la Compañía de Jesús, mártires del Caaró e Yjbuí*, Sebastian de Amorrortu, Buenos Aires 1929, 447-448.

¹⁸ La questione si estende a tutta la storiografia musicale dell’America Latina. Si consideri, ad esempio, l’approccio del romanziere e storico della musica cubano Alejo Carpentier (1904-1980), che, rivendicando un ruolo per la musica latinoamericana nella grande storiografia ed insistendo sull’eccezionalità ‘sincretica’ e ‘transculturale’ e sulla inutilità della distinzione tra musica popolare e d’arte, non rinuncia ad inseguire la ricerca del ‘genio’ – identificato con il brasiliano Villa-Lobos – adeguandosi “al copione europeo della storiografia musicale”: KUSS, MALENA, “Il pensiero occidentale da un punto di vista transculturale (la decolonizzazione dell’America latina)”, in *Enciclopedia della musica*, v, *L’unità della musica*, Einaudi, Torino 2005, 32-62, 48.

¹⁹ ILLARI, BERNARDO, “El sonido de la Misión: Práctica de ejecución e identidad en las reducciones de la Provincia del Paraguay”, in *Música colonial iberoamericana: interpretaciones en torno a la práctica de ejecución y ejecución de la práctica*, Actas del V Encuentro Científico Simposio Internacional de Musicología (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia), a cura di Victor Rondón, APAC-AECI, Santa Cruz de la Sierra 2004, 5-25; si veda anche WAISMAN, LEONARDO, “La contribución indígena a la música misional en Mojos (Bolivia)”, in *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria* 12 (2004) 11-38.

‘semplicità’. Ad esempio, le campane in partitura nell’*Ave Maris Stella* di Zipoli, per soprano, coro a tre voci, campane e basso continuo²⁰, possono rinviare alla presenza delle stesse nella vita delle comunità, all’uso che ne veniva fatto e forse anche al modo in cui erano suonate per le esigenze quotidiane. Come riporta José Cardiel SJ, le campane delle missioni risuonavano ad ogni parte di ora, annunciavano il Santissimo Sacramento, le ore canoniche, il catechismo ed il rosario; spesso erano raccolte in gruppi di sei o otto elementi di diverso formato e con ciò possiamo immaginare senza dubbio un’esecuzione ritmica ed intonata per differenziare i diversi segnali nell’arco della giornata²¹. Proprio alla luce di questa usanza dovrebbe potersi intendere la parte che hanno nell’*Ave Maris Stella* di Zipoli, posta in chiusura del canto dei Vespri; le campane che risuonano insieme alle strofe dell’inno solleciterebbero lo spirito e lo riporterebbero, al tempo stesso, alla dimensione della quotidianità comunitaria, mentre la liturgia si avvia alla conclusione e ci si dispone a tornare verso casa.

La ricezione indigena della musica di oltreoceano è al centro del nuovo e recente approccio suggerito da Wilde, che mira a indagare direttamente il punto di vista indigeno offrendo un’ulteriore prospettiva di approfondimento e permettendo una visione ‘dall’interno’ di quello che fu l’incontro musicale delle culture native con il mondo europeo²². È anche alla luce di questa linea di studio che si deve adesso ricercare e interpretare un eventuale apporto estetico indigeno nella realizzazione della musica venuta dall’Europa – sia per quanto riguarda gli aspetti più esteriori delle pratiche musicali sia per quanto riguarda più propriamente le modalità esecutive, l’uso di strumenti e la presenza di stilemi indigeni – ed è anche per questa via che è possibile arrivare a leggere le partiture in modo nuovo. D’altra parte, la conversione fu un processo lento che si compì in gran parte solo all’inizio del secolo XVIII e sicuramente vi furono, soprattutto in precedenza, diverse fasi di ‘convivenza’ culturale – e quindi rituale e musicale –, come si riesce ad intuire da alcuni resoconti degli stessi missionari e da episodi come il martirio di Caaró. La situazione di tensione e attrazione tra i due mondi è ben ritratta nel film *Mission*, nella bella scena dell’incontro del protagonista con gli indigeni, attratti dall’oboe che suona il tema di *Gabriel’s oboe*: se la prima reazione di uno degli indigeni è strappare l’oboe di mano al missionario e spezzarlo in due, subito dopo un altro del gruppo lo raccoglie, cerca di aggiustarlo e glielo restituisce...

Accanto alla nuova consapevolezza storica che scaturisce dagli approcci di studio appena descritti, resta – all’altro capo della linea del tempo – il presente della vita musi-

²⁰ Si veda l’edizione in *Domenico Zipoli (1688-1726). Vespri di S. Ignacio*, a cura di LUIS SZARÁN e ROBERTO ANTONELLO, Pizzicato, Udine 1998, 90-97. Un’esecuzione dell’opera curata dallo scrivente presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, il 18 novembre 2011, in occasione del Congresso «L’uomo dell’età moderna e la Chiesa», è disponibile al link http://www.unigre.it/eventi/uomo_moderno_chiesa/rel_05_it.php.

²¹ JOSÉ CARDIEL, *Declaración de la Verdad contra un libelo infamatorio impreso en portugués contra los PP. jesuitas misioneros del Paraguay y Marañón*, San Borja, 14 de septiembre de 1758; ed. moderna pubblicata dalla Imprenta de Juan A. Alcina, Buenos Aires 1900, cui si fa riferimento (247-252).

²² WILDE, “Toward a Political Anthropology of Mission Sound”, cit.

cale nelle antiche riduzioni degli Chiquitos e dei Mojos, dove i canti e i suoni dell'epoca gesuitica, fatti propri dai nativi, hanno assunto un valore identitario attuale, capace di esercitare fascino ed attrazione e di risvegliare l'interesse dell'uomo moderno, come è avvenuto con Padre Nawrot:

I travelled to Bolivia. I went to the jungle. I met the people. I presented myself [and I said] that I'm a catholic priest, I know about the tradition. But the Indians would not show me this music. They wanted to know me first as a person. So it was not a catholic priest posing questions to the Indians but the Indians posing questions to me about my belief, about my ... understanding of the whole process of the missions, their own culture. And it lasted like for three hours – maybe a little bit more. And at the end, the Indians would say «we are so lucky that you came here because if this is going to be forgotten, if this disappeared, we all, as Indians, we'll disappear [...]»²³.

Presente e passato non possono che entrare in collisione in questo spazio impreveduto e imprevedibile 'ai confini della civiltà', nel bel mezzo dell'America Latina, e indubbiamente la tradizione viva presso gli Chiquitos e i Mojos offre un eccezionale punto di osservazione retrospettivo sugli stessi contesti, suoni e antiche pratiche musicali dell'epoca gesuitica. Pur considerando gli usuali fenomeni di instabilità della tradizione ed una curva evidentemente discendente nella preservazione dei caratteri e della qualità esecutiva, è indubbio il forte senso di continuità tra l'epoca dei Padri e l'oggi. La situazione è descritta proprio in questi termini da Gabriel Garrido, presso i Mojos tra il 1991 e il 1992. Quello che Garrido ascolta è un coro e un'orchestra che può variare in numero da 3 a 5 violini – costruiti artigianalmente e suonati ancora alla maniera 'barocca' –, da 2 a 6 flauti traversi, un tamburo e 2 'flauti di Pan' di grande formato, che gli indigeni chiamano *bajunes* e che hanno funzione di basso. Sebbene alcuni strumenti siano caduti in disuso (arpa, organo, ciaramella), Garrido nota come non sembra invece essere diminuito il fervore delle esecuzioni musicali, che è quello che lo impressiona più di ogni altra cosa:

Beaucoup de choses ont disparu ou se sont transformées au fil des ans, les Moxos comme les Chiquitos n'ont plus d'orgue ni de chirimias, ni la harpe que l'on y jouait encore en 1940; une clarinette moderne est apparue et ils ont perdu la capacité de s'accorder, mais le ferveur est là, intacte [...]»²⁴.

La descrizione riecheggia, nello spirito, quelle più antiche di viaggiatori e di quanti poterono assistere alle manifestazioni musicali nelle stesse riduzioni nell'Ottocento, tutti unanimemente sorpresi e ammirati nell'incontro con queste tradizioni e con la loro vitalità, 'lontano dalla civiltà'. Così è per il naturalista Alcide d'Orbigny (1802-1857) che tra il 1826 e il 1833 visita l'America Latina ed assiste alla Messa presso i Mojos:

²³ "Introducing Father Piotr Nawrot and Bolivian Baroque Music", NME.COM, <http://www.nme.com/nme-video/youtube/id/JPfQvOxcvyQ> (ultimo accesso 1 ottobre 2013).

²⁴ GARRIDO, GABRIEL, note di copertina del CD del CORO DE NIÑOS CANTORES DE CÓRDOBA e dell'ENSEMBLE ELYMA, diretto da GABRIEL GARRIDO, *Domenico Zipoli, Vêpres de San Ignacio*, K617027 (Chemins du Baroque IV).

On exécuta une grand' messe italienne [...] je fus [...] frappé de la musique instrumentale, remplie d'harmonie, où je dus admirer surtout les basses formés par un instrument propre aux indigènes, espèce de flûte de Pan longue d'un à deux mètres, faite de feuilles de palmier attachées ensemble de manière à former treize tubes de longueur et de diamètre différents, dont neuf sont sur une ligne pour les notes, et quatre sur une autre pour les demi-tons. Les Indiens ne tiennent pas cet instrument verticalement comme la flûte de Pan ordinaire; ils le placent horizontalement et en tirent des sons en serrant les lèvres comme pour les trompettes; mais comme il serait difficile aux musiciens de le soutenir, un enfant porte toujours l'extrémité. Les notes basses qu'on en tire sont réellement d'une beauté extraordinaire, et je ne pouvais me lasser de les entendre²⁵.

Benché sia inevitabile la centralità dell'istanza storiografica e della riflessione metodologica nell'avvicinarsi a questa materia, è bene avere presente in ogni momento l'impressione "frappante" e la "beauté extraordinaire" di cui parla l'esperienza del d'Orbigny così come di molti altri commentatori di fronte al mistero di una tradizione ostinatamente sopravvissuta ai secoli, orfana dei suoi stessi Padri, per accostarsi con rispetto alla profonda esperienza umana e spirituale che ne promana, anche come premessa di una riflessione complessiva sulla vicenda antica e recente della storia musicale delle missioni, che voglia superare tanto la semplice fascinazione della prima ora quanto il pregiudizio ed i vizi – o virtù – della grande narrazione della Storia.

²⁵ ORBIGNY, ALCIDE D', *Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique Méridionale: contenant des considérations sur la navigation de l'Amazone et de la Plata, et sur les anciennes missions des provinces de Chiquitos et de Moxos (Bolivia)*, Bertrand, Paris 1845, 358-359.

La pedagogia artistica dei Gesuiti e l'estetica della pastorale

Vizi contemporanei e guarigione

di YVONNE ZU DOHNA*

«La Chiesa è un ospedale da campo dopo una battaglia, in cui le ferite vengono curate» Papa Francesco¹.

A. Introduzione

La guarigione, questo aspetto del ruolo della Chiesa evocato con tanta forza da Papa Francesco, è da sempre un elemento cardine del lavoro e della missione della Chiesa stessa. La Chiesa rappresenta il luogo in cui l'anima e il corpo sono curati e rigenerati. L'anima malata e il corpo sofferente trovano nel ritorno a Cristo la loro cura e il loro rifugio. Ma alla luce di questo, un ruolo di importanza uguale, per quanto opposta, assumono i mali, ed in particolare i vizi dell'umanità, che diventano il materiale essenziale su cui la Chiesa lavora, il fango da mondare e le ferite da curare e rimarginare. Questa relazione tra guarigione e vizi, il modo in cui essi sono collegati e mostrati, rappresenta il cuore di questo studio, che attraverso l'analisi visuale cerca di osservare come nel tempo la Chiesa abbia cercato i modi di mostrare (indicare - far presente - illustrare) e risolvere questo conflitto².

* YVONNE ZU DOHNA, *Adjunct Associate Professor* alla John Cabot University ed è docente Incaricata Associata alla Pontificia Università Gregoriana; ydohna@fastwebnet.it

¹ Nel giornale *La Repubblica* del 19.9.2013, Paolo RODARI scrive: «L'intervista è stata rilasciata dal Papa, nel suo studio privato a Santa Marta, nel corso di tre appuntamenti il 19, il 23 e il 29 agosto 2013. Primo Papa gesuita della storia, spiega l'idea che ha della Compagnia di Gesù; analizza il ruolo della Chiesa oggi e indica le priorità dell'azione pastorale. Al centro del testo c'è soprattutto l'idea che la Chiesa è misericordia. [...] La cosa di cui la Chiesa ha più bisogno? «La capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità... E bisogna cominciare dal basso». «Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto»». (www.repubblica.it/esteri/2013/09/19/news/papa-66887013/). Vedi anche: J.M. BERGOGLIO, *Ueber die Selbstanklage. Eine Meditation ueber das Gewissen*, Herder 2013.

² Questo articolo deve essere visto nel contesto delle mie ricerche sul tema de «*L'idea della formazione estetica nell'azione pastorale*», introdotto alla Pontificia Università Gregoriana al Dies Academicus 2012 su: «Nuova evangelizzazione: orizzonti, problemi, responsabilità» con una riflessione su: *Un contributo di metodo ignaziano per una Nuova Evangelizzazione nella sua dimensione artistica*, per la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa (8 marzo 2012). L'articolo è considerato come un approccio verso una «*Fenomenologia del sensibile*». Quello dell'esperienza estetica di Dio e l'arte è un tema già discusso in vari lavori con diversi approcci: teologico, estetico, filosofico, spirituale e antropologico (Jérôme Côtin, Thomas Erne, Wilhelm

In questo sviluppo, gli esercizi di Sant'Ignazio sono stati un momento fondamentale. In essi vediamo un tentativo di sintesi del discorso sui vizi, voluto e sottolineato anche dal Concilio di Trento, che aveva avuto un influsso enorme sul pensiero dei primi gesuiti³. Così, nell'insegnamento troviamo non solo temi come i sacramenti, ma anche un tentativo di conoscenza dei vizi e delle virtù. Ignazio stesso riteneva che le prediche dovessero parlare dei vizi e delle virtù. Anche Polanco⁴, quando intorno al 1550 scrisse le istruzioni per i gesuiti nell'ambito dei loro ministeri, suggerì che per la predicazione si tenesse pronta una lista di luoghi comuni sui vizi e le virtù, i peccati e i loro rimedi, il decalogo e le opere di carità e di misericordia. L'anno seguente egli compose una lista di cinquantuno argomenti adatti agli esercizi di predicazione per i giovani gesuiti all'interno delle loro comunità; lista che era una semplice espansione delle precedenti istruzioni. Le Costituzioni, alle quali stava lavorando con Ignazio nello stesso periodo, riprendono con enfasi il tema. I vizi e i rimedi per il peccato dominavano, quindi, i discorsi dei gesuiti sulla predicazione, e si può senz'altro pensare che queste prescrizioni riflettessero la loro pratica quotidiana; due facce di una stessa medaglia, in cui le virtù e la consolazione di una vita retta ricevevano un'attenzione uguale o superiore⁵. Si possono solo fare congetture su come si bilanciassero queste due forze contrapposte, poiché sono relativamente pochi i sermoni rimasti di questo periodo e non sono mai stati studiati. Nessun sermone di Ignazio è arrivato fino a noi⁶. Una volta diventato generale sembra

Gräß, Albrecht Groezinger, Reinhard Hoebis, Friedhelm Mennekes, Johannes Rauschenberger, Günter Rombold, Horst Schwebel, Romano Guardini, Ricardo Riner, Davide Zordan, Elmar Salmann, Andrea De Santis, Pierangelo Sequeri, Gianfranco Ravasi, Tobias Specker, Giovanni Spadaro, Giovanni Cucci, Andrea Dall'Asta, Marko Ivan Rupnik, Michael Paul Gallagher, Paul Gilbert, Rossano Friz Zas, Martin M. Morales, Roland Barthes, Michel Foucault, Georges Bataille, Giulio Ostro, Enrico Garlaschelli, Paolo Trianni, Silvano Petrosino, Enzo Biemi, Antonio Scattolini, François Boespflug, Hans Belting, Beat Wyss, Klaus Krüger, Barbara Gerl-Falkowitz, Jacques Derrida per nominare solo qualche autore che ho citato nel mio testo). Basato sulle mie interpretazioni dei diversi artisti, rivelando il linguaggio del sublime, l'aspetto che interessa in questo contesto, che vuole tracciare un primo solco in direzione di tale approccio concettuale, è la comprensione della visione come d'una esperienza dell' *intelligenza emozionale*, una conoscenza "fisica-mentale" dell'arte. Partendo dalla "essenzializzazione" (Verwesentlichung) della fede di Romano Guardini, la domanda è come l'opera d'arte riesca a toccare la nostra fede, che sembra andare oltre la conoscenza intellettuale estetica dei simboli nell'opera d'arte stessa. Sembra un rapporto complesso tra percezione, intesa come atteggiamento personale, come una scelta di quali sensi usare per "vedere" l'opera d'arte, e la struttura estetico-sensuale oggettiva della stessa, che non parte dall'iconografia, ma da fenomeni metafisici come spazio, luce, ecc. L'opera d'arte intesa come uno spazio dell'approfondimento della nostra relazione con Dio, uno spazio in cui riuscire ad accettare di riconoscerci nella verità di Dio. L'appello di cambiare se stessi, come l'ha sentito e descritto Simone Weil (S. WEIL, *La connaissance surnaturelle*, 1950, 28).

³ J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Milano 1999, 105-106. W. WEISBACH, *Der Barock als Kunst der Gegenreformation*, Berlin 1921.

⁴ Juan Alfonso de Polanco (1517-1576) è stato un presbitero e un gesuita spagnolo. Fu segretario generale e vicario generale della Compagnia di Gesù. Agli inizi del 1547 fu chiamato da Ignazio di Loyola a Roma e nominato Segretario della Compagnia di Gesù, carica che ricoprì ininterrottamente per ventisei anni sotto il governo dei primi tre generali della Compagnia.

⁵ J.W. O'MALLEY 1999, 30.

⁶ M. SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez*, 2 voll., Edizioni la Civiltà Cattolica. Roma 1964-74, vol. 2, 469-531.

avesse rinunciato quasi completamente a predicare. Quel poco che sappiamo della sua predicazione precedente viene dai ricordi di altri, come Ribadeneira, il quale diceva che la sua era «sempre un'esortazione ai buoni principi morali e a entrare in se stessi, e ad arrivare alla conoscenza e all'amore di Dio e della preghiera»⁷.

Tuttavia, già con gli esercizi spirituali di Sant'Ignazio⁸ avvertiamo un aspetto antropologico e formale sulla cura dell'anima, sulla creazione del contesto spirituale in cui questa cura può avere luogo, e sulla identificazione della sua metodologia⁹. Proprio i gesuiti diventano, dunque, famosi per l'educazione e la guarigione delle anime nel contesto stretto della lotta contro i vizi, e – questo è un punto centrale dell'analisi – questa relazione espressa dagli esercizi spirituali di Sant'Ignazio si snoda con un impatto profondo sull'arte del suo tempo¹⁰. Oltre che nella famosa architettura barocca, nella nuova iconografia contro il protestantesimo, nell'arte missionaria e nelle immagini per gli esercizi spirituali¹¹, si manifesta nell'arte dell'ordine un nuovo importante fenomeno, che vorrei chiamare: il *luogo della guarigione* come esperienza spirituale dello *spazio estetico*¹².

L'arte contemporanea sembra anch'essa ispirata da questo concetto spaziale di estetica spirituale¹³, nel nostro contesto inteso come luogo non solo di immaginazione, ma

⁷ J.W. O'MALLEY 1999, 106.

⁸ G. SPADARO, "Bibliografia per un approccio filosofico agli Esercizi Spirituali di Ignazio di Loyola", in *Scienze umane e religiose* 2 (1989) 209-240.

⁹ SAN IGNAZIO, *Esercizi Spirituali*, a cura di Alessandro SCURANI S.J.; versione e note di Gaetano BISOL S.J. e Gabriele CASOLARI S.J. in M. GIOIA (ed.), *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, Torino 1977, 265-340.

¹⁰ M. ROTSAERT, "When are Spiritual Exercises Ignatian Spiritual Exercises?", in *Review of Ignatian Spirituality*, nr 98, 29-35. G. SPADARO, "Alle radici della pedagogia dei gesuiti: il rapporto dell'uomo con il mondo e la storia alla luce della spiritualità di Ignazio di Loyola", in F. GUERELLO - P. SCHIAVONE (ed.), *La pedagogia della Compagnia di Gesù. Atti del Convegno Internazionale. Messina 14-16 novembre 1991*, Messina, Ignatianum, 1991, 579-588. Riedito in *Il Massimone*, 2 LXIX (1992) 20-28.

¹¹ G.A. BAILEY "Le Style Jésuite n'existe pas: Jesuits Corporate Culture and Visual Arts" in J.W. O'MALLEY (a cura di) *The Jesuits Cultures, Sciences, and the arts, 1540-1773*, Toronto Buffalo 1999; G.A. BAILEY, *Between Renaissance and Baroque: Jesuit Art in Rome 1565-1610*, Toronto 2003, 262-265; J.-P. HERNANDES, *Il corpo del nome. I simboli e lo spirito della Chiesa Madre dei gesuiti*, Bologna 2000, 45; J.C. COUPEAU SJ, *Arte y Espiritualidad ignaciana: liberados para crear*, in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica*, 3 (2007) 81-97; P. ENDEAN SJ, *Aplicación de Sentidos*, in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, J. GARCÍA DE CASTRO and others (eds.), Bilbao-Mensajero 2007, 184-192; M. INSOLERA - L. SALVIUCCI INSOLERA, *La spiritualité en images aux Pays-Bas Méridionaux dans les livres imprimés des XVI e XVII e siècle conservés à la Bibliotheca Wittockiana*, Leuven 1996; P.-H. KOLVENBACH, "Fidelidad creative en la mission", in *Acta Romana Societatis Iesu* 22, 5 (2000) 740-753; P.-H. KOLVENBACH - A. DALL'ASTA, "I gesuiti e l'arte", in *Gesuiti in Italia* 1 (2006) 50-65; U. KÖNIG-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola: Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen der Kanonisationskampagne um 1600*, Berlin 1982; G. SALE SJ, *Pauperismo archetetonico e architettura gesuitica: Dalla chiesa ad aula al Gesù di Roma*, Milano 2002; G. SALE SJ (ed.), *Ignacio y el arte de los jesuitas*, Bilbao, 2003.

¹² Partendo da E. Panofsky in E. PANOFSKY, *Die Perspektive als „symbolische Form“*, in H. OBERER - E. VERHEYEN (a cura di), *Aufsätze zur Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlino 1964, 99-167 (Prima edizione: *Vorträge der Bibliothek Warburg [1924/25]* Leipzig, Berlino 1927, 258-330).

¹³ A. GOSZTONYI, *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaft*, Freiburg München 1976.

anche di esperienza fisica e sensibile nella tradizione di Romano Guardini¹⁴. L'opera d'arte, dice Guardini, nasce dal desiderio di una presenza completa. L'oggetto rappresentato non è presente, ma esiste, visto e sentito, riempito con il segreto del suo essere, nello spazio dell'immaginazione. L'artista, guardando, l'ha creato e ne ha trasformato le forme e le linee. L'arte costruisce qualcosa che non esiste ancora, però annuncia che ci sarà. Il carattere religioso non si definisce dal contenuto della singola opera d'arte. Romano Guardini dice che è ancora da discutere in che senso un messaggio si manifesti e si riveli nella forma (*Gestalt*) artistica. Al di là di questo, egli parla dell'incontro con l'uomo creativo, nel quale dobbiamo risentire, ricreare, la relazione dell'artista con il tema. Si entra nello spazio che si crea guardando. Siamo presi da questo incontro e tale momento è chiamato "il migliore" dentro di noi¹⁵.

Un esempio diretto della relazione tra sensualità ed estetica ignaziana, in rapporto al processo di cura dal male, viene sviluppato dai gesuiti in vari "spazi di guarigione", a seconda dei diversi gruppi sociali e delle diverse necessità: per i malati, per i novizi, per il popolo, per i sacerdoti, ecc. In essi l'aspetto visuale e artistico riveste un ruolo preminente.

Una tale enfasi ha accompagnato l'azione dei gesuiti nella storia, e un'analisi storica (documentata) di questo aspetto è illuminante per comprenderne l'influenza sulla vita stessa dell'ordine, anche in una luce temporale.

B. La guarigione e l'arte cristiana

A differenza della parola, degli scritti e della partecipazione ai riti, le immagini non facevano parte degli elementi costitutivi della Chiesa. Gli apostoli avevano sempre criticato il paganesimo, l'idolatria e la venerazione delle immagini – *kateidolon* –, o la preghiera e i sacrifici davanti alle immagini (*Ap* 19,26). Ma, nel tempo, l'immagine di Cristo dopo la sua trasfigurazione ha acquistato un nuovo significato, perché sempre di più si è avvertito che nell'immagine di Cristo il Dio invisibile diventa visibile. L'immagine può condurre all'invisibile e creare un contatto con il Dio invisibile¹⁶. Nel suo libro sulla nascita dell'immagine moderna, Hans Belting sostiene che dal Rinascimento in poi gli oggetti religiosi hanno acquisito una crescente autonomia estetica¹⁷, mentre l'*imago* è diventata sempre di più un'opera d'arte.

Così, le regole dell'arte si sono sviluppate in modo diverso da quelle delle icone, che sono rimaste invece chiaramente definite¹⁸. Ma a sua volta l'autonomia dell'arte ha gene-

¹⁴ R. GUARDINI, *Ueber das Wesen des Kunstwerkes*, Topos 2005, 12ff. (La versione ridotta, non completa R. GUARDINI, *L'opera d'arte*, Morcelliana 1998).

¹⁵ R. GUARDINI, 2005, 12ff.

¹⁶ A. STOCK, *Zwischen Tempel und Museum, Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne*, Paderborn, Munich-Zürich-Wien, 1991.

¹⁷ H. BELTING, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990, 23ss.

¹⁸ N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1997, 707ss.; IDEM, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1995, 215 ss.; ID., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2000, 187ss.

rato una vasta gamma di domande e problemi, a cominciare dalla questione di che cosa un'immagine fosse realmente, come dimostra la relativa letteratura.

La ricerca di una coincidenza fra il pensiero religioso di un periodo specifico e la sua espressione artistica è stata argomento di ampie discussioni nella storia dell'arte¹⁹. Gombrich ha detto chiaramente che rispondere a questa domanda implicherebbe andare al di là del campo d'azione dell'approccio scientifico, e la ricerca di una tale "relazione" è stata sminuita e criticata come invenzione della fantasia dello storico dell'arte²⁰. Tuttavia Erwin Panofsky ha parlato di una sorta di *konsubstantialitaet*, cioè della presenza di una relazione fra certi tipi di esperienza religiosa e strutture specifiche nell'opera d'arte²¹. I sociologi hanno introdotto il concetto del raddoppiamento della realtà²². Si prova a distinguere tra un'estetica cattolica e una protestante²³. Si sviluppa una discussione teoretica vivace sull'immagine e il suo potere. Nascono diverse forme estetiche dell'immagine, che producono anche diverse esperienze "intime", che dipendono da una certa coincidenza tra l'esperienza spirituale e la struttura dell'opera d'arte²⁴. L'invisibile può essere letto, sperimentato e ascoltato secondo la grammatica del linguaggio artistico, che va oltre la distinzione classica tra l'*Icona* e le *immagini d'adorazione* (*Andachtsbild*)²⁵ e nascono così dei veri e propri *spazi dell'esperienza di Dio*.

C. Gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio e la rivoluzione estetica

Ignazio, con gli esercizi spirituali, ha creato una nuova categoria della pedagogia estetica, in cui s'incontrano i cammini della religione e dell'estetica stessa²⁶. Ciò che la caratterizza è la stretta connessione tra la meditazione e l'esperienza sensibile. In questo legame, l'essenziale non è nel soggetto, ma esterno ad esso, e come tale può arrivare in modo inatteso rispetto alla psiche dell'individuo. Tale meditazione attiva, però, non è un distacco dalla realtà, bensì il frutto dell'azione e del rapportarsi socialmente. Un confronto con il mondo e con la storia.

¹⁹ J.R. SNYDER, *L'estetica del Barocco*, Bologna, 2005; J. SHEARMAN, *Arte e spettatore nel rinascimento italiano*, "Only connect...", Milano, Jaca Book 1995; *Il tormento dell'estasi*, P. BOCCARDO - X.F. SALOMON (eds.), Milano, 2007.

²⁰ E.H. GOMBRICH, *A Lifelong Interest: Conversations on Art and Science with Didier Eribon*, London 1991, 135.

²¹ E. PANOFSKY - C. HARBISON, *Symbols and Transformation: Iconographic Themes at the Time of Reformation. An Exhibition of Prints in Memory of Erwin Panofsky*, Princeton 1969, 9.

²² N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 58.

²³ Y. ZU DOHNA, "The Aesthetics of Spirituality: the Influence of Ignatius and Luther on Caravaggio's and Rembrandt's Painting of St Matthew and the Angel", in *Ikon. Journal of Iconographic Studies*, 6 (2013).

²⁴ E. PANOFSKY - C. HARBISON, *Symbols and Transformation: Iconographic Themes at the Time of Reformation. An Exhibition of Prints in Memory of Erwin Panofsky*, Princeton 1969, 9.

²⁵ R. GUARDINI, 2005, 10ff.

²⁶ A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo: il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Studia Anselmiana, 119, Philosophica 1, Roma 1996, 45.

La contemplazione attiva è caratterizzata dal suo rapporto con la visualità. Ciò risulta chiaro negli *Esercizi spirituali* di Sant'Ignazio, che costituiscono una delle più importanti manifestazioni di questa sensibilità²⁷. La visualità occupa un ruolo essenziale, non soltanto nella contemplazione del visibile, ma anche dell'invisibile.

C'è un'attenzione visiva rispetto ai luoghi. Questa importanza attribuita alla visualità è in contrasto con quella tradizione mistica, parzialmente o completamente ostile alle immagini, che inizia con i mistici medievali tedeschi. Ignazio, infatti, rifiuta la negazione del calarsi nel mondo, ritenuta importante nella sua molteplicità, e, non a caso, conferisce un grande rilievo all'incarnazione e all'umanità di Cristo.

Ciò lo porta al coinvolgimento dei sensi nella meditazione. Tutti e cinque i sensi sono implicati nell'avvertire l'oggetto del meditare²⁸.

Non è solo Dio, dunque, l'oggetto primo e fondamentale della contemplazione attiva, ma anche il mondo storico. Questa "specie di contemplazione", che è l'applicazione dei sensi, non è perciò passiva e infusa, ma attiva e inseparabile da un'attività metodica, da una serie di esercizi il cui scopo è quello di imparare a conoscere se stessi. Questo tipo di impostazione fonde il misticismo teologico con il razionalismo umanistico. Si tratta della ricerca di una vera indifferenza verso i desideri attraverso una contemplazione mistica e, allo stesso tempo, un lavoro cosciente di analisi interiore. L'uomo si muove tra due livelli di realtà diversi, che si distinguono ma sono in continuità. Comunica Dio con noi. Ignazio ha introdotto un nuovo modo di sentire e percepire, che ha avuto un influsso rivoluzionario sull'arte dell'epoca successiva. Artisti come Rubens, Bernini, Pozzo e altri hanno avuto esperienza degli esercizi spirituali di Ignazio e hanno aperto nuovi orizzonti nella teoria dell'arte. Orizzonti che introducono la concezione estetica dell'arte contemporanea.

D. Spazi pre-sublime nel barocco e i suoi precedenti

Nel '400 nascono con i Francescani e i Domenicani due tipi di luoghi della guarigione dell'anima con diverse caratteristiche estetiche: da una parte un naturalismo crudele, e dall'altra una sublimità del colore e della forma artistica. Nell'arte dei Gesuiti si rico-

²⁷ M. SCHNEIDER, "Unterscheidung der Geister". *Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard*, Innsbruck-Wien 1983; K. RAHNER SJ, *Die Exerzitien des heiligen Ignatius. Dargelegt von P. Karl Rahner SJ in unseren Exerzitien im Sommer 1955 in San Pastore*, San Pastore 1956; IDEM, *Betrachtungen zum ignatianischen Exerzitienbuch*, Munich 1965; H. ZOLLNER, *Trost - Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe: zum theologischen Ferment der ignatianischen "Unterscheidung der Geister"*, Innsbruck-Wien 2004.

²⁸ Così Ignazio spinge verso una pratica informata dai sensi e dall'esperienza che essi producono, in contrasto con la tradizionale pratica dell'annullamento dei sensi. Ignazio estende l'applicazione di tutti e cinque i sensi perfino alla contemplazione degli episodi della vita di Cristo. U. KÖNIG NORDHOFF, *Ignatius von Loyola: Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen der Kanonisation-skampagne um 1600*, Berlin 1982, 23.

noscono diversi “tipi” di espressioni atte a suscitare questa forma di *guarigione interiore*. La genialità della loro arte sta nella sensibilità verso una sorta di *estetica della pastorale*. L’arte dei Gesuiti apre una varietà di mezzi estetici, adatti per gruppi specifici, come i malati, i novizi, i missionari, il popolo, i bambini, gli esercitanti, ecc. In questo capitolo saranno presentati i diversi “linguaggi”, partendo dagli esempi precedenti, per arrivare alla complessità e alla sottigliezza gesuitica, sia per il passato, che per il presente.

I. Estetica dell’ospizio per i malati

Nella storia abbiamo molti esempi della connessione importante, specialmente per i gesuiti, tra la guarigione e i suoi luoghi e l’uso del messaggio estetico per spronare e facilitare la guarigione stessa dai mali del corpo e dell’anima. Un nesso che si sviluppa e si articola nei secoli a partire dal ’400.

1. Hotel Dieu Beaune 1443 e la medicina dipinta (→🌐)

Già nel ’400, infatti, e forse spronate dalla scarsa possibilità effettiva di guarire i mali con la medicina, l’arte e le immagini emergono come evidente aiuto e spazio di consolazione per sopportare le sofferenze della vita. Attraverso la raffigurazione dei vizi, vista nel contesto della “cura interiore” dell’osservatore, le immagini fanno capire il rapporto tra l’arte curativa dei medici e la capacità terapeutica della religiosità.

Spazi estetici di guarigione si possono trovare in ospizi creati da medici-monaci e monache²⁹. Uno splendido esempio è dato dall’ospizio francese Ostello di Dio (Hôtel-Dieu) di Beaune, tra i pochi ospedali del XV secolo ancora conservati³⁰. Fondato dalle Suore “Hospitalières de Beaune”, nel corso dei secoli l’ospedale si è espanso verso l’esterno, grazie alle molte donazioni – aziende agricole, proprietà, boschi, opere d’arte – da parte di famiglie riconoscenti e benefattori generosi. Nuove camere sono state aggiunte, contenenti anche opere d’arte. Il risultato è stato un capolavoro di architettura gotica civile che rivaleggiava con i palazzi e le cattedrali dell’epoca. La cappella era parte integrante della Sala dei Poveri, dove i pazienti dormivano (Fig. 1), come nel Convento di Mafra in Portogallo³¹. Essa mostra l’alleanza perfetta tra le funzioni religiose e le prestazioni mediche del tempo. I pazienti potevano prendere parte alle attività senza muoversi o alzarsi dal letto. La Sala *Saint-Hugues* (Fig. 2), per esempio, ha ricche pitture murali del pittore parigino Isaac Moillon, raffiguranti i miracoli di Cristo, il trattamento e la guarigione dei malati (Fig. 3).

²⁹ E.D. COOK, *Chaplaincy: Being God’s presence in Closed Communities*, Bloomington 2010, 94.

³⁰ Informazioni sulla storia dell’Hôtel-Dieu si trovano in diversi resoconti storici, i più importanti dei quali sono i seguenti: J.B. BOUDROT, *Fondation et statuts de l’Hôtel-Dieu de Beaune*, Beaune 1878; E. BAVARD, *L’Hôtel-Dieu de Beaune, 1448-1880*, Beaune 1881; A. LE FLAIVE, *L’Hôtel-Dieu de Beaune et les hospitaliers*, Parigi 1959; H. STEIN, *L’Hôtel-Dieu de Beaune*, Parigi 1933, e nella discussione definitiva del polittico da N. VERONEÉ-VERHAEGEN, *L’Hôtel-Dieu de Beaune*, Bruxelles 1973.

³¹ Gentile indicazione di Francisco Campos SJ.



Fig. 1: Hotel Dieu de Beaune, Sala dei Poveri

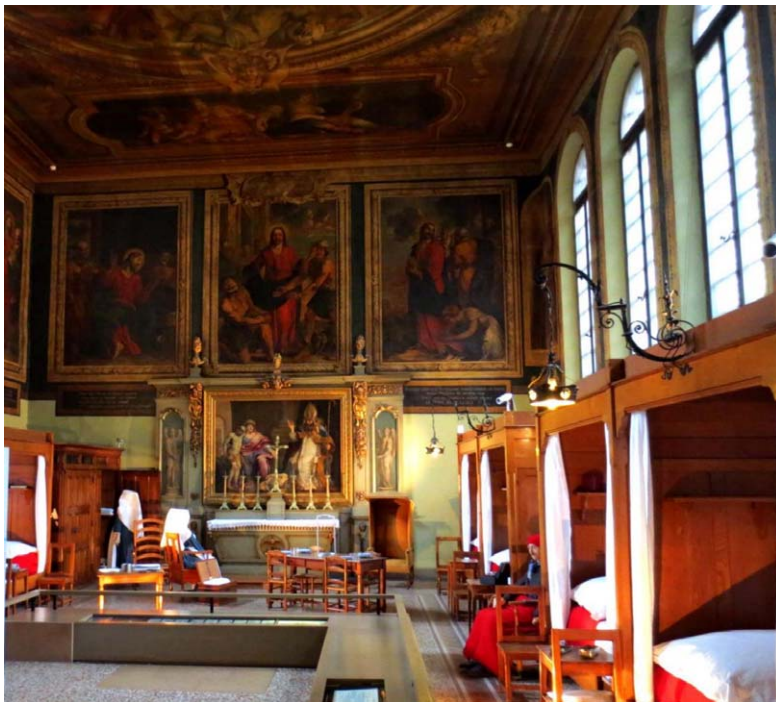


Fig. 2: Hotel Dieu de Beaune, Sala Saint-Hugues, dipinti murali d'Isaac Moillon



Fig. 3: Isaac Moillon, dipinto murale, Sala Saint-Hugues, Hotel Dieu de Beaune

La cappella ci ricorda la dimensione spirituale della guarigione, con un polittico del Giudizio Universale sopra l'altare riccamente decorato. Guardando in alto verso il soffitto e le travi, si legge il mantra dell'antico ospizio: *Ars Sacra moriendi, Ars Sacra Vivendi* (L'arte sacra di morire è l'arte sacra della vita)³². L'“Albergo di Dio” è un vecchio esempio nella cura dei malati terminali e per la guarigione dei pazienti, sostenuto da sensazioni estetiche, per una sorta di “medicina dipinta”, sulla base della coerenza di fondo tra la spiritualità e la medicina, tra l'anima e il corpo.

2. L'immagine come emblema per i novizi dei gesuiti

Nel periodo del tardo Rinascimento si creavano, sotto l'influsso delle istituzioni, una sorta di ospedali del popolo, orfanatrofi e case per i malati. Queste istituzioni caritatevoli cristiane per la cura dei poveri e dei malati aprivano nuovi campi di aiuto nella cura dei sofferenti. L'interesse comune degli artisti e dei medici, nel tardo rinascimento, era cresciuto con la possibilità di questi ultimi e degli scienziati di usare le incisioni in legno per pubblicare le loro ricerche. Tra il 1530 e il 1545, Andreas Vesal (1514-1564) nell'Università di Padova pubblica il suo famoso libro di anatomia *De humani corporis fabrica libri*

³² E.D. COOK, 97.

septem illustrato con incisioni, appunto, in legno. Questo libro è l'espressione della collaborazione fruttuosa tra medici eruditi e la fantasia della creazione artistica. L'atlante di anatomia è un libro epocale. Vesal si è servito degli studi di Tiziano per illustrare le descrizioni anatomiche: una relazione intima e importante tra le scienze e l'arte.

In questo contesto, sono interessanti gli affreschi nella sala dei malati della casa dei novizi dei gesuiti. Vi troviamo le raffigurazioni della bibbia, le scene dei primi gesuiti, le immagini allegoriche e anche le illustrazioni con i metodi medicinali dall'antichità fino ad allora. I pazienti erano attratti dalle illustrazioni, che aiutavano la loro salute fisica e mentale³³. La loro malattia era vista e interpretata come una sofferenza necessaria nel cammino con Cristo verso la salvezza. Le illustrazioni erano basate su autori come Plinio, Plutarco, Galen, Orazio, Seneca, Virgilio e Ippocrate, un segno chiaro che i gesuiti avevano un'ottima conoscenza della tradizione umanistica. Ma la cosa interessante di queste immagini affrescate è il posizionamento nelle sale dei malati, poiché troviamo iscrizioni sopra le porte esattamente di fronte a chi entra. Coloro che guardano sono invitati ad entrare e visitare i pazienti come forma di carità. Le iscrizioni vengono direttamente dalla bocca dei pazienti, sono piene di sofferenza e dolore, spesso riportano versi del vecchio testamento, e a queste si aggiungono quelle sui muri accanto al letto dei malati, un rinnovato appello per i degenti ad avere pazienza, mediante l'utilizzo di frasi tratte dal libro di Giobbe.

Questo spazio è posteriore al '400. La composizione ricorda un emblema³⁴ tridimensionale raffigurante i pazienti, le immagini dipinte, e le iscrizioni, che spingono a un comportamento morale sia la persona che visita il malato, sia il malato stesso. Non è solo un'indicazione, ma una richiesta, a ciascuno, di riflettere sul proprio comportamento.

II. Estetica della crudeltà come luogo della salvezza

1. Giotto e l'individualizzazione della sofferenza

Con la nuova cultura del '400 e l'attenzione allo studio dell'anatomia umana e dell'anima dell'individuo, cambia anche la relazione tra l'opera d'arte e l'uomo³⁵. Da questo momento lo studio della salute è discusso, visualizzato e descritto nelle "*Artes liberales*". Lo stato dell'anima è individualizzato, e così anche la capacità salvifica dell'arte cambia. Sebbene la medicina specialistica e i metodi spirituali attenuino i dolori, la sofferenza nell'arte cristiana riceve sempre più sfumature individuali. Accanto alla raffigurazione del dolore, sono presenti anche espressioni salvifiche, che danno vita a nuove iconografie, quali Gesù uomo del dolore e la madre dolorosa. Le immagini sono volte a consolare, a dare forza, ad aiutare a sopportare la vita quotidiana. Nel '300 affiora una nuova comprensione della Passione. La sua rappresentazione nell'arte e nella musica sta

³³ G.A. BAILEY, *Between Renaissance and Baroque: Jesuit Art in Rome 1565-1610*, Toronto 2003, 74-106. La descrizione degli affreschi nella casa dei novizi in L. RICHEOME, *La peinture spirituelle*, Lyon 1611.

³⁴ J.S. MANNING - M. VAN VAECK: *The Jesuits and the Emblem Tradition*, Leiden 1999, 20.

³⁵ H.L. KESSLER, *Spiritual seeing: Picturing God's invisibility in Medieval art*, Philadelphia 2000.

cambiando radicalmente, sotto l'influenza della teologia della Croce di San Bernardo di Clairvaux, nel contesto della seconda crociata³⁶. La *triumphans ecclesia* diventa la *passiva ecclesia*, la chiesa sofferente. Il trono del Cristo vittorioso si scioglie nella croce dell'uomo sofferente di dolore. Il nuovo contenuto dell'immagine – Passione, Croce, Pietà – crea uno spazio di immaginazione per l'incontro con il Santo³⁷. A seguito degli sconvolgimenti sociali viene dato all'arte un nuovo ruolo di primo piano nella promozione della religione. La pietà individuale e il nuovo rapporto che essa propone tra l'uomo e Dio nasce dalle esigenze del laicato ed in contrasto con la religione comunitaria e liturgico-rituale. La devozione moderna può essere usata come un dialogo religioso emotivamente coinvolgente, che porta ad un nuovo modo di guardare le immagini. La crudeltà della raffigurazione dei vizi è scioccante e drammatica. Giotto (Fig. 4) ci mostra un'anziana, simbolo dell'invidia, con un serpente che le esce dalla bocca, simbolo del suo maledire, che le si ritorce contro colpendole gli occhi, secondo il significato letterale etimologico



Fig. 4: Giotto di Bondone, *Invidia*, 1360, Padova, Cappella degli Scrovegni

³⁶ Y. ZU DOHNA, "Bilder werden Musik: Grünewald und Hindemith", in *Horror novitatis*, ed. by P. MACEK, M. BEK (Colloquia Musicologica Brunensia, vol. 37), Praga 2004, 117-127.

³⁷ Y. ZU DOHNA, "La penitenza di Maddalena: genesi di un'iconografia francescana", in *Ikon. Journal of Iconographic Studies*, 3 (2010) 277-289. EADEM, "Motivi nella iconografia della Maddalena penitente e i loro significati spirituali", in *Chiesa e Storia. Rivista dell'Associazione Italiana dei Professori di Storia della Chiesa*. Atti del XV Convegno di Studio 2011, Editrice Tau, Todi 2011, 365-383.

della parola come difetto del “non-vedere”. Il male che esce dall’interno dell’uomo attacca l’uomo stesso. Da quel momento gli artisti del ’400 inventano gli elementi estetici per coinvolgere ed emozionare l’osservatore³⁸.

2. *L’immagine della crudeltà in Santo Stefano Rotondo e nel Collegio Inglese*

Sempre nella tradizione della teologia della sofferenza vanno visti i cicli nelle cappelle dei gesuiti (S. Stefano Rotondo, S. Tommaso di Canterbury, Seminario Romano) e nelle chiese³⁹, dove grandi scene di martiri – opera di artisti come Antonio Tempesta e Cristoforo Pomarancio – sono presentate con una brutalità realistica ed una esattezza descrittiva quasi insopportabili, e coinvolgono l’osservatore personalmente con le torture fisiche e mentali inferte durante il martirio. Gli affreschi non sono stati considerati opere d’arte in sé, ma una sorta di sussidi visivi per la meditazione e l’insegnamento⁴⁰. Queste cappelle sono luoghi di formazione mentale. Il rettore del collegio germanico-ungherese scrive: “La vista di un numero infinito di tormenti e martiri spinge ognuno alla devozione. E anche se il dipinto è mediocre è molto devoto, e molte persone non possono guardarlo senza essere mosse alle lacrime ed essere elevate spiritualmente”⁴¹. Dalla consolazione del ’400 e dalla compassione del ’500, entriamo in un altro mondo, che vuole temprare l’anima attraverso visioni di crudeltà e dolore⁴².

Gli affreschi di Circignani nel Collegio Inglese⁴³, inteso come una risposta cattolica alla versione protestante della storia britannica, sono un incoraggiamento per i seminaristi ad affrontare il loro possibile destino e ad immaginare loro stessi come i più recenti testimoni della fede cattolica. Loro non devono cercare la morte, ma neppure la devono temere⁴⁴. Era importante preparare i novizi a queste torture (Fig. 5), perché potessero resistere alle prove delle missioni.

³⁸ K. KRÜGER, *Das Bild als Schleier des Unsichtbaren, Aesthetische Illusion der Kunst in der Frühen Neuzeit in Italien*, Monaco 2001.

³⁹ Sono le commissioni che hanno avuto più effetto sulle generazioni artistiche successive. BAILEY 2003, 107-165.

⁴⁰ P. KEANE, *The Martyr’s Cycle from the Church of the Venerable English College*, Rome 2009, Roma.

⁴¹ P. KEANE, 2009, 4.

⁴² Lo sguardo nella sfera privata, nella cucina, nello studio e nelle sale operatorie dei medici. Si deve immaginare che i pazienti venivano legati sul letto durante l’intervento, poiché non c’era l’anestesia. L’azione chirurgica altrimenti non sarebbe stata possibile per i dolori durante l’operazione. Un’eccezione a questo proposito sono i religiosi degli ordini, come Ignazio, che non hanno lasciato legare il paziente durante l’intervento chirurgico. I malati hanno sopportato il dolore seguendo Cristo, come una prova.

⁴³ J.B. DE CAVALLERIIS, *Ecclesiae Anglicanae Trophaea*, 1584.

⁴⁴ A. DILLON, *The Construction of Martyrdom in the English Catholic Community, 1535-1603*, Ashgate 2002, 35ff.



Fig. 5 Il Ciclo dei Martiri della Chiesa del Venerabile Collegio Inglese, Roma (Immagine XXVII, Giovanni Forest)

III. Estetica degli esercizi spirituali

1. L'immagine come esperienza spirituale degli esercizi: Chiesa del Gesù

Nadal, nel suo libro *Evangelicae Historiae Imagines*, 1593, ha raccolto delle immagini che erano utilizzate durante gli esercizi spirituali, e che illustravano degli episodi annotati della vita di Cristo⁴⁵. Queste immagini hanno esercitato un forte influsso sull'uso susseguente delle illustrazioni, di cui si trovano segni fino in Cina. Si tratta di illustrazioni semplici utilizzate anche per il catechismo e come ispirazione per la preghiera. Quello di Nadal è stato trasformato nell'arte della Chiesa del Gesù in un percorso monumentale figurativo. Le singole cappelle seguono le tappe degli esercizi spirituali. Possiamo ripercorrere le diverse settimane degli esercizi passando da una cappella all'altra fino all'imponente affresco del soffitto⁴⁶. I vizi sono integrati nel complesso iconografico più ampio e universale della salvezza. Nell'affresco di Baciccia possiamo riconoscere dal basso ogni singolo vizio con la sua complessa iconografia teologica (Fig. 6). Essi si "sciogliono" nella grande lotta tra il bene e il male, rappresentati dall'oscurità e dalla luce.

⁴⁵ J.C. COUPEAU SJ, "Arte y Espiritualidad ignaciana: liberados para crear", in *Ignaziana. Rivista di ricerca teologica*, 3 (2007) 81-97; P. ENDEAN SJ, "Aplicación de Sentidos", in *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, J. GARCÍA DE CASTRO and others (eds.), Bilbao-Mensajero 2007, 184-192.

⁴⁶ Grazie al discorso interessante di P. Libanori SJ nella chiesa del Gesù nell'aprile 2013.



Fig. 6: Baciccia (Giovann Battista Gaulli), *Trionfo del Nome di Gesù*, 1676-79
 Chiesa del Gesù, Roma

2. Lo spazio visionario di Bernini nella Chiesa di Sant'Andrea al Quirinale

Già Bernini, nella Chiesa di Sant'Andrea al Quirinale⁴⁷, ha usato tutti i mezzi (mosaico, scultura, pittura) per realizzare esteticamente la trasformazione interiore ed esteriore del Santo, dal martirio alla sua resurrezione, un percorso interiore-spirituale. In un ovale, come in un teatro⁴⁸, i novizi partecipano a questo evento visualizzato in forma di "film", perché vediamo il Santo cinque volte, finché vola fuori dalla lunetta in cielo. Questa idea è stata ispirata dal generale dell'ordine Claudio Acquaviva che ha scritto un libro degli esercizi (1571) mirato, solo ad uso dei Novizi, in cui l'arte diventa uno spazio composito⁴⁹.

⁴⁷ B.W. LINDEMANN, *Bilder vom Himmel. Studien zur Deckenmalerei des 17. und 18. Jahrhunderts*, Worms 1994, 23. F. RIGON, *Fiamminghi e altri maestri*, Roma 2008, 19.

⁴⁸ H. SCHÜTZ, *Barocktheater und Illusion*, Frankfurt a.M. 1984, 12.

⁴⁹ NEDERLANDS INSTITUUT TE ROME, *Docere, delectare, movere: affetti, devozione e retorica nel linguaggio artistico del primo barocco romano: atti del convegno*, De Luca 1998, 30.

IV. Estetica dello spazio fisico dell'immagine

L'impatto di Sant'Ignazio va ben oltre la simbologia estetica dei centri di guarigione, e, come già notato, il suo legame tra contemplazione e sensualità, come chiave di lettura del processo di guarigione dai vizi, influenza grandi artisti, come Rubens e Pozzo, e genera nuovi stili interpretativi di queste relazioni, che si riverberano fino ai nostri giorni.

In particolare, vediamo nascere durante l'epoca ignaziana due distinti trattamenti estetici dei vizi umani: da una parte la continuazione delle raffigurazioni allegoriche dei vizi, e dall'altra l'espressione degli stessi come lotta tra due forze. Questi due filoni estetici rimangono presenti nei secoli, e spesso si fondono nelle pitture. Ma ciò che più colpisce dell'influenza del contributo ignaziano è come gli artisti pongano in atto l'intuizione ignaziana nel fondere il contemplativo avvertito dai sensi attraverso l'uso di invenzioni pittoriche. Invenzioni capaci di comunicare all'osservatore il dramma della lotta tra guarigione e perdizione, e addirittura di coinvolgerlo in quel dramma, attirandolo nel dipinto e scaraventando lui e la sua anima all'interno del dramma stesso, togliendogli la comoda, distante sensazione di osservazione neutrale e dandogli la piena esperienza dell'uso dei sensi nel percepire il divino. Questa è la grande nuova visione artistica che echeggia ancora ai nostri giorni.

1. Michelangelo, la Cappella Sistina e la malattia vissuta nel contesto cattolico

Il primo grande messaggio sulla guarigione olistica, intesa come processo di riunificazione e purificazione dell'anima dai suoi vizi e peccati, ci arriva da un contemporaneo di Sant'Ignazio, Michelangelo Buonarroti, che nella Cappella Sistina offre l'enunciazione più completa ed articolata di quel processo⁵⁰. La Cappella Sistina rappresenta un percorso completo, un cerchio finito, che parte dall'integrità di spirito e corpo nel momento della creazione di Adamo, cui segue la rottura e la debolezza, con la creazione di Eva e la separazione dei sessi, e, con il peccato originale, una rottura e separazione che si annullano nel Giudizio Universale, dove il Cristo, dopo la sua passione e crocifissione, è novello Adamo, di nuovo integro e demiurgo universale. In questo cerchio dinamico figurativo vediamo il pensiero teologico complessivo di Michelangelo, che parte dall'integrità e ritorna ad essa, passando per la malattia⁵¹.

Nel *Giudizio Universale* (Fig. 7) di Michelangelo si vede il confronto con domande più esistenziali. Le forze del mondo messe a paragone con il destino individuale sono riunite in una raffigurazione drammatica. E, infatti, nel Rinascimento nasce un nuovo concetto dei vizi. Non sono più i vizi fisici/materialistici, come quelli descritti da San Francesco. Nel Giudizio di Michelangelo siamo a confronto con forme di vizi diverse, vizi in senso "spirituale": esseri condannati, falliti, uomini senza speranza. Ma questi

⁵⁰ Y. ZU DOHNA, *I poveri nell'arte*, in *Carità e Missione*, Convegno nazionale per i 350 anni della morte di S. Vincenzo de' Paoli e S. Luisa de' Marillac, Roma 24-26 settembre 2010, Roma 2012, 41-53.

⁵¹ Y. ZU DOHNA, *Lo Specchio della Fede: la rappresentazione del divino nell'arte di Raffaello e Michelangelo. Un nuovo approccio*, Collana di Studi e Testi 26, Accademia Raffaello, Urbino 2013, 230-232.



Fig. 7: Michelangelo, *Giudizio Universale*, 1535-1541, Roma, Vaticano, Cappella Sistina

uomini “mentalmente disperati” sono per Michelangelo “superuomini”, eroi, uomini ideali, belli, con corpi monumentali. Il fisico delle figure è esagerato, va oltre la realtà, fa parte di un’altra sfera. Allo stesso tempo, vediamo che questi corpi sono come sfere vaganti, senza arbitrio, senza volontà nel gioco dei poteri. E non solo quelli in basso, alla sinistra di Cristo, ovvero sulla sua parte negativa, quelli destinati all’inferno, ma anche quelli salvati sembrano niente a confronto con il potere del destino. La loro bellezza sottolinea ancora di più la loro dipendenza dagli altri poteri. Questo contrasto tra la bellezza fisica e la crescente passività nella fede, questo male spirituale che nasce, crea un dramma ancora più crudele. In Michelangelo, dunque, non è il singolo a essere in primo piano, ma l’essere umano *tout court*, la cui relazione con Cristo viene evidenziata nel corpo. È nella fisicità che Michelangelo descrive lo stato interiore dell’essere umano, e addirittura il suo crescente stato di conoscenza. Egli mostra, però, anche quanto l’essere umano sia in preda all’effetto di forze esterne. L’artista tematizza la volontà umana che si deve affermare in sintonia o in contrasto con le energie della vita, dalle quali l’uomo può essere spinto a progredire oppure essere distrutto. In Michelangelo, la fonte di tutti questi influssi sta in Cristo. Tutto dipende da lui e tutto da lui viene determinato.

Trasmette questo messaggio dinamico e inquietante attraverso uno spazio in cui la creazione produce una sorta di sconvolgimento⁵². Nel *Giudizio Universale* l'artista non ha usato la prospettiva centrale della tradizione. Ha creato la prospettiva con corpi monumentali, ponendoli come pietre, e costruendo così uno spazio di corpi distribuiti su uno sfondo blu cielo di lapislazzulo. In questo modo i corpi non sembrano volare davanti a uno sfondo blu, ma danno l'idea che si muovano all'interno dell'affresco, il quale assume un senso tridimensionale, con i corpi che si spostano oltre il limite del muro e sembrano quasi uscire da esso e venire verso l'osservatore. Michelangelo, nella sua genialità, pare seguire il consiglio di Leonardo, creando una superficie azzurra vuota, trasparente. La parete sembra non esistere più. I limiti tra la pittura e la realtà tendono a svanire. Ci troviamo, perciò, di fronte ad una illimitata profondità, che rende l'eternità del Paradiso. Siamo sopraffatti, non solo dalle dimensioni monumentali dell'affresco, ma dal movimento interno all'affresco, un moto che va al di là del movimento di figure specifiche. A volte non capiamo pienamente dove queste ultime inizino e finiscano. Tutta la pittura sembra muoversi e penetrare nel nostro essere. L'unico punto fermo è il grande Cristo visibile e Maria accanto a lui, sottolineato da una "mandorla", che è una forma ovale classica, non dipinta, ma formata dai corpi degli esseri umani e dalla luce. Michelangelo sceglie il "disegno", in linea con la sua arte. Tutto il resto ci appare in costante rotazione. Il blu infinito diventa energia visibile. Ciò che ci colpisce è che non ci sono punti di riferimento nello spazio e nel tempo. Noi non vediamo un piano definito in cui l'azione abbia luogo. Lo spazio diventa liquido di fronte a noi. È come se tutte le figure fossero in acqua, galleggianti a diversi livelli. E allo stesso tempo abbiamo un attimo eterno dinanzi a noi. Coloro che sono stati, coloro che sono, e coloro che saranno, tutti sospesi e presenti, prigionieri del movimento eterno del dipinto.

Di fronte a noi, nella Cappella Sistina, il dramma dell'umanità si ripete continuamente⁵³. Non solo perché vediamo l'orrore dell'inferno, con i singoli aggrappati alla salvezza o precipitati nella condanna⁵⁴. Avvertiamo anche una lotta feroce, violenta, per la salvezza. In piedi, di fronte a questo immenso affresco esistenziale, non necessitiamo di teorie iconografiche o teologiche. Percepriamo, invece, il profondissimo significato del secondo ritorno di Cristo, che è un momento cruciale, anche per loro, adesso! Ci sono solo due possibilità: essere salvati o cadere. Il fatto che i corpi sembrino venire fuori dal dipinto è di notevole impatto, con grandi forme che si muovono così vicino a noi. L'osservatore diventa parte integrante della lotta esistenziale, del solco tra sommersi

⁵² In preparazione un articolo basato su una conferenza tenuta in Leuven (Belgio) alla Catholic University Leuven, Faculty of Philosophy. Convegno su: «Beauty and Sublime». Conferenza: *The relation between iconography and aesthetics: The sublime in Michelangelo's Last Judgement* (9-10 maggio 2011).

⁵³ M. ROHLMANN, *Michelangelos "Jüngstes Gericht" in der Sixtinischen Kapelle. Zu Themenwahl und Komposition*, in ID. (a cura di), *Michelangelo. Neue Beiträge*. Akten des Michelangelo-Kolloquiums veranstaltet vom Kunsthistorischen Institut der Universität zu Colonia im Italienischen Kulturinstitut Colonia, 7. - 8. November 1996, München 2000, 205-234.

⁵⁴ A. BOESTEN-STENGEL, „Himmelfahrt und Höllensturz? Bilderfindung und Typengeschichte in Michelangelos „Jüngstem Gericht““, in *Folia Historiae Artium*, series nova, 11, 2007 (2008) 27-41.

e salvati. Questo effetto estremo nel Giudizio Universale di Michelangelo non è spiegabile solo con la dimensione monumentale dell'affresco, e non solo per l'enorme numero di persone, tutte nude, che sembrano librarsi nel cielo, prigioniere dell'intensità dei colori⁵⁵. C'è di più in quell'affresco eterno, c'è l'impatto emotivo su di noi osservatori nei secoli, attraverso la forma e il colore che va oltre la bellezza, annunciando il sublime, il terrore, il *tremendum* che non possiamo comprendere⁵⁶. Quindi, il cielo non è più la sfera divina definita in cui le scene bibliche sono teologicamente spiegate, bensì diventa il luogo in cui il dramma del cosmo ha luogo. Michelangelo va oltre l'effetto classico della bellezza. Egli annuncia la grande rivoluzione con cui gli artisti devono confrontarsi, in senso teologico, antropologico ed estetico.

In questo senso possiamo riconoscere il sublime nel suo Giudizio Universale. Venendo da una sensazione interiore, egli lo crea. Qualcosa di grande, spaventoso sta accadendo e i personaggi sono scossi e separati. Tutto è privo di potere, eccetto il Cristo, il cui potere cosmico è totale e totalizzante.

Ma ciò che Michelangelo accenna raggiunge il culmine nel Barocco, epoca in cui il messaggio di Ignazio ispira gli artisti nella sua pienezza, con la creazione di nuovi spazi e nuovi modi di coinvolgere l'osservatore.

2. Lo spazio fisico. Pozzo nella chiesa di Sant'Ignazio

Il messaggio ignaziano trova in Andrea Pozzo e nella sua arte l'interpretazione artistica più fedele e dirompente⁵⁷. La chiave di lettura si riconosce nelle parole: «Ignem veni mittere in terram, et quid volo nisi ut accendantur»⁵⁸. Nella tradizione di Michelangelo

⁵⁵ Per Michelangelo il corpo nudo era importante anche per raffigurare il movimento. Un mese prima della sua morte, il concilio Tridentino pretese la copertura delle parti intime da parte di Daniele da Volterra, *il Braghettone*, e nei successivi interventi del Cinque e del Seicento si fecero in totale 40 *braghe*. Nel corso del più recente restauro vennero tolte le 20 *braghe* successive, mentre si lasciarono quelle più antiche come testimoni della critica del tempo, come anche tutte quelle dipinte a fresco. La copia di Venusti per il cardinale Farnese riporta lo stato originale senza *braghe* (a Napoli). Paolo Veronese nel 1573 dovette giustificarsi davanti all'Inquisizione per la sua rappresentazione troppo profana dell'*Ultima cena* con nani e giocolieri, che per lui facevano parte della decorazione del dipinto e per la sua difesa citò il *Giudizio Universale* di Michelangelo, sul quale tutta la corte celeste sarebbe dipinta libera e nuda. L'Inquisizione difendeva Michelangelo con l'argomento che nel *Giudizio Universale* tutti sono nudi dinanzi a Dio. Ci si era già dimenticati che soltanto dieci anni prima aveva preteso la copertura dei dettagli nudi! Veronese dovette cambiare nome al suo dipinto: *Banchetto a casa di Levi* (Venezia, Accademia). Cf anche B. ZANARDI, "Il Giudizio di Michelangelo. La vera storia delle braghe", in *Il Giornale dell'Arte*, 10 (1992) 100, 50; G. CASTELLI GATTINARA - F. MANCINELLI - G. COLALUCCI, "Il Giudizio Universale nella Cappella Sistina. Le braghe di Michelangelo non sono un problema", in *Il Giornale dell'Arte*, 8 (1991) 88, 46.

⁵⁶ Il 10 dicembre 1790 il presidente della Royal Academy ha tenuto un discorso su Michelangelo e la sua capacità di raffigurare il "sublime". L. VENTURI, *Storia della critica d'arte*, Einaudi 2000, 45.

⁵⁷ Sull'iconografia di questo affresco vedi la spiegazione di Pozzo stesso in una lettera al Principe Anton Florian von Liechtenstein. Stampato in P. WILBERG-VIGNAU, *Andrea Pozzos Deckenfresko in S. Ignazio*, Monaco 1970, 45-46.

⁵⁸ Luca 12,49.

gelo, Pozzo, mirabile creatore di effetti ottici di sfondamento spaziale e prospettico, e di scene complesse di figure e architetture, ci mostra teoreticamente questo cambiamento estetico spirituale⁵⁹. E proprio il principio *dello sbaglio*, che ravvisiamo in Pozzo nella chiesa di Sant'Ignazio, suscita esteticamente una *rivoluzione nell'arte che si riconosce anche nell'arte moderna*. L'affresco di Pozzo nella Chiesa di Sant'Ignazio non lascia solo partecipare a una sofferenza, come abbiamo visto nella tradizione francescana, e non è un mero spazio di meditazione intellettuale, come nell'arte dei domenicani, perché trasforma l'osservatore stesso nel luogo dell'evento, e nella tradizione ignaziana, attraverso i nostri sensi, prendiamo parte alla percezione del sublime. Questo incrocio tra l'arte e lo spazio dell'osservatore non è solo spiegabile su un piano ottico, ma anche teoretico⁶⁰.

Se ci spostiamo nella chiesa, la costruzione illusionistica del soffitto crolla davanti ai nostri occhi. Quando si osserva verso l'alto, c'è un solo punto da cui si "vede" correttamente. Stando in piedi nel punto marcato a terra da un disco dorato, posto nel pavimento della navata, si può ammirare la simulazione prospettica di un secondo tempio, sovrapposto al primo. Da qualsiasi altra posizione, questa visione scompare. La novità di Pozzo è il *punto di vista dell'osservatore*. Esattamente quella che potrebbe essere una debolezza dell'affresco (che si può vedere solo da un punto) è la sua genialità: una tecnica simile a quella del *Closed circuit camera* in cui l'osservatore è registrato da una camera e si vede come una parte dell'opera d'arte (Fig. 8).

Pozzo è vissuto in un periodo di nuove scoperte scientifiche. Telescopi e strumenti ottici avevano portato ai risultati di Galileo e Newton e avevano così messo in dubbio la visione del mondo geocentrico⁶¹. Il suo trattato sull'arte, assieme alle incisioni sulle "immagini del teatro" (che sono andate perse) e alla tecnica delle coulisse rendono chiara questa nuova visione dell'arte. Il punto centrale del suo trattato è la tecnica della *relazione tra finzione e realtà, congiungere il finto e il vero*⁶². Il *Trompe l'oeil* sembra lo scopo più alto dell'arte per creare un mondo finto⁶³. Questa geniale intuizione nel dare vita a un legame tra il mondo finto e quello reale ha l'effetto di produrre un confine incerto per l'osservatore tra realtà e finzione. E questo è il punto principale nel trattato di Poz-

⁵⁹ I trattati di Pozzo: M. CARTA - A. MENICHELLA, "Il successo editoriale del Trattato", in V. DE FEO - V. MARTINELLI (a cura di), *Andrea Pozzo*; B. KERBER, *Andrea Pozzo*, Berlin-New York 1971; W. OECHSLIN, "Pozzo e il Suo Trattato", in Id., *Andrea Pozzo* (Atti del convegno), Milano-Trento 1996, 189-206.

⁶⁰ YVES V. GROSSMANN, *Andrea Pozzo, sein Traktat und die Kirche Sant'Ignazio*, Norderstedt 2008, 4: il cosiddetto Trattato della pittura prospettica è stato pubblicato a Roma negli anni 1693 e 1700 in lingua latina (*Perspectivae pictorum atque architectorum*). Dopo è stato rapidamente tradotto anche in inglese, italiano, tedesco e francese. La rapida diffusione del lavoro, già nel 1729 tradotto in cinese, illustra come questo lavoro fosse significativo e importante come strumento d'insegnamento per i contemporanei.

⁶¹ Gli scritti di Pozzo, il trattato di pittura "Prospettiva de Pittori e Architetti" e i suoi studi ottici sono basati sugli apparecchi di P. Athanasius Kircher per la produzione delle illusioni ottiche e sulle monumentali anamorfofi dei fratelli Minimiti Niceron e Maignan nel convento Santa Trinità dei Monti. Pozzo ha sempre risolto con esperimenti, non con un discorso teoretico.

⁶² Pozzo: Trattato 6.6 La relazione tra finzione e realtà. "Congiungere il finto col vero".

⁶³ N. GOODMAN, *Languages of Art. An Approach to the Theory of Symbols*, Indianapolis 1988, 30-35.



Fig. 8: Andrea Pozzo, *Apoteosi di Ignazio*, 1691-1694, Chiesa di Sant'Ignazio, Roma

zo: la percezione di un osservatore che si muove nello spazio⁶⁴. In ciò si mostra la grande novità di Pozzo rispetto, ad esempio, ad Alberti.

Il trattato di Alberti è basato sulla prospettiva centrale. L'opera d'arte diventa una *finestra* da cui si osserva la storia. Per Alberti la cornice è il limite che distingue l'osservatore dalla scena, lo spazio dell'arte e quello della realtà. È una concezione che richiede un'esperienza di continuità, senza rottura, tra il mondo dell'immagine e quello dell'osservatore. La comprensione della raffigurazione si basa sull'immagine, che appare sulla superficie, in modo che l'occhio possa vederla. L'immagine diventa un'equivalente della vista naturale, che segue le regole dell'ottica e crea una consonanza tra raffigurazione dipinta e apparizione concreta⁶⁵.

⁶⁴ Questo concetto fondamentale è già impostato nelle opere primarie, come nella chiesa di S. Francesco Saverio in Mondovì ed eseguito in modo estremo nel corridoio della Casa Professa. Diventa chiaro che si tratta delle stesse problematiche che hanno gli artisti Nicéron, Maignan e lo scientifico Athanasius Kircher. Nell'ottavo capitolo è analizzata la vicinanza con l'apparecchio catoptrico di Kircher e l'Anamorphosi di Nicéron e Maignan.

⁶⁵ La concezione del quadro di Alberti è quella della finestra aperta. Una finzione. Questo significa che l'immagine non diventa una presentazione del sapere personale, ma una forma di realtà, con l'aiuto della prospettiva, per razionalizzare l'intersoggettività della visione. Con la sua idea della prospettiva, Alberti prova a sistematizzare la realtà della raffigurazione come costruzione legittima.

Pozzo, invece, cambia il sistema centrale della prospettiva di Alberti. Cancella la cornice e così produce uno spazio continuo, nel quale aggiunge il movimento dell'osservatore⁶⁶. È una metafora del pensiero moderno, in cui il soggetto è indipendente dall'oggetto. Il soggetto guarda, osserva e analizza l'oggetto. È una distanza che crea anche la foto o il film, la telecamera o il computer. L'osservatore è un occhio. Pozzo lo chiama *punto dell'occhio*⁶⁷. Quando l'osservatore sta sul punto giusto, segnalato sul pavimento della chiesa, il suo spazio e quello dell'arte si abbracciano e diventano un'unità. Così l'osservatore entra nella cornice e nello spazio dell'opera d'arte⁶⁸. La differenza tra architettura vera e dipinta sparisce, finché si rivela uno spazio della chiesa nuovo⁶⁹. Pozzo crea una *Virtual reality*⁷⁰, capace di sfumare i limiti estetici, e di lasciare l'osservatore nel

⁶⁶ Il "senza cornice" di Pozzo si può vedere alla luce delle osservazioni di J. DERRIDA, che parlando del sublime in Kant, in *La verità in pittura*, dà grande importanza al "senza cornice", al *parergon*. (*Geniale indicazione di Enrico Garlaschelli*).

⁶⁷ Il "punto dell'occhio" di Pozzo ("vedere non soltanto con gli occhi – scrive ancora –, ma da un punto ideale...") Ma dove sta l'"occhio"? Questo è un punto importante per uscire da una certa *filosofia della riflessione* che razionalizza ogni immagine. In tal senso le parole di M. Foucault in *Scritti letterari*, riferite all'estetica di Bataille, sembrano importanti: "In una filosofia della riflessione, l'occhio trae il suo potere di diventare continuamente più interiore a se stesso dalla sua facoltà di guardare. Dietro all'intero occhio che vede, c'è un occhio più sottile, così discreto, ma così agile che in verità il suo onnipotente sguardo consuma il globo bianco della sua carne; e dietro questo, ce n'è uno nuovo, poi altri ancora sempre più sottili e che ben presto non hanno più una sostanza che la pura trasparenza di uno sguardo. Esso raggiunge il centro d'immaterialità dove nascono e s'intrecciano le forme non tangibili del vero; questo cuore delle cose è il soggetto sovrano. Il movimento è inverso in Bataille: lo sguardo, superando il limite globulare dell'occhio, lo costituisce nel suo essere istantaneo; lo travolge in questo scorrere luminoso (sorgente che si spande, lacrime che colano, ben presto sangue), lo getta fuori da se stesso, gli fa passare il limite, là dove egli prorompe nella folgorazione ben presto abolita del suo essere e non lascia più tra le mani che la piccola pallina bianca venata di sangue di un occhio uscito dalle orbite di cui la massa globulare ha spento ogni sguardo (...). In questa distanza di violenza e di estirpazione, l'occhio è visto in assoluto, ma dal di fuori di ogni sguardo (...) nel vuoto senza misura lasciato dal soggetto esorbitato". Qui c'è dunque tutta la critica del "soggetto sovrano", della sua percezione estetica come appropriazione dell'oggetto. È uno dei possibili percorsi, dove il "vedere" si dà "nel vuoto senza misura", da cui l'impostazione di Roland Barthes, nella quale si parla di un *punctum* che viene ad *infrangere* l'interesse non curante dello *studium*, creando una lacerazione e nella separazione un rapporto tra un "qui" e un "là", dove tuttavia il là "è riconoscibile fino in fondo – scrive lo stesso Petrosino – come là solo nella misura in cui è qui". Si ritrova figurata questa dinamica nella descrizione del *Giudizio Universale* di Michelangelo, rappresentazione di un movimento per cui "tutta la pittura sembra muoversi e penetrare nel nostro essere (...) lo spazio diventa liquido di fronte a noi (...) abbiamo un attimo eterno di fronte a noi". (Riflessione sul tema di Enrico GARLASCHELLI)

⁶⁸ Come l'opera d'arte esce dalla sua cornice e entra nello spazio dell'osservatore: se egli si sposta da tale punto questo continuum s'interrompe. Pozzo ha manipolato e calcolato, rispetto a un osservatore, dove lo sguardo e il corpo si muovono. Così non è concentrato sul centro, ma a bordare, spaziare, vagare sopra la superficie. Il miracolo della trasformazione dello spazio, l'osservatore può solo percepirlo se si muove nella chiesa.

⁶⁹ F. PIEL, „Anamorphose und Architektur“, in PIEL E TRAEGER, *Festschrift Peter Braunfels*, Tubinga 1977, 290.

⁷⁰ M. HEIM, *The Metaphysics of Virtual Reality*, New York-Oxford 1993, 80.

dubbio di dove inizia il suo spazio e dove comincia quello fittizio⁷¹. Egli ha annunciato quello che oggi domina l'arte contemporanea: il movimento dell'osservatore, che interagisce con l'arte, che lo penetra ed interagisce con lui⁷².

Sono proprio questi gli aspetti fondamentali nella personale esperienza spirituale di Ignazio. Gli elementi dell'affresco si trasformano piano, creando un'ansia ed un'attesa che si sciolgono solo nel punto centrale. L'affresco stesso cambia lentamente, davanti ai nostri occhi, mischiando realtà e finzione. L'osservatore percepisce questa trasformazione sottile, e capisce che la verità muta con il suo sguardo in movimento⁷³. Nella navata della Chiesa egli ha la visione di tutto. Può vedere tutto e ritorna sempre al centro, a Cristo. Il movimento riceve nella figura di Cristo una centralità, che comprende tutto lo spazio della chiesa, in cui l'osservatore non può sfuggire.

Il fedele si muove e riceve informazioni anche quando si ferma. Questa grandezza di Pozzo è ben percepita dal Pascoli, che scrive: "I contemporanei hanno obiettato a queste deformazioni che le figure guardate fuori del punto della prospettiva e quelle più da esso lontane apparissero sproporzionate e deformi". "Ma quelli non consideravano che quella era fatta secondo le regole dell'ottica. E questi non volevano vedere che queste vedute dal punto erano in ogni loro parte proporzionate e belle. Onde quando in simile modo si giudica, e si guarda cogli occhi solo del corpo trarre non si può quel piacere che l'anima vorrebbe, e che aspettava". Così, dietro quello che vediamo con gli occhi del corpo si nasconde un secondo livello, quello degli "occhi dello spirito".

Con gli occhi dello spirito, come una forma di meditazione mistica in cui avvertiamo l'eco di Ignazio. La raffigurazione di qualcosa di invisibile, qualche cosa che non si può raffigurare, e Pascoli, spiegando il "non raffigurabile", che è al centro della pittura basata sulle deformazioni causate dal movimento dell'osservatore, ci dà una chiara idea di questa nuova estetica. La visione divina come "*locus teologicus*", se l'osservatore è propenso, come dice Pascoli, a vedere non soltanto con gli occhi ma anche con lo sguardo dello spirito, rende l'affresco un'anamorfosi, un quadro nascosto, che si svela in un punto ideale. E il posto ideale è proprio sotto il Cristo, la chiave per osservare il vero significato dell'opera. Proprio come ha scritto Pozzo nel suo trattato: "con risoluzione di tirar sempre tutte le linee delle vostre operazioni al vero punto dell'occhio che è la gloria divina". "Non è dunque nell'iconografia, ma piuttosto nelle proporzioni e nel linguaggio delle linee, che si svela tutta la gloria di Dio!".

Pozzo apre dunque uno spazio mentale visionario, immaginario: un'illusione che crea una nuova dimensione del tempo e dello spazio. La trinità normalmente al centro

⁷¹ FÉLIX BURDA-STENGEL - HANS BELTING, *Andrea Pozzo und die Videokunst: neue Überlegungen zum barocken Illusionismus*, Gebr. Mann 2001, 102: Pozzo permette allo spettatore di partecipare alla sua "macchina dell'illusione". Egli mostra all'osservatore la leva, per così dire, con cui è possibile mettere in moto la macchina o spegnerla. Ma quest'ultimo non conosce l'esatta funzione del marchingegno, che rimane nascosto e misterioso per lui.

⁷² FÉLIX BURDA-STENGEL - HANS BELTING 2001, 131.

⁷³ Nell'arte contemporanea: A. HÜNNEKES, *Der bewegte Betrachter, Theorien der interaktiven Medienkunst*, Colonia 1997.

della raffigurazione è sfumata in una visione vaga. Andrea Pozzo immerge le figure in una luce abbagliante, che ne fa quasi scomparire le fisionomie.

Questo percorso ha anche l'effetto di assottigliare il confine tra giusto e sbagliato. Come rileva Pascoli, se si osserva con gli occhi dello spirito, la verità e il falso sono molto vicini, quello che sembra giusto appena due passi più in là può apparire sbagliato e viceversa. Ma cambia davvero la verità quando ci si allontana di pochi passi, o cambia soltanto la sua apparenza? Anche se deformata, è ancora la stessa verità? La risposta importante di quest'approccio all'arte è che la verità e il modo giusto di guardare dipendono dalla posizione e dal punto di vista dell'osservatore. E ciò che colpisce nella chiesa è che il punto giusto è dove sono i credenti e non il sacerdote, il quale, se vuole fare l'esperienza del giusto, deve prendere la posizione dei credenti. Così si comprende un messaggio centrale, ovvero che i credenti sviluppano il loro punto di vista all'interno di uno spazio creato dai gesuiti.

Colui che entra in questo spazio si confronta con una teologia complessa nella quale si pongono domande sulla verità, sulla realtà dei miracoli (l'anamorfoso e lo spazio si sciogliono l'uno nell'altro), sull'essere nella verità del singolo, sul singolo e la relazione con Dio e con la Chiesa. Ma la cosa essenziale è la raffigurazione del non raffigurabile e la relazione personale con esso.

L'affresco entra in diretta comunicazione con il fedele. I miracoli lo toccano e si rivelano solo a lui, e a ciascuno in modo individuale e particolare, se ci si apre a questo evento. Ma l'esperienza individuale segue quella di Sant'Ignazio. L'affresco introduce gli elementi essenziali di Ignazio, la cui esperienza, nell'arte di Pozzo, diventa estetica.

E questa è la tesi centrale, ovvero che Pozzo ha introdotto un'arte basata sugli esercizi spirituali di Sant'Ignazio, che ha cambiato radicalmente il controllo sulla coscienza, diminuendo il ruolo dei vizi ed aumentando, invece, il processo antropologico-interiore attraverso un movimento fisico e spirituale dell'osservatore.

E. I Gesuiti, i vizi contemporanei e la guarigione nell'arte

Oggi possiamo ancora parlare della pedagogia artistica dei gesuiti? Nel Barocco abbiamo visto la risposta artistica alla necessità della guarigione dell'anima. Già nel Rinascimento l'autocritica suscitata dall'opera d'arte non dipendeva più – come nel medioevo – dalla raffigurazione dei vizi. Nel mondo contemporaneo l'iconografia dei vizi nel contesto della guarigione non ha più un ruolo. A cominciare dall'età dei lumi essa perde importanza, poiché anche i vizi, come le virtù, concorrono allo sviluppo materiale (industriale, commerciale ed economico) della società. Dopo il periodo illuminista, i vizi compaiono ancora in alcune opere di Kant, che vede nel vizio un'espressione della tipologia umana o di una parte del carattere. A partire dall'*Antropologia pragmatica* di Kant, nell'Ottocento sono stati scritti grandi trattati, spostando l'argomento sempre più nel vasto campo della filosofia morale, della psicologia e della teologia.

Nel recente libro dello psicologo gesuita Cucci troviamo un lungo discorso sull'attualità dei vizi, che cominciano tuttavia a mostrare segni di invecchiamento. Egli cita

un sondaggio che mostra come “la maggioranza della popolazione non crede più che i sette vizi capitali abbiano alcuna rilevanza nella loro vita, e pensano che dovrebbero essere aggiornati, per rispecchiare la società moderna. In cima alla lista c’è la crudeltà, la disonestà, l’ipocrisia e l’egoismo”. Il suo è un discorso antropologico, filosofico, ma vale anche per l’arte? Gli artisti hanno cercato d’identificare nuovi vizi o dato nuovo significato ai vecchi?

È logico pensare che questa antropologizzazione ed interiorizzazione dei peccati capitali si sia estesa col passare dei secoli ed abbia raggiunto nel tempo presente, così stilizzato concettualmente e pieno di riferimenti astratti, un livello di completa eliminazione dei segni dei vizi. L’arte forse non esercita più un controllo sulla coscienza, ma è un luogo di auto-riflessione della coscienza, senza l’impatto moralistico o pedagogico. L’arte diventa il luogo dell’autocoscienza e, in questo senso, di guarigione, in cui si manifesta anche l’estetica moderna⁷⁴.

Il nuovo linguaggio compare anche nell’arte odierna dei Francescani e dei Domenicani. Ma in che senso l’arte dei Gesuiti di oggi risponde a questa nuova situazione⁷⁵?

I. I Francescani e l’immagine del subcontrario

Vediamo le opere che i Francescani hanno commissionato per la loro Cappella a Gerusalemme, nella quale non sono rappresentati direttamente i vizi, quanto piuttosto siamo colpiti da uno stile complessivo che potremmo definire viziato. Uno stile rude, brutto, deformato, che ha lo scopo di rivelare meglio il male. La vivacità del contenuto dell’immagine provoca nell’osservatore una trasformazione interna dell’essere e della propria natura attraverso il suo rapporto intimo con l’immagine. In quest’arte francescana si avverte la raffigurazione della lontananza di Dio e dello sbaglio dell’uomo. Salmann nota che anche la Bibbia non ha paura di mostrare questa rivelazione subcontrario usando una sorta di deformazione, di estraniamento dell’immaginazione umana (esempio: Dio che è molto crudele e anche tanto tenero), che trova eco nell’arte stessa⁷⁶.

II. I Domenicani e l’ascesi dell’immagine

I Domenicani, invece, hanno commissionato le opere d’arte nella tradizione della “ascesi dell’immagine (Bildaskese)”⁷⁷: l’osservatore deve essere attivo con la sua anima, e non

⁷⁴ B. WYSS, *Der Wille zur Kunst. Zur ästhetischen Mentalität der Moderne*, Colonia 1996.

⁷⁵ T. SPECKER SJ, “Du sollst Dir kein Bild machen” Was sich Ignatius vorstellt, wenn er sich Gott vorstellt, in Hoeren-Glauben-Denken, Festschrift fuer Peter Knauer SJ zur Vollendung seines 70“. Lebensjahres, cura di G. Gaede, *Theologie: Forschung und Wissenschaft*, Muenster 2005, 313-335.

⁷⁶ E. Salmann nell’introduzione distingue i diversi tipi. In A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo: il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Studia Anselmiana, 119, Philosophica 1, Roma 1996. Nella Introduzione E. SALMANN, *Neuzeit und Offenbarung*, Rom 1986; *Der geteilte Logos. Zum offenen Verhältnis von neuzeitlichem Denken und Christentum*, Rom 1992.

⁷⁷ M. KRIEG, *Das unsichtbare Bild: die Ästhetik des Bilderverbots*, Zürich 2005, 7 e 83. “Viele moderne und auch zeitgenössische künstlerische Positionen zielen auf Reduktion, vermeiden Abbildlichkeit und

fermarsi al solo intelletto, per poter decifrare quanto vede e andare oltre la ragione, solo così il colore, per esempio, nella Cappella di Rothko a Houston (Fig. 9) diventa visibile e crea una realtà, un processo di concentrazione⁷⁸, in cui lo sguardo si purifica, e osserva le forme di base dell'esistenza, con il suo non realismo e la sua salvezza al di là del mondo. La bibbia stessa cancella completamente l'uso delle immagini. Quando l'uomo pensa di essere sicuro di vedere assolutamente l'incondizionato, sarà abbagliato dal vuoto, dal fiume della luce, dal fuoco. Dio è la verità dell'uomo, e non può essere identificato con niente, il credente deve (sich "entbilden"), come dice Salmann, liberarsi, cioè, da ogni formazione intellettuale. La mistica nasce e vive di questo "togliere" immagini e preconcetti⁷⁹.



Fig. 9: Rothko, Cappella di Houston, Houston

verfolgen einen Gestus der Bildaskese, was Hans Belting jüngst veranlasst hat, die Geschichte der modernen Kunst unter dem Titel «Das unsichtbare Meisterwerk» zu verhandeln». - Hans Belting: "Die Kirche, die einmal die Bilder instrumentalisierte, müsste eigentlich heute, wenn ich einmal so utopisch reden darf, die Bildlosigkeit, die Transzendenz des Bildes, sie müsste die Unsichtbarkeit und die Undarstellbarkeit der großen Themen des Menschen, der Religion schützen und propagieren. Sie müsste Bildaskese betreiben. Sie müsste wieder ins Bewusstsein bringen, dass ebenso wenig, wie sich die Welt in Informationen begreifen lässt, sich die Welt und die Dinge, die uns wirklich wichtig sind, darstellen lassen. Was uns wirklich wichtig ist, davon lässt sich kein Bild machen".

⁷⁸ Dall'Asta parla di un cromatismo da pregare, A. DALL'ASTA, "La ricerca artistica contemporanea" in *La civiltà cattolica*, n. 37725, 2005, III, 389-398. G. SPADARO, "Mark Rothko. Un pittore sulla soglia della luce", in *La civiltà cattolica*, 2007, IV, 541-554. Sulla retorica del colore: Y. ZU DOHNA, *Iconosophy. The relationship between Colour Theory and Iconography (Goethe and Turner. The Labyrinth of Word and Light)*, in Y. ZU DOHNA - R. PINERO MORALES, in *ARS (Journal of the Institute of Art History of Slovak Academy of Sciences)* 44, vol. 2 (2011) 82-111.

⁷⁹ E. Salmann nella introduzione ad A. DE SANTIS, *Metamorfosi dello sguardo: il vedere fra mistica, filosofia ed arte*, Studia Anselmiana, 119, Philosophica 1, Roma 1996.

III. Uno spazio contemporaneo gesuita?

Il problema è se oggi si possa pensare ad uno stile unico dei gesuiti. Nel Barocco parliamo di uno stile dei gesuiti, anche se, come è stato dimostrato, abbiamo diverse formulazioni estetiche per diverse funzioni religiose.

1. *Gli eventi nella Chiesa del Gesù*

La chiesa diventa il luogo dell'incontro rinnovando le idee del barocco come: la macchina barocca e il teatro.

a. La macchina barocca di Pozzo – lo spazio visivo (→🌐)

Alle 17,30 in punto la “macchina barocca” (restaurata di recente, assieme alla tela del Pozzo raffigurante Cristo che consegna a Ignazio il “vessillo” della missione che è chiamato a compiere) si è messa automaticamente in funzione: per 15 minuti noi spettatori siamo stati inondati da un tripudio di suoni celestiali, canti gregoriani e soprattutto da “esercizi spirituali” di ignaziana memoria; poi, mentre la citata enorme pala dell'altare (alta circa 5m) cominciava lentamente a calare (foto a sinistra), si è aggiunta una sinfonia di luci che ha illuminato, glorificandola, l'emergente statua di S. Ignazio. Una novità ulteriore in questo senso è la macchina barocca (Fig. 10), in cui il processo della percezione e la sorpresa della rivelazione sono al centro di un percorso in cui i vizi, che rappresentano un aspetto importante, sono ridotti a un significato minore, perché, nel percorso contemporaneo estetico della luce e del suono, sono nascosti e solo alla fine, quando s'illumina tutto il monumento, diventano visibili. Il punto essenziale non è più la raffigurazione del male contro il bene, ma è l'estetica spirituale che porta a una soggettivazione dello sguardo, che va oltre l'estetica della bellezza. Ciò significa che la nuova estetica si rivolge direttamente al singolo osservatore e al suo modo di percepire. Non è la partecipazione alla sofferenza delle persone raffigurate (come nella tradizione francescana), e non è una sorta di meditazione del colore o della materia per entrare in un'altra sfera (come nel caso dei Domenicani), è invece la guida dello sguardo, la manipolazione dell'immaginazione attraverso un movimento sia dell'opera d'arte, sia dell'osservatore.



Fig. 10: Andrea Pozzo, *Macchina Barocca*, Roma, Chiesa di Sant'Ignazio di Loyola

b. Il Cardinale Ravasi e lo spazio delle parole

Appena promosso responsabile della Cultura del Vaticano, Monsignor Gianfranco Ravasi ha proposto di istituire [...] un padiglione della Santa Sede alla Biennale d'arte di Venezia del 2009. “Il confronto con l'arte contemporanea non è nemmeno iniziato”, dice Ravasi. “Sogno che la Santa Sede possa trovare a Venezia un luogo per iniziare il dialogo con l'arte contemporanea dinanzi a un pubblico internazionale. L'esposizione vaticana alla Biennale di Venezia potrebbe avere un carattere modello nel mondo catto-

lico. Con questa proposta la questione del rapporto fra la Chiesa e l'arte contemporanea diventa di nuovo attuale"⁸⁰.

Questo sogno è diventato realtà nel 2013, e il Cardinale Ravasi, portatore del *Cortile dei Gentili*, iniziato da Joseph Ratzinger, e responsabile per la Biennale a Venezia, sta cercando di instaurare un vero dialogo culturale. La sua ampia visione dell'arte, che include la letteratura, la pittura, la scultura, ma anche la Bibbia che diventa sotto il suo sguardo una poesia divina, facilita questa ricerca. La sua capacità d'intrecciare il mondo della Chiesa e il mondo profano è forse senza precedenti, e i suoi discorsi per i diversi eventi aprono una visione che unisce la teologia con la fede e la cultura. Il *Cortile dei Gentili* è l'incarnazione di questa visione⁸¹. Siamo, dunque, dinanzi a un discorso filosofico, teologico e artistico, ma che diventa umano, che parla a tutti, pur senza perdere lo spirito giusto per l'ambiente in cui si svolge.

Camus è un tema essenziale nella discussione sull'ateismo e la fede. È stato un argomento trattato anche nel centro diocesano "Le Mistral", dando vita a un altro confronto tra fede e laicità, religione e umanesimo, attraverso un inedito incontro tra due pensatori francesi coetanei, Camus e Ricoeur. Due autori con cammini diversi, ma capaci entrambi di sviluppare un pensiero in grado di dare fondamento a una resistenza razionale contro l'arrembante nichilismo. Il cardinale Ravasi ha riscontrato scintille di trascendenza nell'opera, apparentemente disperata, di Camus⁸². Mario Calabresi, su "La peste", il capolavoro di Albert Camus, ha scritto: "La sua ricerca infatti non cessa di alimentare solo il pensiero del laico ma anche quello dell'uomo di fede, nella misura in cui entrambi questi uomini condividono le stesse interrogazioni sul senso e sulle ragioni dell'esistenza". In queste parole si rispecchia un nuovo approccio verso l'esperienza di Dio⁸³.

La lettura teatrale de *"I Giusti"* di Camus nella Chiesa del Gesù il 15 febbraio 2013, unita all'interpretazione del Cardinal Ravasi, è stata un evento in grado di manifestare proprio questa capacità evangelica: essere universale e specifico allo stesso tempo. La presentazione ha mostrato indirettamente lo spirito ignaziano.

Ne *"I Giusti"* di Camus vediamo quattro persone in cinque raggi di luce (Fig. 11), mentre leggono con forti emozioni un testo che racconta una storia. Sono raggi di luce davanti all'altare con persone che parlano in un ambiente non definito, in uno spazio che non è quello di cui parlano. Durante la rappresentazione si ode un solo rumore per evocare il luogo del racconto. Un senso poetico, un'icona narrativa, lentamente attira il pubblico con gesti che lasciano immaginare un evento, una storia. Entriamo in questo spazio senza vederlo, ma si muove davanti a noi nei gesti lenti degli attori. Una rappresentazione che s'integra profondamente nella tradizione visiva ed estetica di Ignazio, basata sul concetto dei quadri parlanti, icone di narrazione e di coinvolgimento emoti-

⁸⁰ Y. ZU DOHNA, "Die Religionskritik in der Kreuzigung Picassos. Überlegungen anlässlich einer Johannes Paul II. Gewidmeten Ausstellung aus dem Jahre 2003", in *Gregorianum*, 91 (2010), 154-175.

⁸¹ DVD video "Il Cammino del Cortile dei Gentili" (aleteia).

⁸² Testo proveniente dalla pagina del sito Radio Vaticana http://it.radiovaticana.va/news/2013/06/08/a_marsiglia_la_conclusione_del_cortile_dei_gentili_il_card/it1-699551

⁸³ La Stampa.it, "Lettere al Direttore" 28.09.2013.

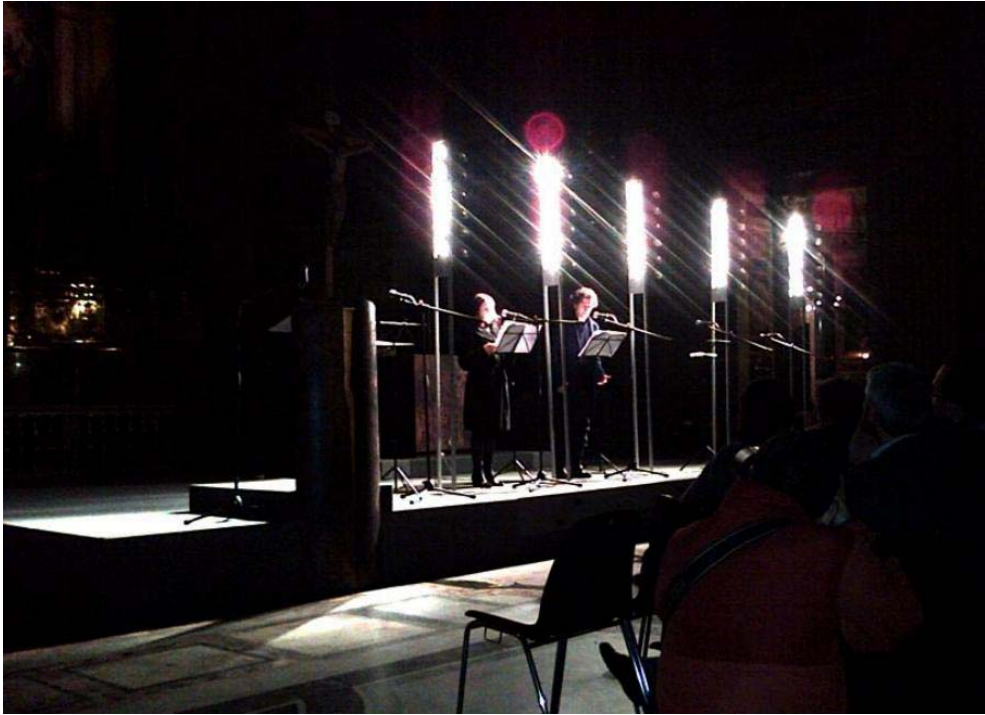


Fig. 11: Foto: Cardinale Ravasi, 2009, nella Chiesa del Gesù, Roma

vo, evocazioni del momento eterno di una presenza ineffabile. La storia non si articola, e la dinamica è avvertita dai gesti esagerati degli attori, dall'incrocio delle voci. Ciò fa entrare l'ascoltatore in un processo d'identificazione che provoca riso e tristezza e produce guarigione.

2. I Centri culturali dei gesuiti e il tema della guarigione nell'arte

Oggi, famosi centri dei gesuiti mostrano non solo una varietà delle visioni artistiche, ma anche come si distinguono, o ancor meglio si contrastano le varie filosofie dell'arte. Però il filo conduttore che unisce tutti, e non può più sorprenderci, è lo spazio della guarigione, spazi della auto-riflessione.

a. P. Dall'Asta SJ e la Galleria come spazio evangelico (→🌐)

Andrea Dall'Asta, direttore della Galleria San Fedele di Milano, ha scritto: "L'arte sacra deve rinnovare dall'interno il proprio linguaggio perché l'immagine possa farsi espressione autentica di una dimensione di fede che s'incarna in una cultura. La ricerca spirituale deve farsi uno con la dimensione estetica. Si è anche parlato di dialogo teologico"⁸⁴. Egli non vede l'arte come un messo dell'insegnamento, ma come una *relazione*,

⁸⁴ A. DALL'ASTA, "Tra rifiuto e attesa: la ricerca di Dio nell'arte contemporanea", in A. GUARNIERI - M. TIBALDI (edd.), *Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo*, Pardes, Bologna 2006, 55-78.

una contemplazione del momento presente. Crede in un'arte che crea una relazione tra l'uomo e Dio.

Questo tipo di arte trasmette una potenza emotiva, intesa come quella componente affettiva proposta da Sant'Ignazio che permette all'immagine di superare il suo carattere funzionale e strumentale: anche per Ignazio l'immagine è un luogo di contemplazione, un dialogo intimo con le figure sia della Bibbia, sia rappresentate nelle opere. Così Dio si rivela e si avvicina al nostro essere, per aiutarci. Dall'Asta riconosce l'opera d'arte sacra come luogo di epifania, un luogo che è capace di trasformare l'uomo.

Il punto centrale dell'arte di Dall'Asta riguarda il fatto che "il desiderio del fedele trasforma l'immagine in presenza, *in intima teofania*". Come salvaguardare questa *teofania*, che è relativa appunto a quella determinata *assenza*? In questo senso il rapporto fra l'icona orientale e l'immagine dell'arte occidentale diventa di nuovo centrale: l'"originale", che con la sua presenza reale esercitava un potere sui fedeli, perde il suo significato religioso e al suo posto subentra l'"originale" in senso artistico, che riproduce in modo autentico l'idea dell'artista". La via di Rupnik ci appare, da questo punto di vista, interessante.

b. P. Rupnik SJ: lo spazio del simbolo

L'Atelier Aletti, guidato da P. Marko Ivan Rupnik, è un centro per il dialogo tra l'ecumenismo, l'evangelizzazione e i lavori degli artisti cristiani. Le Icone moderne di Rupnik (Fig. 12) potrebbero essere viste anche nel contesto della pre-evangelizzazione⁸⁵. L'arte dell'Icona moderna deve essere intesa come una via tra lo stupore, l'espe-



Fig. 12: Marko Ivan Rupnik, *Mosaico*, 1996-1999, Cappella Redemptoris Mater, Roma, Vaticano

⁸⁵ M.P. GALLAGHER, *Una freschezza che sorprende: Il Vangelo nella cultura di oggi*, Bologna 2010, 45.

rienza e l'immaginazione. L'uomo deve essere toccato dalla freschezza di Dio, preso dalla parola di Dio. L'arte per questo scopo è il simbolo, che può essere interpretato a diversi livelli. Il simbolo cresce con il soggetto conoscente, è inclusivo, e così potrebbe essere considerato come espressione di una via di conoscenza integrale. Quest'arte non è considerata come *Biblia pauperum*, volta ad insegnare le dottrine cristiane, ma l'osservatore può entrare nei misteri di Dio attraverso il simbolo⁸⁶.

c. P. Holter SJ alla Kunst-Station di Colonia: lo spazio spirituale

Da 26 anni la Kunst-Station St. Peter Koeln a Colonia invita gli artisti a produrre opere d'arte contemporanea in un contesto sacro e spirituale, all'interno della chiesa di St. Peter a Colonia. Il gesuita P. Mennekes, che ha guidato la Kunst-Station St. Peter a Colonia, grande ammiratore degli artisti contemporanei, ha iniziato un nuovo programma con il solo uso dell'arte e della musica contemporanea. Il nuovo direttore, il gesuita P. Holter, punta a "riformulare" la visione della Kunst-Station St. Peter di Colonia trovando una soluzione alla tensione tra lo spazio sacro (il luogo per le messe e la casa di Dio) e la Kunst-Station come centro dell'arte contemporanea, cercando un compromesso nella fusione tra arte, fede, religione, chiesa. P. Holter permette agli artisti di portare le loro opere ed appenderle nella chiesa, in modo tale da creare un arricchimento reciproco tra spazio religioso ed arte. Questo è uno sviluppo affascinante per l'arte, perché le opere in uno spazio sacro assumono un valore ed un significato spirituale che non hanno in un comune museo. Inoltre, l'arte crea un contrasto con lo spazio sacro, producendo una tensione emotiva nei fedeli, tanto più che le opere esposte, pitture e sculture, non devono avere temi religiosi. L'intenzione di Holter è permettere agli artisti che vogliono esporre nella chiesa di cercare un senso di spiritualità profonda, anche se non sono cristiani o addirittura non religiosi.

Queste le parole di Padre Holter: "La mia visione é, ma forse é un sogno, che arte e musica possano aiutare l'osservatore e l'ascoltatore, a far sì che il loro ego incontri la fonte della loro anima, del loro essere, e che attraverso questa relazione possano toccare il proprio sé, diventare veramente se stessi. Non so se questo è chiedere troppo, se sia possibile chiedere all'arte di esaudire questo desiderio. So solo che ogni tanto funziona"⁸⁷.

In particolare, l'opera di Cerith Wyn Evans "*later on they are in a garden*", esposta quest'anno, non produce solo un'atmosfera spirituale, bensì sembra capace di creare una visione ignaziana, anzi, nella sua concezione pare che si rifletta una mentalità igna-

⁸⁶ T. SPIDLIK, "La teologia simbolica come giustificazione dell'arte", in T. SPIDLIK - M.I. RUPNIK, *Una conoscenza integrale. La vita del simbolo*, 93-95; M. RUPNIK, *L'arte della vita*, Roma 2011. Gli scritti degli artisti: M. RUPNIK S.J. - T. VERDON, *Cristianesimo e bellezza. Tra Oriente e Occidente*, a cura di Natalino Valentini, Saggistica Paoline; G. MORANDI, *Bellezza. Luogo teologico di evangelizzazione*, Milano 2009.

⁸⁷ La risposta di P. Holter SJ alla mia domanda sulla nuova visione della Kunst Station St. Peter Köln nel contesto della mia conferenza su "*Ignatius von Loyola – die Jesuiten – Die Kunst Praeferenzen in der Vergangenheit – Aufgaben in der Gegenwart*" del 14 luglio 2013 alla Kunst-Station St. Peter Köln.

ziana (Fig. 13). Nell'opera abbiamo un'allusione al film di fantascienza *La Jetée* dell'anno 1962 di Chris Marker, anche se il riferimento non è diretto.

Al centro dell'opera d'arte sta la relazione tra testo e percezione. I testi volano nello spazio come pensieri, allo stesso tempo sono trasparenti e si rivelano come materia. Le parole tagliano lo spazio, tagliano il mondo quotidiano e penetrano in un modo non familiare nella nostra coscienza. In questa maniera non dobbiamo solo leggere il testo, ma anche percepire la monumentalità, avvertirlo quasi fisicamente, e allo stesso tempo ascoltarlo, soprattutto quando siamo toccati dalla voce del prete durante la liturgia. Le allusioni bibliche sono crudeli ed eleganti allo stesso tempo. Sono presenti su diversi livelli di percezione. È Ignazio che menziona i 5 sensi durante la lettura della Bibbia e che spiega per ogni singolo passo degli esercizi come si deve ascoltare, vedere, sentire, gustare e toccare la scena⁸⁸.



Fig. 13: Cerith Wyn Evans, *Later on they are in a garden*, 2013, Colonia, Kunst Station St. Peter

⁸⁸ Ignazio "Dies mein Um- und Hineingeborenwerden ist mein Sehen und so ist mein *Rückbesinnen in mich selbst, einigen Nutzen zu ziehen* (nr. 114) das Wieder- und Rück (re-fletir) von Wiedergeburt: Sehen als Wiedergeburt." (Proviz. III, Zweiter Tag, Geburt) Ignazio: "So also alles Sehen "verlieren" in das Eine Sehen Christi mit dem Auge Christi, dass das arm und elend und schandbar "nicht zu sehende" Nichts und Umsonst in der Absolutheit seiner Leere gerade als Leuchten erspuert werde der reich und selig und glorreich "unsichtbaren" Fuelle des Absoluten." (Proviz. 14. Tag Anwendung der Sinne); E. PRZYWARA SJ (1889-1972), *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien*, Freiburg i.B. 1938, vol. I, *Anima Christi, Annotationen, Fundament, erste Woche*, vol. II: *Zweite Woche*, vol. III: *Dritte Woche, vierte Woche, Liebe, Nachwort: Gott in allen Dingen. Der geistliche Weg der Exerzitien*, Köln 2002; ID., *Majestas divina: ignatianische Frömmigkeit*, Augsburg 1925.

L'arte di Cerith provoca in noi una sensazione di “diverso” nel guardare, nel riconoscere nuove relazioni che coinvolgono i nostri sensi sviluppandoli, con la persona completamente assorta nell'osservazione. In questo modo l'artista non penetra solo nel mondo della nostra immaginazione, ma anche nel nostro subconscio.

Quest'arte apre il processo classico della percezione. E ciò suscita nell'osservatore non una sorta di “guarigione”, ma una nuova specie di *be “greifen”* (toccare con la coscienza). Dal punto di vista estetico riconosciamo il parallelo con l'arte intorno a Sant'Ignazio, capace, come la rappresentazione teatrale di Camus nella chiesa del Gesù, di evangelizzare. Non solo colpire il nostro sguardo, ma anche insegnare a “leggere” visualmente, ed entrare proprio nello spazio delle parole poetiche, come fossero spazi veri di materia. Ciò pone l'osservatore a confronto con il suo mondo poetico interiore e lo porta ad attivare tutti i sensi, per penetrare sempre di più negli spazi dell'immaginazione, nello spazio delle parole che è dentro di noi, in un tipico processo contemplativo ignaziano.

3. Una nuova proposta per oggi: il video

Il punto centrale dell'affresco di Pozzo è il ruolo dell'osservatore nella creazione dell'opera d'arte, e così anche il prolungamento della realtà in un altro *medium*. Ciò è molto simile alla “video arte”, che ha cambiato la nostra percezione dell'opera d'arte e dello spazio (Fig. 14). L'opera d'arte crea uno spazio e manipola il nostro ruolo in questo spazio. In quest'arte si uniscono diversi concetti propri di Sant'Ignazio in un modo visivo innovativo.



Fig. 14: Bill Viola, scene dal video *Emergence*, 2002, Los Angeles, J. Paul Getty Museum

È sorprendente come alcune delle intuizioni principali degli artisti barocchi, ed in special modo di Pozzo, trovino un'eco importante in un nuovo genere artistico dei nostri giorni, la Video Arte (Fig. 15). Pozzo, che ha inventato la macchina barocca e la nuova costruzione architettonica finta, ha introdotto un nuovo modo di sentire e guardare, che ci mostra come sia necessario muovere se stessi per essere in grado di prendere decisioni responsabili nella propria vita e poter arrivare all'esperienza di vita (nel senso di un movimento nello spazio o di un movimento sensuale emotivo). Sembra che la coscienza del peccato non possa essere acquisita con altri mezzi, ma solo se l'anima si mette in moto ed è pronta a camminare attraverso il trauma del peccato con i sensi del corpo. È l'unico modo per crescere. In questo senso, la "guarigione" è il passaggio mediante una catena di azioni nell'esperienza di sé.

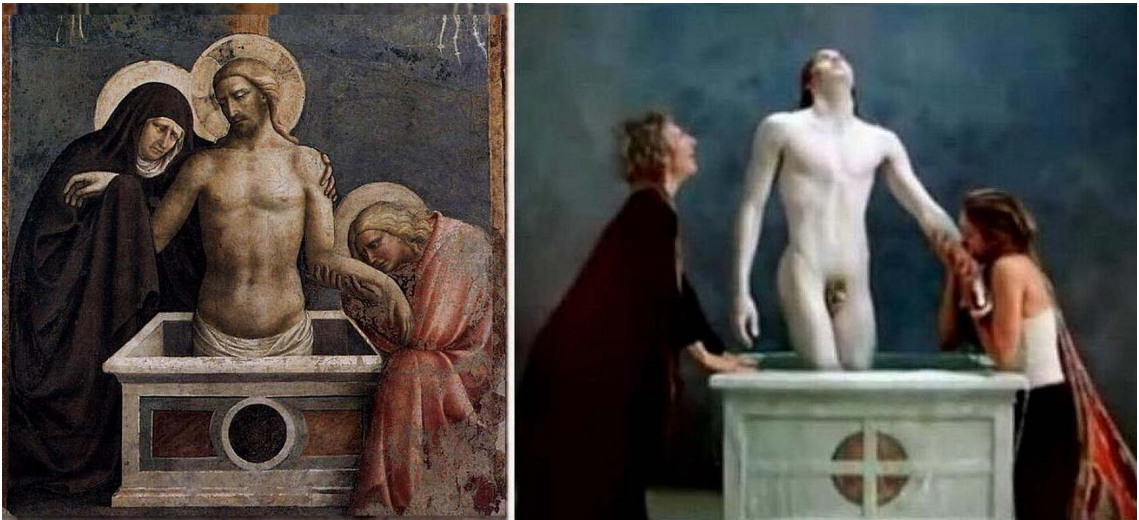


Fig. 15: Masolino, *Pietà*, 1424, Museo della Collegiata, Empoli, e Bill Viola, Video *Emergence*, 2002

a. Video Arte

Questo concetto riappare anche nella video arte, che è stata scelta come *genere* per il Padiglione della Santa Sede alla Biennale d'Arte contemporanea di Venezia⁸⁹, rappresentata da Paolo Rosa, presente con il gruppo Studio Azzurro⁹⁰. Un video inserito nello spazio sacrale è l'installazione di Bill Viola *The Messenger* ("Il messaggero") (Fig. 16) nella cattedrale di Durham 1996 (Fig. 17), su invito del canonico Bill Hall della Chaplaincy to the Arts and Recreation in North East England, cioè l'ufficio del cappellano addetto ad arte e svago per l'Inghilterra nordorientale, nel quadro delle celebrazioni dell'anno britannico delle arti visive.

⁸⁹ F. MENNEKES SJ, "La 55° Biennale di Venezia (2013). Il sapere nella parola e nell'immagine", in *La Civiltà Cattolica* 2013 IV, 25-40 (5 ottobre 2013). V. FANTUZZI SJ, "Una visita al padiglione della Santa Sede alla Biennale di Venezia", in *La Civiltà Cattolica* 2013 IV, 183-189 (10 ottobre 2013).

⁹⁰ <http://www.undo.net/it/my/55biennaleveneziah/221/556>

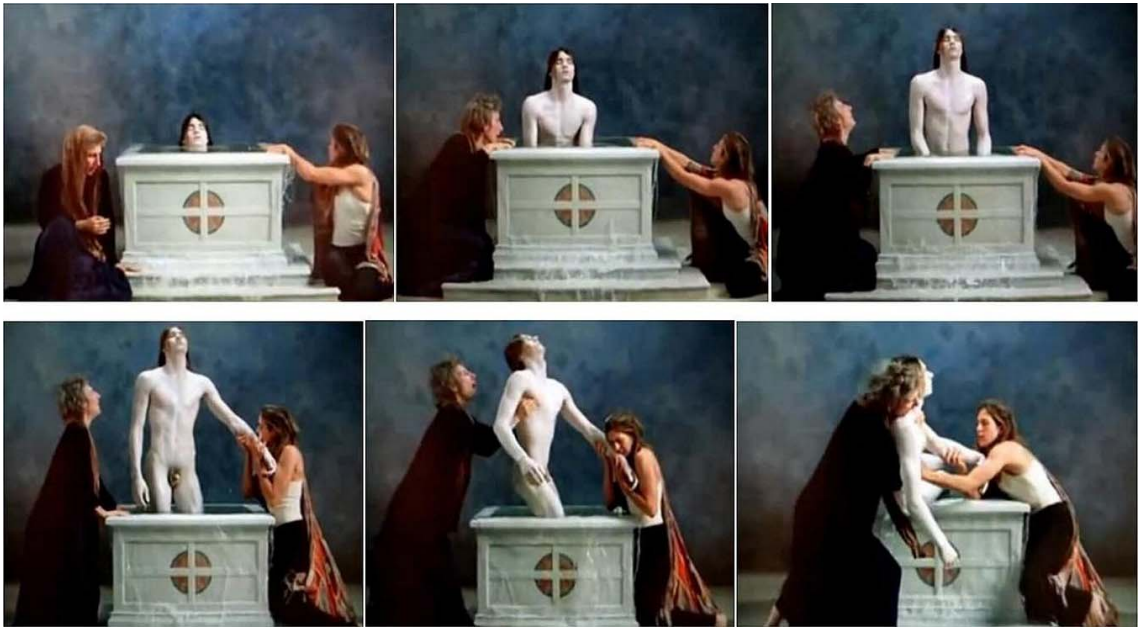


Fig. 16: Bill Viola, *Il messaggero*, Video del 1996

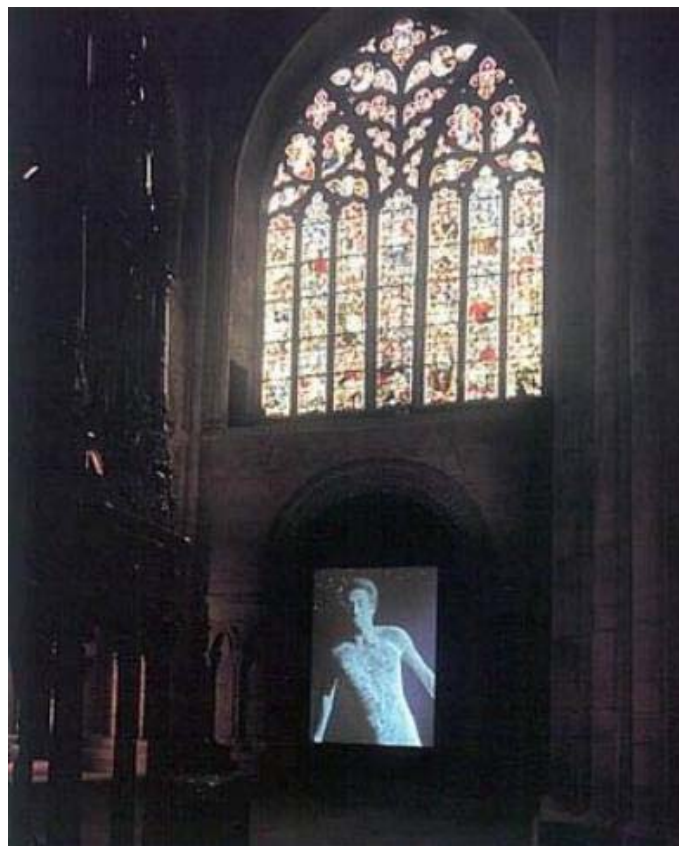


Fig. 17: Bill Viola, *Il messaggero*, Video nella cattedrale di Durham

In che senso la video arte è in relazione con lo spirito ignaziano⁹¹?

All'interno dell'approccio ignaziano si può senz'altro collocare "Emergence" di Bill Viola, nel quale si possono trovare molti aspetti in comune con l'arte di Andrea Pozzo (→🌐 - Fig. 18).



Fig. 18: Bill Viola, scene dal video *Emergence*, 2002, Los Angeles, J. Paul Getty Museum

b. Il linguaggio

Tutti gli artisti che hanno lavorato per i gesuiti, infatti, sembrano avere le stesse caratteristiche⁹²: la riduzione delle figure in forma di segni, la semplificazione della scena e dello sfondo della raffigurazione per esaltare la lettura dell'opera d'arte. In tutti abbiamo un appello emotivo, che si esprime in un gesto o una mimica estrema, esagerata, come nel video, che ricorda la ricerca pittorica dell'effetto naturale della luce, per mostrare la verità spirituale. Con l'uso della luce e del colore si uniscono la funzione didattica e quella religiosa dell'immagine, secondo il rinascimentale *cangiantismo*, che lavora con diverse palette di colori. Cristo è colorato in bianco, per sottolineare la sua artificialità, la sua apparenza come scultura, e allo stesso tempo renderlo molto sensuale. La scena diviene, da un lato, più schematica, creando un enorme spazio per la fantasia e per il senso d'identificazione di chi guarda, a cui viene chiesto di porre se stesso nella scena; dall'altro, si esagerano i gesti.

⁹¹ Discusso nella conferenza alla Facoltà di Filosofia della Università di Salamanca nel *Cursus internacional de Estética y Teoría de las Artes* sul tema: "La narrazione nell'opera di Bill Viola" (20-22 marzo 2013) (in stampa).

⁹² G.A. BAILEY "Le Style Jésuite n'existe pas: Jesuits Corporate Culture and Visual Arts" in J.W. O'MALLEY (a cura di) *The Jesuits Cultures, Sciences, and the arts, 1540-1773*, Toronto Buffalo 1999; G.A. BAILEY, *Between Renaissance and Baroque: Jesuit Art in Rome 1565-1610*, Toronto 2003, 262-265.

c. Movimento

L'aspetto cruciale comune a Pozzo e agli altri esempi sta nel nuovo modo di registrare ogni secondo in maniera così dettagliata che con l'occhio non è percepibile. Bill Viola ha una tecnica particolare. Questa registrazione crea un *continuum* del tempo, che porta nell'osservatore un momento della coscienza, che non ha niente a che fare con quello della vita quotidiana (esattamente quello che voleva Pozzo). L'arte diventa una formazione di emozioni, capaci di espandere ed aprire la coscienza.

Si avverte che per Bill Viola l'arte ha una funzione di guarigione. Ciò che vediamo fa parte della nostra vita. In un'intervista con Belting, Viola parla della sua esperienza intima della sofferenza e della perdita. I mistici hanno insegnato che le immagini della vita quotidiana non sono che apparizioni. È solo superficie e non realtà. Lo sguardo non basta, è limitato, i sensi portano informazioni sbagliate. L'arte insegna a guardare oltre. Viola s'incanta sul profondo mistero della creazione stessa, un *poiboz* (letteralmente una "fabbricazione") sospetto di quel potere coercitivo che si annida nella tradizione della mimesi e della rappresentazione⁹³. In compagnia di filosofi come Michel Foucault e Jacques Derrida, Viola osserva che "oggi la nostra comunicazione dipende spessissimo dalla rappresentazione o dalla dimostrazione, invece che dall'energia per creare l'universo". Tale energia emerge nella sua arte, con modalità quasi liturgiche, come immagine visiva, come suono e movimento, e in diverse esperienze dei passaggi del tempo. La video tecnologia gli consente di affrontare movimenti sacramentali nell'attraversare lo spazio e il tempo, momenti d'eternità che lasciano senza fiato, in cui il nostro essere viene al tempo stesso rallentato e velocizzato. Proprio in questo si riconosce il linguaggio di Pozzo, che con mezzi tecnici ha manipolato il continuum del tempo, come ho spiegato prima⁹⁴.

⁹³ BILL VIOLA, *Visioni interiori*, Catalogo, a cura di K. PEROV, Roma, Palazzo delle esposizioni, 21 ottobre 2008 - 6 gennaio 2009; C. TOWNSEND (a cura di) *L'arte di Bill Viola*, Mondadori, Milano 2005; BILL VIOLA, *Vedere con la mente e con il cuore*, a cura di V. VALENTINI, Roma 1993; BILL VIOLA, *Reasons for Knocking at an Empty House. Writings 1973-1994*, a cura di J.-C. AMMANN, Londra 1995; S. BICKEL, *Bill Viola-Die Transformation der Bilder. Die Mystik in den Videoarbeiten von Bill Viola*, Hamburg 2001; F. MENNEKES SJ, "Corpi di Luce. Una conversazione con Bill Viola", in *La Civiltà Cattolica* (2012) II, 339-352 (19 Maggio 2012).

⁹⁴ In questo contesto sarebbe interessante la relazione tra mass media, tv e mondo digitale e la teologia, già approfondita da diversi autori, soprattutto dal gesuita Antonio Spadaro SJ. A. SPADARO, "La lettura come immersione interattiva. Tra 'Esercizi Spirituali' e 'Realtà Virtuale'", in *La Civiltà Cattolica* (2004) II, 37-49 (3 aprile 2004).

Conclusione

La ricerca della Chiesa dei metodi e degli spazi della guarigione, con la relativa enfasi sui mali del corpo e dell'anima, si esplicita in modo forte nell'azione dei gesuiti, che a partire dal Barocco hanno creato spazi di guarigione per diversi gruppi sociali: malati, novizi, popolo e sacerdoti, con grande attenzione ai messaggi estetici che potevano motivare alla guarigione stessa. Nell'arte contemporanea vediamo non solo una divisione degli spazi, ma anche differenti approcci, a diversi livelli, della fede: Icona, Museo, Teatro, capaci di suscitare diverse esperienze estetiche. La creazione di tutti questi spazi ed elementi si riallaccia al lavoro di Sant'Ignazio, e alla sua enfasi sull'importanza dei sensi nella percezione del sublime, che già nel Barocco porta ad un'estetica antropologica, e ad un messaggio chiaro: la fede può creare gli spazi, ma è il fedele che deve muoversi in essi e attraverso i sensi acquisire nuove visioni che gli permettano di guarire dal male. Questo messaggio così importante ha ancora oggi una capacità d'insegnamento, e influenza in profondità l'evangelizzazione estetica dei nostri giorni.

Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*

Hay creyentes que dan la impresión de que lo espiritual y divino se halla solamente en algún otro lugar que no es nuestro mundo, nuestra realidad tangible, física, corporal, de manera que para encontrar a Dios parece que sería necesario dejar de ser seres corpóreos para convertirse en “seres espirituales”. Éste no es el caso de san Ignacio de Loyola.

La misma definición de *ejercicios espirituales* se explica haciendo referencia al cuerpo. «Porque así como el pasear, caminar y correr son ejercicios corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman ejercicios espirituales» (EE 1)¹.

Ya san Pablo comparó la vida del cristiano a las competiciones atléticas (1Cor 9,24-27). No se trata, pues, de una simple metáfora, sino que además se indica que la espiritualidad se realiza en la acción: orar es *hacer ejercicio*, un entrenarse en el espíritu del seguimiento de Cristo, o sea, ejercicios espirituales hechos con un cierto método, en vista de un progreso, de un fin, de una meta: liberarse de las afecciones desordenadas y a continuación buscar la voluntad de Dios en la propia vida, o sea, la vocación personal.

Por otra parte, el autor de los Ejercicios vivió una intensa experiencia corporal, que le venía de su formación cortesano-caballeresca, aunque no fue soldado de profesión, conocía el uso de las armas, montar caballo, los torneos, etc. Todo ello supone un ejercicio corporal continuado, que se vio favorecido por la estética del humanismo renacentista, en el que la belleza corporal se exalta sobremanera, por ejemplo, la obra artística de Miguel Ángel, coetáneo de Ignacio.

Con la herida sufrida en la defensa de Pamplona (mayo 1521) y el cambio de vida que le produjo la conversión, la preocupación vanidosa por el cuerpo, se transforma, sobre todo durante el tiempo de Manresa (marzo 1522 - febrero 1523) en una serie de penitencias corporales exageradas, privaciones en la comida, en el modo de vestir, etc (cf Au 19,26), que hicieron que su cuerpo, antes fuerte y vigoroso, se debilitara y empezara a sufrir dolores y enfermedades. Pero pronto se dio cuenta de que tal hostilidad corporal no era el verdadero camino para el seguimiento de Cristo (Au 26). De este modo Ignacio comienza un proceso de redescubrimiento del recto valor de lo corporal y material.

* ROGELIO GARCÍA MATEO, Profesor de espiritualidad y filosofía en la Pontificia Universidad Gregoriana; garcia@unigre.it

¹ Los textos ignacianos se citan según la edición de C. DALMASES - M. RUIZ JURADO, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, con las abreviaturas: EE = Ejercicios espirituales, Au = Autobiografía, Const = Constituciones de la Compañía de Jesús.

«Y perseverando en la abstinencia de no comer carne y estando firme en ella, que por ningún modo pensaba mudarse, un día a la mañana, cuando fue levantado, se le presentó delante carne para comer, como que la viese con los ojos corporales, sin haber precedido ningún deseo de ella; y le vino también juntamente un grande asenso de la voluntad para que de allí adelante la comiese» (Au 27).

Cuerpo, alma, espíritu

La breve descripción, que hemos hecho, de su evolución en el modo de tratar su cuerpo, indica además que en Ignacio se ha producido un cambio esencial en la forma de entender la relación cuerpo-alma. El cambio de vida, según los paradigmas que él había leído en la vida de los Santos, le indujo a una valoración negativa de lo corporal, exagerando el ascetismo monacal. Pensó entrar en la Cartuja, «sin decir quién era para que en menos le tuviesen, y allí nunca comer sino hierbas. Mas, cuando otra vez tornaba a pensar en las penitencias que andando por el mundo deseaba hacer, resfriábasele el deseo de la Cartuja, temiendo que no pudiese ejercitar el odio que contra sí tenía concebido» (Au 12).

La percepción que Ignacio tiene, en estos momentos, de la vida religiosa delata una clara hostilidad maniquea a todo lo corporal. El cuerpo es un obstáculo que mantiene al alma en el lugar de lo material y del pecado, impidiéndole una vida santa. Como si el cuerpo fuese una estructura exterior al “yo” real del hombre o se redujera a lo simplemente biológico-animal. La superación de este ascetismo inhumano lo condujo a una experiencia de gran profundidad mística, sin la cual el principiante Iñigo, no hubiese llegado a ser San Ignacio de Loyola. Se trata de la iluminación tenida al final de su tiempo en Manresa, junto al río Cardoner: «Y estando allí sentado, se le empezaron a abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales como de cosas de fe y de letras; y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas» (Au 30)².

La transformación que la gracia mística ejerce en él, no niega, pues, lo corporal – el intelecto de Ignacio, en este caso – sino que lo lleva a un plano distinto, según el conocido axioma de que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la supone y perfecciona. Dentro de esta relación complementaria de perfección, la cualificación mística de la espiritualidad ignaciana no conduce a despreciar nada que pertenezca a la realidad humana, natural, corporal, etc, sino a considerarlo desde una nueva perspectiva: “le parecían nuevas todas las cosas”.

En el vocabulario ignaciano predomina mucho más la palabra “ánima” (“alma”) que “cuerpo”. Basta dar una ojeada a los Ejercicios, para comprobar los numerosos pasajes en los que se usa “ánima”³, pero no en contraposición dualista a cuerpo. “Anima” o

² R. GARCÍA MATEO, *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y su mundo cultural*, Mensajero, Bilbao 2000, 94-105.

³ Por ejemplo, EE 1, 2, 6, 23, 70, 180, 333, etc.

“alma” es el término que se utiliza en tiempos de Ignacio para designar al sujeto humano, sobre todo en sentido espiritual, el orante o el creyente; así, por ejemplo, se dice en los Ejercicios que «el mismo Criador y Señor se comunique a la su ánima devota, abrazándola en su amor y alabanza y disponiéndola por la vía que mejor podrá servirle adelante» (EE 15). Resulta evidente que no se trata de una comunicación dirigida sólo al alma, separada del cuerpo, sino a la totalidad del ser humano, alma y cuerpo. El alma, por ser la parte más noble del hombre, lo representa mejor; en efecto, ella es el elemento vital y formal del compuesto humano; así al meditar las consecuencias del pecado original, se dice: «considerar mi ánima ser encarcelada en este cuerpo corruptible y todo el compósito en este valle, como desterrado, entre brutos animales, digo todo el compósito de ánima y cuerpo» (EE 47).

El cuerpo está, pues, enmarcado dentro de la totalidad de la persona como algo substancial ya que ella se compone precisamente de alma y cuerpo que, aunque son entidades distintas, constituyen una unidad complementaria psico-somática. Con ello Ignacio no hace sino referir la concepción cristiana del hombre, que parte del relato del Génesis. El cuerpo, aunque de barro, ha sido formado por Dios (*Gen* 2,7): sirve al ser humano para expresarse y actuar en el mundo construyendo su vida y su historia según un plan que él mismo libre y responsablemente pone en ejecución.

Sin embargo, a causa de la caída original, el hombre se halla como “desterrado”, ha perdido parte de aquella armonía, que tuvo en el paraíso de la comunión con Dios, de modo que en el ser humano ha surgido un desajuste, hallándose como dividido entre los deseos de la “carne y los del espíritu” (*Gál* 5,16-26), pero con esto no se quiere decir que los deseos del cuerpo sean contrarios a los del alma, ello conduciría a un dualismo de tipo maniqueo, sino que la persona completa, alma y cuerpo, puede encerrarse en sí misma, en su egoísmo pecaminoso, en los límites de lo tangible, en las “obras de la carne: fornicación, impureza, libertinaje, enemistades, contiendas...”, resistiéndose a seguir valores y perspectivas del espíritu: “caridad, gozo, paz, paciencia, bondad...”⁴.

En la 1ª Semana de los Ejercicios (EE 46-51) se medita la creación y la caída de la primera pareja humana, y se recomienda pedir “vergüenza y confusión de mí mismo” (EE 48). Esta petición responde plenamente a la experiencia que el pasaje del Génesis quiere transmitir cuando narra que al comer de la fruta prohibida, Adán y Eva se dieron cuenta que estaban desnudos y, temerosos de Yahvé, se escondieron (*Gen* 3,7-10). Pero se trata de algo más profundo que de la vergüenza corporal, pues la desnudez no tiene sólo un significado literal, no se refiere sólo al cuerpo. En realidad, a través la desnudez corporal se manifiesta el hombre privado de su relación de amistad con Dios, y, por consiguiente, la imagen divina a la que fue creado se ha deformado.

Ciertamente, tal estado, “como desterrado entre brutos animales”, difiere profundamente del originario paraíso. En el estado de comunión con Dios, la desnudez no significaba carencia, sino que representaba la plena aceptación del cuerpo en toda su verdad,

⁴ Cf «Corporeidad»: *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, ed. P. Rosano - G. Ravasi - A. Girlanda, Madrid 1990, 335-351.

como obra de Dios. En este sentido el cuerpo humano era, mediante su masculinidad y feminidad, un límpido componente del amor humano. Con la caída original, sin embargo, se ha desfigurado, aunque no totalmente perdida, la imagen divina expresada en el cuerpo. Esto hace que la relación del hombre con su cuerpo y con el cuerpo de los demás se haga problemática, y tantas veces pecaminosa. La enemistad con Dios, que el pecado significa, lleva a la enemistad con los demás (Caín/Abel) y consigo mismo, a unas “afecciones desordenadas” (EE 1,21) entre espíritu y cuerpo, es decir, a una crisis de identidad, cuyos efectos alcanzan al ámbito somático en el sufrimiento, la enfermedad y la muerte. «Y cuánta corrupción vino al género humano» (EE 51).

La superación de esta realidad sólo es posible dando lugar a un comienzo nuevo, a una nueva humanidad; y para ello es necesario un nuevo Adán. Es lo que se desarrolla en los ejercicios de la 2ª Semana: contemplar «cómo las tres divinas personas miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y cómo, viendo que todos descendían al infierno, se determina en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano» (EE 102).

De este modo, con el “Verbo eterno encarnado” (EE 130) se cambia la situación de pecado en realidad de perdón y de gracia. En Jesucristo el hombre se encuentra con Dios no sólo a través de su palabra y mensaje, sino corporalmente, como persona humana con alma, cuerpo y divinidad (EE 218), que si en el momento de la pasión y muerte la “divinidad se esconde” (EE 196), para que la “kenosis” (*Filp* 2,6) de su sacrificio redentor en la cruz se lleve a término; en la resurrección, sin embargo, esa divinidad aparece con todos sus efectos, pero sin dejar la corporeidad, como muestran las apariciones del resucitado (EE 305, 306).

La resurrección de Cristo no consiste ni en la separación del cuerpo ni en la eliminación de la materia, sino en la transformación de un cuerpo de muerte en un cuerpo glorioso (*1Cor* 15) o pneumático, un cuerpo cualificado totalmente por los dones del Espíritu Santo, sentado a la diestra de Dios Padre (EE 312). Corporeidad de la resurrección significa pero también que el Cristo resucitado no se aísla en su vida gloriosa, olvidándose de la realidad terrestre, sino que sigue a través del Espíritu Santo unido a la humanidad de este mundo, particularmente a aquellos que oyen su llamada y lo siguen: «Quien quisiere venir conmigo ha de trabajar conmigo, porque, siguiéndome en la pena, también me siga en la gloria» (EE 95). Esta unión con Cristo se vive intensamente en los sacramentos, en particular en la eucaristía, que es signo de la presencia real de Cristo, de su cuerpo y de su sangre, pero también en toda forma de oración y de servicio al prójimo.

La espiritualidad cristiana no comporta ninguna separación de los diversos elementos que componen la persona humana, sino más bien una conversión que arranque al hombre del ámbito cerrado de su egoísmo (“carne”) y lo abra al horizonte de la acción del Espíritu de Cristo. A esto quiere servir Ignacio con los Ejercicios Espirituales, ayudando al creyente a discernir entre el bueno y el mal espíritu, que se reconocen, entre otros, por sus efectos psico-somáticos. Es propio «del mal espíritu morder, tristar y poner impedimentos inquietando con falsas razones, para que no pase adelante; y propio del buen espíritu dar ánimo y fuerzas, consolaciones, lágrimas, inspiraciones y quie-

tud, facilitando y quitando todos los impedimentos, para que en el bien obrar proceda adelante» (EE 315).

Vemos, pues, cómo el cuerpo está, bajo diversos aspectos, constantemente presente en el desarrollo de los ejercicios espirituales. No raramente, el ejercitante reacciona respecto a sus posturas físicas en la oración, y también siente en su cuerpo señales claras de sus mociones espirituales. Los ejercicios espirituales en sentido ignaciano incluyen claramente una especie de somatología de la experiencia religiosa.

El cuerpo en la oración

El sujeto espiritual, según lo ya dicho, está formado por una unidad psico-somática a la que concierne no solamente lo mental-cognoscitivo, sino también lo corporal-sensitivo. O sea, la vida cristiana no se reduce a un aprendizaje simplemente doctrinal o moral, sino que se traduce en capacidad de sentir lo divino, de sentir la fe en Cristo. El sentir religioso es, pues, según Ignacio, por ser espiritual, intensamente corporal. Así, la experiencia de la consolación, tan típicamente ignaciana, está descrita como un estado espiritual, emocional y corporal:

«Llamo consolación cuando en el alma se causa alguna moción interior, con la cual viene el alma a inflamarse en amor de su Criador y Señor, y conseqüenter, cuando ninguna cosa creada sobre la faz de la tierra puede amar en sí, sino en el Criador de todas ellas. Asimismo cuando lanza lágrimas motivadas a amor a su Señor, (...); finalmente llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestes y a la propia salud de su alma, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» (EE 316). Mientras que la desolación es todo lo contrario: turbación, oscuridad, tristeza, falta de esperanza, de amor, alejamiento de Dios (EE 317).

Tal manera de sentir la consolación o la desolación está, pues, claramente unida a las emociones sensitivas del creyente, como es el caso de las lágrimas, el más frecuente entre los fenómenos místicos ignacianos en su *Diario espiritual*. Las lágrimas se producen por compunción de los pecados, por compasión con Jesús sufriente, pero también por alegría con el Jesús resucitado o simplemente como lágrimas de devoción, con frecuencia ligadas a alguna moción. Por ejemplo el 11 de febrero de 1544 se dice en el *Diario*: «Andando y acordándome de lo pasado, una nueva moción interior a devoción y lagrimar»⁵.

El término “moción” se encuentra frecuentemente en el *Diario* y en los *Ejercicios*⁶. Durante los ejercicios el creyente reflexiona sobre determinadas sensaciones interiores, que en la tradición espiritual se llaman *logismoi*, es decir, inspiraciones, sugerencias, positivas o negativas, que Ignacio llama genéricamente “mociones”, y que están dentro

⁵ EE 4, 48, 56, 89, etc. Cf «Lágrimas»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*. Mensajero, Madrid 2007, 1101.

⁶ EE 6, 182, 227, etc. Cf «Moción»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Madrid 2007, 1265.

de las experiencias de consolación o de desolación, según que sean positivas o negativas. Las mociones y toda forma de oración se pueden favorecer externamente adoptando la postura corporal más apropiada:

«al entrar en la contemplación cuándo de rodillas, cuándo postrado en tierra, cuándo supino rostro arriba, cuándo sentado, cuándo en pié, andando siempre a buscar lo que quiero. En dos cosas advertiremos: la primera es que, si hallo lo que quiero de rodillas, no pasaré adelante, y si postrado, asimismo, etc.; la segunda, en el punto en el cual hallare lo que quiero, ahí me reposaré sin tener ansia de pasar adelante hasta que me satisfaga» (EE 76).

Aquí se constata una gran flexibilidad. No se prescribe postura determinada. Lo importante es que el cuerpo esté en armonía con el espíritu para entrar más fácilmente en oración y obtener el resultado deseado. Porque, como se dice en la segunda anotación, lo que harta y satisface no es «el mucho saber, más el sentir y gustar de las cosas internamente» (EE 2).

«Después de acabado el ejercicio, por espacio de un cuarto de hora, quier asentado, quier paseándome, miraré cómo me ha ido en la contemplación o meditación, y si mal, miraré la causa de donde procede, y así mirada, arrepentirme, para enmendarme adelante» (EE 77). Es decir, un reposo, una repetición tranquila y libremente hecha de la oración, en vista de conocer mejor sus impresiones y gracias.

No solo la postura corporal, sino también el ambiente en que el cuerpo se halla, influyen en la meditación. Si la materia a meditar lo requiere se podrá crear un ambiente de tristeza oscureciendo el lugar de la meditación. Por el contrario, si la materia es de alegría, se deberá iluminar y adornar el entorno donde se medita (EE 78).

Los consejos siguientes (EE 82-86) se centran en la relación entre la oración y la penitencia. Renunciar a lo superfluo no es todavía verdadera penitencia. La verdadera penitencia comienza con la privación de lo conveniente y de lo necesario. En lo corporal se hace penitencia cuando se prolongan las vigias antes del sueño o éste se interrumpe; o cuando se ayuna o se mortifica el penitente con alguna disciplina. Pero la penitencia corporal o externa está considerada no en sí misma, sino siempre como consecuencia de la penitencia interior, de la conversión a Cristo que da al creyente la contrición de sus faltas y pecados. La penitencia interior es el verdadero objetivo, pero no sin excluir la externa. La liturgia, principalmente durante la cuaresma, y todos los maestros de la vida espiritual coinciden en señalar el valor que tiene alguna forma de penitencia corporal para vivir mejor la conversión interior. Cada uno deberá considerar en qué medida sabe renunciar a algo legítimo para no dejarse invadir por las cosas y mantenerse fiel en el servicio a Dios y al prójimo.

En lo que concierne a la comida, se encuentran en los Ejercicios las reglas para ordenarse en el comer (EE 210-217), que se encuadran dentro de la virtud de la templanza. Ignacio distingue la alimentación básica (el pan) de aquella otra que se come más por placer o “manjar”. En la bebida se recomienda siempre la medida. Respecto a la alimentación básica no se establece medida. En lo que concierne a los manjares se pone en guardia contra el apetito desordenado. El remedio consistirá en tomar habitualmente comidas comunes y si se sirve algo refinado, comerlo con moderación.

La importancia del cuerpo en la vida espiritual se resalta de nuevo en el “tercer modo de orar” en el que se comienza proponiendo lo ya dicho de que «se repose un poco el espíritu asentándose o paseándose» (EE 239). Aquí se trata de una especie de recitativo interior en el que, al ritmo de la respiración (inspiración), se dice mentalmente una palabra de la plegaria (por ejemplo, *Gloria Patri...*) deteniéndose hasta la espiración (EE 258). El ritmo podrá ser más o menos lento, según convenga.

Se ha comparado este “modo de orar” con ciertos métodos orientales como el hesicasmo (de la Iglesia oriental) y con la ascesis budista del zen⁷. Estas semejanzas indican claramente cómo la oración cristiana tiene puntos comunes con las de otras religiones. A lo que Ignacio apunta no es, obviamente, al simple reposo meditativo, sino a la gloria de Dios en Jesucristo y al servicio del prójimo.

Pero el tipo de oración en el que se actúa más la compenetración entre el cuerpo y el espíritu es el que Ignacio llama “traer los cinco sentidos” o aplicación de sentidos. Claras alusiones a formas de oración que apelan a los sentidos se hallan en la misma Biblia, por ejemplo: «Gustad y ved qué bueno es el Señor» (*Sal 33,9*). Orígenes, Agustín de Hipona y Buenaventura profundizaron teológicamente la experiencia sensitiva de lo divino⁸. La aplicación de sentidos en los Ejercicios (EE 121-126) está unida a la siguiente petición: «deseando más conocer el Verbo eterno encarnado, para más le servir y seguir» (EE 130). Ahora bien, este conocimiento se adquiere contemplando textos bíblicos, sobre todo del Nuevo Testamento, con sus personajes, sus palabras y sus obras. La tarea de la vista y del oído es ver las personas, oír lo que hablan o pudieren hablar. La del olfato y gusto, es oler y gustar “la suavidad y dulzura de la divinidad” de Cristo, de su persona, de sus virtudes, etc. Tocar, así como abrazar y besar los lugares donde mora, por ejemplo, la Sagrada Familia.

El criterio para tales expansiones de afecto es la reverencia y el acatamiento. El deleite experimentado en tales contemplaciones acrecienta el amor en el servicio de Cristo y del prójimo, que es el fruto de toda oración cristiana. Los sentidos corporales, utilizados o aplicados espiritualmente, pueden, por tanto, conducir a una rica experiencia interior, lo que muestra la gran sintonía del cuerpo humano con lo divino, puesto que a través de los cinco sentidos el orante puede llegar a percibir una profunda intuición de lo divino, como muestra la experiencia mística.

Salud y enfermedad

Como dijimos al comienzo, Ignacio, después de un tiempo de verdadera hostilidad penitencial hacia su cuerpo, inició a partir de sus experiencias místicas un proceso de

⁷ «Meditación profunda y autoconocimiento»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Madrid 2007, 1424.

⁸ K. RAHNER, *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, Schriften zur Theologie, vol. 13, Zürich 1975, 11-136

recuperación y revalorización de lo corporal para la vida espiritual. Ésta es eminentemente apostólica, imbuida por el dinamismo del “todo a la mayor gloria de Dios y mayor servicio del prójimo”. Ese “todo” (“omnia”) engloba la totalidad del mundo visible e invisible, el alma y el cuerpo, lo espiritual y lo material, lo religioso y lo sociocultural... nada, con excepción, claro está, del pecado, debe quedar fuera de este proceso de glorificación divina y de servicio al hombre. Esto lo lleva también a una visión apostólica de lo corporal. Para Ignacio está muy claro que el cuidado del cuerpo es de gran importancia para espiritualidad del “omnia ad maiorem Dei gloriam”. En las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, cuando se trata la formación en el noviciado, se dedica todo un capítulo a la formación corporal, con el siguiente principio:

«Como la solicitud demasiada en lo que toca al cuerpo es reprehensible, así el cuidado competente de mirar cómo se conserve para el divino servicio la salud y fuerzas corporales es loable, y deberían todos tenerle; y a la causa, cuando sintiesen alguna cosa serles dañosa, o alguna otra necesaria cuanto al comer, vestir, estancia, oficio o ejercicio, y así de otras cosas, deben todos avisar de ello al Superior» (Const 292).

Dos cosas quiere evitar, pues, Ignacio en lo referente al cuerpo: la excesiva solicitud por conservar la salud corporal y el excesivo temor de perderla. Ambas actitudes denotarían poca confianza en la Providencia; además, restarían generosidad y audacia a la actividad apostólica, quedándose muy lejos del deseo de seguir radicalmente a Cristo:

«Yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza, de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual, queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado» (EE 98).

Esta disponibilidad incondicional a seguir a Cristo se ha de poner en práctica tanto en la salud como en la enfermedad:

«En las enfermedades todos procuren sacar fruto de ellas, no solamente para sí, pero para la edificación de los otros; no siendo impacientes, ni difíciles de contentar, antes bien teniendo y mostrando mucha paciencia y obediencia al médico y enfermero, usando palabras buenas y edificativas, que muestren que se acepta la enfermedad como gracia de la mano de Dios» (Const 272)

Todo cristiano y, en particular el jesuita, siempre debe ser apóstol, aun estando enfermo o siendo anciano, incluso en el lecho de muerte:

«Como en la vida, así también en la muerte, y mucho más, debe cada uno de la Compañía esforzarse y procurar que Dios nuestro Señor sea en él glorificado y servido, y los próximos edificados, a lo menos del ejemplo de su paciencia y fortaleza, con fe viva, y esperanza y amor de los bienes eternos que nos mereció y adquirió Cristo nuestro Señor con los trabajos tan sin comparación alguna de su temporal vida y muerte» (Const 595)⁹.

⁹ «Enfermedad»: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007, 750-758.

No en último término es de destacar que la estructura institucional de la Compañía de Jesús está diseñada, partiendo de la metáfora paulina del cuerpo (*1Cor* 12,12-24), como un cuerpo apostólico (Const 135, 219, 510, etc.).

No sólo en los textos fundamentales de la Compañía de Jesús (Ejercicios, Constituciones, Autobiografía), sino también en numerosas cartas e instrucciones se ocupa Ignacio de cuestiones referentes al cuerpo, a su salud y enfermedad, y de cómo orientarse espiritualmente e tales casos¹⁰. Lo mucho que preocupó al Santo de Loyola el cuidado de los enfermos desde que inició su cambio de vida en el seguimiento de Cristo, ayudando a los enfermos e incluso viviendo en hospitales, es conocido y queda corroborado por el hecho de que aún después de ser elegido Superior General de la nueva orden, se reservó para él el cargo de prefecto de los enfermos en la comunidad de los jesuitas de Roma.

Con su vida, con sus cartas, sus orientaciones y consejos prácticos se podría escribir un Manual sobre la espiritualidad del cuerpo en la salud y en la enfermedad.

¹⁰ J.M. MARÍN SEVILLA, *Ignacio de Loyola. La enfermedad en su vida y en su espiritualidad*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2006.

La pauvreté de Jésus en mission

par BRUNO REGENT, SJ*

La visée de cet article est d'approcher l'attitude spirituelle positive dite de pauvreté, à partir de la manière dont saint Ignace contemple le Christ.

Se recevoir d'un Autre

Jésus est pauvre dans son être même puisqu'il est envoyé : Fils, il se reçoit de son Père. Son désir est la gloire du Père, l'accomplissement de sa volonté. Qui est ma mère, qui sont mes frères, qui sont mes compagnons ? Ce sont ceux qui font la volonté du Père (*Mt* 12,49-50).

Cette pauvreté de l'être est englobante des trois vœux – pauvreté, chasteté, obéissance. Elle se traduit par une écoute active, une obéissance ; par un refus de sa propre gloire, de sa réussite, de son prestige, de toute séduction ; par une pauvreté de l'avoir qui reçoit tout de la main du Père.

Sans cesse vivre de la relation, risquer la relation, attendre et recevoir d'un autre ; et donc être prêt à tout, richesse comme pauvreté, santé comme maladie, honneur ou déshonneur¹, pourvu qu'il y ait mission de service et gloire de Dieu, gloire du donateur de la vie, parce que le don de la vie est redonnée et non saisi.

À l'opposé d'être pauvre, posséder, c'est être satisfait par l'avoir. Nous sommes appelés, à la suite du Christ, à renoncer à tout avoir pour vivre de la vie, vivre du don reçu et redonné, vivre de la foi en celui qui donne. La pauvreté du Christ ne consiste pas à vivre sans objets, sans relations ! Elle est sans cesse vivre la relation aux objets et aux personnes comme exercice du don et non de la possession.

Tout ceci est une pauvreté spirituelle, une pauvreté en (de l') esprit – puisqu'elle touche au jugement propre. Elle prend visage concret dans la vie de Jésus : réception du pain de la main du Père, via un petit enfant ; fuite du prestige après la multiplication des pains ; mise à l'écart de l'aveugle pour le guérir ; accomplissement non de sa volonté mais de celle du Père, etc. On pourrait repérer comment les miracles de guérison ne sont pas ceux d'un guérisseur ou d'un thaumaturge mais sont signes de la puissance du Père, rendue possible par la foi : « Le Seigneur exauce le désir des pauvres » (*Ps* 10,17). Le pauvre, lui, désire sans désirer avoir ; il désire – parce qu'il est un vivant des relations – la vie de l'autre, c'est-à-dire que l'autre vive. Le Seigneur exauce le désir de Jésus, le Pauvre.

* BRUNO REGENT, Directeur des publications *Christus et Etudes*; regentbr@gmail.com

¹ *Exercices spirituels* 23.

L'être en mission est à sa source un être pauvre de lui, sans défense. L'attitude de Bernadette parlant à son curé de l'Immaculée Conception est éclairante ; elle tient ferme dans sa mission : «il ne m'est pas demandé de vous convaincre (que la dame est bien l'Immaculée Conception), mais simplement de vous le dire».

La pauvreté spirituelle n'est donc pas fondamentalement un détachement, une ascèse, pour grandir en liberté, grandir dans son humanité, dans son épanouissement, sans souffrir d'attachements désordonnés ; elle n'est pas simple sagesse stoïcienne. Elle n'est pas une sobriété qui permette d'éviter les excès ni une assurance d'être bien dans sa peau.

L'envoyé est comblé, simplement parce qu'il est envoyé, qu'il est avec (*Lc 2* : Marie est dite «comblée de grâces car le Seigneur est avec toi»). C'est la présence qui comble, même quand elle est dans l'absence (cf le tombeau vide).

Eprouver le manque

« La pauvreté est une grâce, parce qu'elle est spécialement un don de Dieu ; son Fils unique a voulu naître dans la pauvreté et grandir avec elle. Non seulement il l'aima dans sa vie, en supportant la faim, la soif, ... mais aussi dans sa mort, en voulant être dépouillé de ses vêtements et manquer de tout, même d'eau quand il eut soif »².

La pauvreté comme grâce, ce n'est pas éprouver le manque, mais c'est éprouver le manque comme don de Dieu, comme lieu d'expression de la foi. Tenir dans la confiance en Dieu dans le manque, c'est être pauvre en esprit.

Et nous savons que ce n'est pas simple : dans ma communauté, comme sans doute dans d'autres, quand la qualité du vin, des pommes ou de la glace, n'est pas au top, cela suscite des remarques – pas seulement parce que c'est moins bon, mais parce que ce moins bon est interprété comme une non-attention de la part du chargé d'office, une non-reconnaissance, ou encore une volonté déplacée d'imposer ses standards d'ascèse à d'autres. Le manque est tout de suite situé dans une relation de confiance et de reconnaissance, ou au contraire d'ignorance et de mépris³.

Et ce débat traverse la Bible : si la richesse, la paix, la vie en sécurité dans ses frontières sont interprétées comme dons de Dieu, comme manifestations de son attention, alors la pauvreté, le manque, les voisins qui viennent faire la guerre, cela est du à l'infidélité. D'où la question de Job et du serviteur souffrant (*Isaïe 53*) : si Dieu se manifeste dans le don (et la richesse), peut-il être dans le manque ?

² Lettre d'Ignace écrite par Polanco aux Pères et Frères de la communauté de Padoue, le 6 août 1547 ; cf IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, DDB, Paris 1991, 721s.

³ Dans nos sociétés, la consommation, les achats (traîner dans les magasins), viennent conjurer les frustrations et les manques affectifs, aider à se sentir reconnus. Oser tenir ferme dans le manque, sans refuge dans les objets, les loisirs, les distractions, les idoles, est une des dimensions du combat pour devenir libre.

Cette pauvreté comme grâce s'oppose à la richesse. Le riche n'éprouve pas le manque, il pense que Dieu l'aime, qu'il lui donne ce qu'il faut pour vivre et il en est satisfait... ainsi la richesse ne permet pas de connaître Dieu, ni la foi. Dire cela est insupportable au riche, car c'est lui faire entendre que quelque chose lui échappe, qu'une réalité est cachée aux sages et aux savants mais révélée aux tout-petits (*Mt* 11,25).

À l'opposé de la richesse, il y a à aimer la pauvreté comme une mère, car elle ouvre à l'écoute de la parole du Père. La pauvreté dont il est question ici n'est pas du volontarisme. En Jésus, elle est la conséquence de la sortie de Dieu ; l'Incarnation est décidée en pleine clarté pour le salut du genre humain. Être envoyé crée un ordre, une priorité : le manque est le signe de la mise en œuvre de cette priorité. « Autrement, qui aimerait la pauvreté mais ne voudrait ressentir aucune privation, ni aucune de ses suites, serait un pauvre trop délicat⁴ ». Désirer la présence et le service de Dieu, c'est aimer et vouloir un espace large en soi où il puisse y demeurer ; c'est donc vouloir et choisir beaucoup de vide, de silence, de 'manque'.

« Le Seigneur ne s'appartient pas parce que son être même appartient au Père et à nous, auxquels il a été envoyé dans une mission d'amour⁵ ». Jésus, qui se reçoit de son Père comme origine, se reçoit aussi de ceux auprès de qui il est envoyé, et en qui il entend la voix du Père qui l'appelle. Ainsi, l'obéissance n'est pas seulement envers le Père (ou le supérieur dans la vie religieuse, ou le conjoint dans une vie de couple), elle est tout autant envers ceux vers lesquels chacun est envoyé et qu'il n'a pas choisis. Être pauvre de ce que sont les autres, les recevoir de la main du Père, les aimer comme tels.

Mission et style de vie

L'être en mission est aussi un être pour la mission, au service de la mission du Père.

Or le Père veut manifester sa préférence, son élection en faveur des petits et des pauvres, des malades et des pécheurs. Le style de vie de l'envoyé doit s'en inspirer et permettre d'exprimer cette élection.

Il y a donc à opérer un choix en faveur des pauvres qui, pour être authentique, est un choix vécu dans une pauvreté spirituelle qui détache de toute réussite, de toute satisfaction. Être pauvre, même des choix faits : s'en remettre au Père quant au jugement, à la récompense. Ne pas décider par soi-même des manières d'être et de faire, du choix des personnes et des lieux, des résultats, des satisfactions à retirer : sur tout cela être indifférent, c'est-à-dire préférer les choix du Père.

Sans cesse choisir tel moyen, telle relation, telle attitude, et sans cesse en être pauvre, 'indifférent', libre, désirant seulement une gloire du Père plus grande⁶. Les moyens ne

⁴ *Ibidem*, Lettre du 6 août 1547.

⁵ P.-H. KOLVENBACH, « Lettre sur la pauvreté », in *Acta Romana* 23/1 (2004) 213-219, ici 213.

⁶ Ce n'est pas un superlatif – la plus grande gloire – comme s'il y avait une possible perfection indépassable ; c'est un comparatif, un davantage, toujours en chemin.

sont en soi ni bons ni mauvais ; ils font partie des possibles. C'est un cœur de pauvre qui trouve à ajuster les moyens et la fin, à l'écoute de la volonté de Dieu, à la recherche de ce qui convient au service de la mission de son Fils.

Il ne s'agit pas de faire sortir les pauvres d'eux-mêmes pour qu'ils deviennent riches, ni les pécheurs pour qu'ils deviennent parfaits – sans besoin de miséricorde. Il y a à indiquer un passage qui permet de vivre, pardonné, tout en restant convaincu de son être de pécheur⁷ ; il y a à indiquer une porte étroite qui débouche – dans la pauvreté – sur une présence comblante⁸.

Mais pour indiquer cette traversée vers la vie, le témoignage (du témoin) est celui de l'esprit vivant dans la chair. C'est l'être même du témoin qui est convoqué à cet endroit : témoignant que sa chair pécheresse est traversée par le pardon, que la pauvreté matérielle n'est pas que subie mais choisie, dans la joie d'avoir trouvé un trésor dans le champ qui rend libre par rapport à toutes les autres richesses : il peut s'ouvrir à l'autre et oser la relation, sans peur de ce qu'il est ou de ce qu'il pourrait perdre.

Dans la Compagnie de Jésus, suivre le Christ pauvre et en mission, être serviteurs de la mission du Christ, ne donne aucune sécurité de 'bien faire' ; cette suite du Christ renvoie sans cesse à un discernement priant : Père que veux-tu que je fasse ? Ce discernement priant ne permet pas un 'repos' : le Fils de l'homme n'a pas de pierre où reposer la tête. Il n'existe pas de 'bonne pratique' qui rassurerait ; il y a sans cesse à discerner, dans la prière. Ce discernement se déploie dans trois directions, la réception de la mission, la manière de la vivre, ses bénéficiaires.

Recevoir la mission

La mission est reçue, par définition – ce sont les faux prophètes qui s'autoproclament. Dans la vie religieuse jésuite, cela s'incarne annuellement par et dans la rencontre avec le supérieur majeur, et se vérifie (se fait vrai) au long des jours par la vie de communauté locale et dans la relation avec le supérieur local.

Refuser de décider par soi-même comment être pauvre est un combat⁹. Dans la méditation des deux étendards¹⁰, le retraitant demande la pauvreté spirituelle et la pauvreté effective si la divine Majesté veut bien le choisir pour cette vie et cet état. La pauvreté spirituelle est la clé d'entrée. Elle est une grâce, sans cesse à recevoir, car elle touche au jugement, ce qu'Ignace appelle le jugement propre. La pauvreté spirituelle, c'est être

⁷ Si je me regarde, je me sais pécheur ; mais si je me regarde en Dieu, il m'a pardonné, m'appelle et m'envoie.

⁸ « Il est venu chez les siens et les siens ne l'ont pas reçu. » (Jn 1,11) Comment Jésus a-t-il éprouvé la joie de servir dans ce dépouillement, et comment à sa suite tenir ferme dans la confiance quand les signes semblent absents ?

⁹ Si les statuts de la pauvreté des jésuites insistent tant sur la relation avec le supérieur pour éclairer les choix, ce n'est pas pour rien !

¹⁰ *Exercices spirituels* 136s.

pauvre de son esprit, c'est-à-dire oser dire ce que je pense, ce qui me traverse, car ce que je pense m'est donné ; je ne peux donc pas le garder, sinon ce que je pense ne peut porter du fruit ni être converti. Mais être pauvre de son esprit, c'est aussi accepter que la parole de l'autre soit préférée à ce que je pense, quant à ce qui gouverne ma vie. Pouvoir dire : ce que tu me dis, je ne le sens pas pour telle raison, (j'ai déjà pêché sans rien prendre pendant toute une nuit), mais sur ta parole je vais jeter le filet.

Donner gratuitement

Donner gratuitement ce qui a été reçu gratuitement. Cette gratuité des ministères vise sans doute l'indemnité, la gratification financière qui y est liée ; mais elle vise tout autant l'être même : c'est soi-même qui est à donner gratuitement, sans en chercher ni jouissance, ni gratification morale, ni compensation affective. La vraie joie de donner ignore le don en train de se faire et ne regarde que celui qui reçoit. Ainsi prononcer l'offrande de l'Ad Amorem¹¹, en apportant sa mémoire, son intelligence, son affectivité, peut se reprendre subtilement : on peut vibrer dans ses homélies, ses accompagnements spirituels, en avoir des compliments, et ne pas entrer dans l'appel du supérieur à faire une thèse... ; ou bien, on termine une thèse, demandée par les supérieurs, et voilà que le supérieur suivant envoie dans une mission qui n'est pas dans le prolongement normal de la thèse ; quel gâchis contraire à la pauvreté peut-on penser ! Sans entrer dans la question du bien fondé de la nouvelle mission confiée, en tout cas la question de l'effectivité de l'offrande de soi est bien posée.

Donner gratuitement de son être, partager de ce que l'on est, demande aussi de traverser des peurs et des images de soi, pour suggérer le travail de Dieu dans nos faiblesses : le reniement et la conversion de Pierre sont dans les quatre évangiles et sont au cœur du témoignage de l'apôtre¹².

L'épisode de l'obole de la veuve – qui est pauvre, précise l'évangile de Luc – se conclut ainsi par Jésus : « ils ont donné de leur superflu, mais elle, de son indigence : elle a tout donné, tout ce qu'elle avait pour vivre » (Mc 12,38-44). Tandis que les riches ont donné de ce qui déborde de leur savoir, de leur avoir, de leurs vertus, cette femme, apparemment sans relations, donne de son indigence, 'penuria' en latin : elle a donné de sa pénurie, de son manque. On n'est pas ici dans les catégories superflu/nécessaire. Donner le superflu, c'est donner à la surface. Donner de son manque, donner son manque, c'est une ouverture pour la vie à l'endroit même où elle se reçoit. Donner gratuitement ce que vous avez reçu gratuitement, c'est donner en pauvreté ce que vous avez reçu en pauvreté, dans l'ouverture de votre manque. Ce qui est gratuit est gracieux, il est reçu par grâce,

¹¹ *Exercices spirituels* 234.

¹² Quand Peter-Hans Kolvenbach parle de la pauvreté comme geste prophétique, il ose mettre en parallèle le geste de partage de son essentiel en faveur de plus pauvres et l'acceptation de ministères peu appréciés, car sans succès ni prestige.

et invite à rendre grâce, à louer. La louange, dans l'épreuve et le manque, ce n'est ni du masochisme, ni un discours pieux adressé à l'affligé pour fuir un geste effectif de solidarité ; elle est inattendue, fragile et joyeuse, enracinée dans la confiance, sans prix.

Le Seigneur n'a pas méprisé la pauvreté du pauvre, ni caché de lui sa face (*Ps 22,25*) et juste après (v. 27) : Les pauvres mangeront et seront rassasiés ; ils loueront le Seigneur ceux qui le cherchent. La pauvreté débouche sur la louange ; le rassasiement dont il est question n'est pas l'inverse du manque, il n'est que la pauvreté, mangée, digérée, qui est devenue trésor et nourriture et qui comble bien plus que toute richesse. La louange est une posture de pauvre dans laquelle il est possible de durer sans honte¹³. C'est lui qui confesse en vérité « le Seigneur est mon berger, je ne manque de rien » (*Ps 23,1*).

Solidarités

Il y a beaucoup à insister sur la solidarité évangélique avec les pauvres. Non pas solidarité pour que les pauvres deviennent riches, mais pour que les personnes qui sont affamées, malades, prisonniers, handicapées, etc., découvrent une porte étroite vers la vie, la vraie vie. Trop souvent le mot de *pauvre* mélange son sens positif – la valeur évangélique qui est l'objet du présent article – et son sens négatif, l'assimilant à la misère. La pauvreté évangélique est l'habit nécessaire de celui qui veut être solidaire de personnes dans la misère¹⁴ ; ou encore, l'amitié avec des personnes dans la misère n'est authentique que portée par un cœur de pauvre. Et réciproquement, un cœur de pauvre est nécessairement compatissant et inventif en faveur des personnes dans la misère. Pauvreté et misère s'appellent l'une l'autre, sans se confondre.

Ignace de Loyola, dans les Constitutions de la Compagnie de Jésus, donne aux jésuites des critères de discernement pour le choix des ministères :

« ...ils s'emploieront aussi aux œuvres de miséricorde corporelle dans la mesure où le permettront celles qui sont spirituelles, qui importent davantage, et dans la mesure où ils auront assez de forces : par exemple en portant aide aux malades, spécialement dans les hôpitaux, en les visitant et en mettant quelques personnes à leur service, et en apaisant les différends ; ou bien encore en s'employant personnellement à faire ce qu'ils pourront pour les pauvres et pour les détenus dans les prisons, et en faisant en sorte que d'autres le fassent aussi. On gardera la mesure qui convient en tout cela, selon le discernement du préposé, qui aura toujours devant les yeux le plus grand service divin et le bien universel »¹⁵.

¹³ Dans un commentaire de la première béatitude, celle des pauvres en esprit, Madeleine Delbrel dit : « Ne pensez pas que notre joie soit de passer nos jours à vider nos mains, nos têtes, nos cœurs. Notre joie est de passer nos jours à creuser la place dans nos mains, nos têtes, nos cœurs. ... Ne dites pas : « j'ai tout perdu ». Dites plutôt : « j'ai tout gagné ». Ne dites pas : « On me prend tout ». Dites plutôt : « je reçois tout » (M. DELBREL, *La joie de croire*, Seuil, Paris 1968, 41)

¹⁴ Cf J. WRÉSINSKI, « Pourquoi choisir la pauvreté ? », in *¼ monde, vaincre l'exclusion*, novembre 2004, colonnes 3-4.

¹⁵ 7^{ème} partie, n° 650.

Il serait mensonger de penser que ce genre de texte viserait à détourner les jésuites des missions auprès des personnes dans la misère. Les engagements des premiers jésuites – auprès des réfugiés, des prostituées, des malades notamment – sont suffisamment établis et nombreux pour que l'on ne puisse en douter. Par contre il indique combien ce ministère doit être accompagné d'un cœur qui n'absolutise rien, qui cherche un bien toujours plus grand et qui veut travailler avec d'autres.

Encore récemment, le Père Kolvenbach écrivait¹⁶ :

« La misère ne devrait pas exister. C'est une honte qu'il y ait tant d'affamés dans ce monde qui pourrait les nourrir mais ne le veut pas vraiment. La pauvreté que le Christ inspire n'implique aucune complaisance pour l'état de pénurie et de privation dans lequel vivent tant de gens. Au lieu de se résigner et de tolérer la misère et la pauvreté comme autant de fatalités, le Christ, dans son être pauvre, a ouvert un nouveau chemin : de riche qu'il était, il s'est fait volontairement pauvre pour nous, pour nous enrichir de sa pauvreté. »

Discernement priant

Suivre le Christ pauvre, servir des personnes dans la misère, ne peut se vivre sans un discernement priant ; il n'est pas seulement le fruit d'une dynamique de groupe ou d'analyses sociales et politiques, etc. C'est important de discuter, d'analyser ; mais ce n'est pas le dernier mot. Le discernement priant ne consiste pas non plus à simplement prendre conscience de ses goûts et capacités, de ses envies, de ses limites.

Il consiste en une contemplation des mystères de la vie du Christ, en une sortie de soi, pour apprendre et recevoir d'un autre. Le discernement priant inclut donc la parole de l'Autre et des autres, non pour la saisir, la récupérer, mais pour s'y fier. Il n'est pas fait non plus pour choisir le plus efficace, mais pour choisir ce qui augmente la relation, le désir de Dieu et de sa gloire¹⁷.

Discerner, c'est peser la différence entre la jouissance d'un objet ou d'une relation et la joie d'être avec, c'est mettre de l'ordre dans l'usage des objets comme des relations, cherchant à renoncer aux satisfactions pour vivre de la joie : c'est elle qui, dans les nécessaires relations aux êtres et aux choses, nous ordonne au désir et au service de Dieu.

Ignace a laissé un feuillet « élections sur la pauvreté »¹⁸ ; il y note les arguments pour et contre concernant le choix d'avoir ou non des revenus fixes. Ce qu'il estime décisif en faveur de la pauvreté est ce qui nourrit la suite du Christ, la foi, l'espérance, l'édification.

¹⁶ Lettre de décembre 2004, aux supérieurs majeurs, à la suite de sa lettre de 2003 sur la pauvreté, cf *Acta Romana* 23/2 (2005) 514-520, ici 516.

¹⁷ Le discernement – quand il se contente d'une pesée des raisons pour et contre – mais sans la prière ni le désir de Dieu, n'est pas ignatien !

¹⁸ IGNACE DE LOYOLA, *Ecrits*, cit., 321-323.

¹⁹ P.-H. KOLVENBACH, « Lettre sur la pauvreté », cit., 218.

« Avant même d'être un service des pauvres, la pauvreté évangélique est une valeur en soi » reprend à son compte le Père Kolvenbach¹⁹ en citant Jean-Paul II ; phrase étonnante. Peut-il y avoir une valeur plus haute que le service des pauvres ? L'onction de Béthanie (*Jn* 12,1-8) peut donner une piste de réflexion : il est des affaires de cœur qui sont sans comparaison possible avec les questions financières. Le geste de Marie dans cette onction honore les pauvres : dans la gratuité du don, dans la liberté manifestée, alors qu'il y a manque pour ceux dans la misère aux alentours, est indiquée la porte étroite de la vie. Si Jésus peut ressusciter son frère Lazare, alors il n'est plus besoin de thésauriser, de garder des réserves pour le moment où viendra la mort ; le don du parfum renonce à son efficacité même – celle d'honorer un mort –, à toute satisfaction : il est hymne à la vie et au Vivant.

Des *statuts de la pauvreté* décrivent pour les jésuites des pratiques conformes à leur vœu de pauvreté. Un tel opuscule peut sembler ambigu : si l'on est fidèle à ses prescriptions, on en serait quitte avec la pauvreté, on serait 'en règle', on pourrait se déclarer pauvre ... devenant ainsi riche de soi ?! Peut-être ces statuts seraient-ils tout aussi bien nommés : 'statuts des affaires économiques' ; il n'y a d'ailleurs pas de statuts de l'obéissance, ni de statuts de la chasteté. Mais les jésuites sont membres d'un Corps international. Ces statuts disent l'état actuel du discernement priant de leur Communauté internationale pour qu'ils les reçoivent et les reprennent à leur compte localement, dans un discernement priant. Ils indiquent l'incarnation de la pauvreté spirituelle dans notre temps, auprès de nos contemporains. Une pauvreté spirituelle sans inscription dans la chair n'est qu'illusion.

Conclusions

Les profès de la Compagnie de Jésus s'engagent à ne pas relâcher la pauvreté. Si l'esprit d'une telle promesse se comprend, son application est vite complexe quand il s'agit de réviser les règles de pratiques financières et administratives.

Qu'est-ce que relâcher la pauvreté ?

Sans doute faut-il d'abord insister sur l'engagement pris de ne pas affaiblir la conformité au Christ pauvre ; il n'y a rien à affaiblir sur la force et l'authenticité de ce désir, et les lieux de combats sont immenses. Tout peut venir le battre en brèche : qu'il est tentant de justifier des accommodements, quant à la propriété de petits biens, quant à la satisfaction narcissique ou mondaine de quelques honneurs, quant à la manière de tenir à son jugement propre par rapport à ce qui est demandé dans la mission. Ne pas relâcher le désir de suivre le Christ qui s'est anéanti lui-même, qui n'a rien revendiqué pour lui, etc., quelle exigence en terme de prière, d'obéissance, de manière de vivre : ainsi tout n'est pas bon en matière de spectacle, de rythme de vie, d'habitat, etc. ; il est si vite fait de se raconter que c'est au nom de l'inculturation qu'il faut aller voir tel spectacle, acheter tel objet... ! Dans la vie communautaire, ne pas relâcher par exemple sur la qualité de la parole échangée, sur l'attention aux autres. C'est cette folie de la suite du Christ pauvre, sans cesse recherchée, qui fait trouver des pratiques adaptées et renouve-

lées, qui permet de se décider dans les choix concrets : les moyens restent relatifs, seconds, mais quand ils sont choisis et habités par la fin visée, ils sont à mettre en œuvre avec détermination et sans retard.

Qui sont les pauvres ?

Seul celui qui est pauvre connaît et reconnaît d'autres pauvres. Le monde ignore qui ils sont. Le Pauvre, le Christ, voit ce que personne n'avait vu : la veuve donnant ses piécettes, celui qui avait faim nourri, celui qui était prisonnier visité, celle qui brise le flacon de parfum honorant la vie. Quand des pauvres – des publicains et des pécheurs – se rencontrent, il se vit une fête, une joie, un partage, que les riches – les pharisiens et les scribes – ignorent, jalourent et condamnent. Les pauvres excèdent toute connaissance²⁰. Et cependant c'est dans la contemplation du visage de frères et de sœurs, par le partage de leur humanité, que nous apprenons à connaître le Christ pauvre. Puisse la Passion du Christ nous libérer, nous ouvrir, pour que nous partagions la joie des pauvres. S'ils nous invitent à leur banquet, confusion de joie ! Venons nous prosterner et offrons nos coffrets – nous-mêmes.

²⁰ PH. DEMEESTÈRE, *Les pauvres nous excèdent* (coll. *Christus*), Bayard, Montrouge 2012.

La fase contemplativa de los Ejercicios ignacianos

di FRANZ JALICS S.J.*

1. Introducción

En nuestros días, la búsqueda de una forma de oración contemplativa se ha vuelto un signo de los tiempos. Muchas personas la buscan, incluso orientándose hacia religiones orientales, cuando su anhelo no encuentra satisfacción en el ámbito eclesial. No era así en tiempos de san Ignacio. ¿No es sorprendente que él haya desarrollado en sus *Ejercicios Espirituales* una introducción a la oración contemplativa de una manera concisa pero muy clara?¹ Hace algunos años publiqué mi modo de dar ejercicios². Evité todo aquello que al lector familiarizado con los *Ejercicios* ignacianos pudiera parecerle extraño o raro. Este artículo, por el contrario, surge de la necesidad de mostrar qué lugar ocupan mis *ejercicios de contemplación* con relación al libro de San Ignacio. En mi exposición me limito a ese libro y a la interpretación literaria de su texto. Así, intento aclarar el concepto general de los *Ejercicios* ignacianos y mostrar el lugar que ocupa la práctica actual de dichos *Ejercicios* hechos individualmente. A continuación me propongo revisar los pasajes más importantes de los *Ejercicios* con respecto a la fase contemplativa de los mismos (*Principio y fundamento*, primera y segunda semana, modos de orar, elección), para concluir con un breve resumen de las afirmaciones más importantes.

2. El concepto general de los ejercicios ignacianos

2.1 Los tres niveles espirituales

Ignacio desarrolla tres niveles espirituales que se distinguen claramente uno del otro, aunque están, al mismo tiempo, en relación mutua. Cada nivel se dirige a personas que se encuentran en estados espirituales muy distintos, razón por la cual cada una de ellas se

* FRANZ JALICS, autor de publicaciones sobre su método de ejercicios contemplativos, colabora en una casa de ejercicios, la *Haus Gries* en Wilhelmsthal (Alemania); franz.jalics@jesuiten.org. El presente trabajo ha sido publicado originalmente en alemán en: *Die Spiritualität im Wandel*, A. SCHÖNFELD (Hrgst), Echter Verlag, Würzburg 2002, 344-359.

¹ Cfr. IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios Espirituales*, texto modernizado por M. IGLESIAS S.J., Buena Prensa, México 2012¹⁰; citamos *EE* haciendo referencia al número del parágrafo del texto.

² F. JALICS, *Ejercicios de contemplación. Introducción a la vida contemplativa y a la invocación de Jesús*, Trad. B. Romero y H. Heineken, Sígueme, Salamanca 1998.

encuentra con una disposición diversa y, por ello, también deben de ser orientadas en distinta manera. En cada nivel se utilizan diferentes *modos de orar* y el contenido de la oración es también diverso; además, en cada uno de ellos el ejercitante tiene una relación diferente con la *Sagrada Escritura* y los procesos de toma de decisión son también diversificados, razón de más para que la persona sea guiada con distintas reglas. Por ellos se necesita una orientación adecuada que corresponda a cada fase. En consecuencia, resulta también lógico que al final de los *Ejercicios*, las perspectivas con las que Ignacio orienta a los ejercitantes hacia la vida cotidiana sean también distintas. En realidad, estas diferencias corresponden a la división de la vida espiritual en *vía purgativa* (EE 10,3), *vía iluminativa* (EE 10,2) y *vía unitiva*. Estos conceptos designaban en tiempos de Ignacio los tres niveles fundamentales de la vida espiritual. Veamos cada uno de ellos.

2.2 La vía de la purificación

Con la *vía purgativa* (EE 10,3) se señalaba, en tiempos de Ignacio, a quienes vivían con pecados más o menos graves. Ignacio dedica a estas personas la *Primera Semana*, definiéndolas como personas no versadas en cosas espirituales, tentadas grosera y abiertamente (EE 9,1), son “personas que van de pecado mortal en pecado mortal” (EE 314,1). Normalmente no se interesan por los *Ejercicios*, pero, si se convencen de hacerlos – como algunos príncipes o autoridades eclesiásticas en tiempos de Ignacio –, los hacen utilizando sólo razonamientos discursivos: el modo de oración aquí es la *meditación* (*consideratio*). En cuanto al contenido, ciertamente aparecen elementos de la Revelación, como el pecado o el infierno, pero no se utilizan en las meditaciones textos de la Sagrada Escritura. Ignacio es muy claro en ello, pues durante la *Primera Semana* no hay ningún ejemplo de meditación bíblica. Por un lado, las personas no tienen sensibilidad para una tal meditación; por otro, Ignacio les propone unas reglas para la *discreción de los espíritus* (EE 314) que son propias para ellas y, cosa significativa, no se introduce ningún proceso de decisión (EE 18,11). Es claro lo que hay que decidir: desprenderse del pecado mortal.

Un público típico de los *Ejercicios* de la Primera Semana son las misiones populares: dirigidas a quienes no toman en mano la Escritura y no tienen tiempo para la profundización espiritual, pero que se consideran cristianos. Para estas personas Ignacio prevé que los ejercicios se terminen en la Primera Semana (EE 18); las deja regresar a la vida cotidiana con el *primer modo de orar*: ninguna meditación bíblica y los temas son los diez mandamientos y los pecados mortales (EE 238-248)³.

³ EE 238: “La primera manera de orar es acerca de los diez mandamientos, de los siete pecados capitales, de las tres potencias del alma y de los cinco sentidos corporales. La explicación de esta manera de orar, más que en dar forma o modo alguno de orar, consiste en dar forma, modo y ejercicios para que el alma se prepare y saque provecho en ellos, y para que la oración sea aceptada”.

2.3 La vía de la iluminación

En este nivel, los *Ejercicios* están dirigidos a personas que muestran capacidad e interés para moverse “de bien en mejor” (EE 315,1). O como suele decirse: para quien transita por el camino de las virtudes. Con estas personas se puede tratar “materia más sutil y más subida” (EE 9,4). Se les presenta a Cristo como Rey y son alentadas a *seguirlo*, profundizando en la oración mediante la *contemplación bíblica* de la vida de Jesús, que abarca desde la contemplación de Cristo Rey hasta la contemplación de la Ascensión del Señor (EE 91-229; 261-362). Tiene también sus propias *reglas para la discreción de los espíritus* (EE 228-236). Tratándose del seguimiento de Cristo, el proceso de decisión juega un papel importante, siendo elaborado por medio de consideraciones, distinciones, poniendo toda la atención en las consolaciones y desolaciones interiores. Para los que terminan los Ejercicios en este nivel, Ignacio prevé el segundo modo de orar (EE 249-257)⁴.

2.4 La vía de la unión

El tercer nivel espiritual es el contemplativo, la *vía unitiva*. Aquí se trata de la unión con Dios y de la inmediatez de la relación con Él⁵. Se presupone que entre el Creador y su creatura no hay nada que pueda estorbar tal inmediatez, entre ellos dos no debe interponerse ningún “previo sentimiento o conocimiento de algún objeto” (EE 330 1-2). El principio de que no satisface el mucho saber, sino el gustar de las cosas internamente (EE 2,4), adquiere aquí su completa validez. ¿Dónde habría menos saber que en el mero mirar a las personas divinas?

Encontrarse en este nivel contemplativo es pura gracia. El hombre no puede alcanzarlo por sus propias fuerzas. Dios regala la gracia “sin causa” a quien quiere darla (EE 175,2-3; 330,2). Aunque es claro que Él no sólo puede regalarla en este nivel, sino también en el primero o segundo. Sin embargo, el hombre puede disponerse para recibirla. Esta es la diferencia entre el segundo y tercer nivel. El nivel de la contemplación enseña cómo la persona se *dispone* para esta gracia *sin intermediarios*. Esto ocurre, por un lado, mediante el vaciamiento de las actividades mentales del pensar, del querer, de la memoria (EE 234,4-5) y, por otro, a través del abandonarse al mero mirar y contemplar las personas divinas (EE 258,4-6).

La *contemplación para alcanzar amor* es el *principio y fundamento* de la vía unitiva del tercer nivel, así como la *contemplación de Cristo rey* es el *principio y fundamento* para las

⁴ EE 249: “*El segundo modo de orar* es que la persona, de rodillas o sentado, según se halle más dispuesto y como más devoción le acompañe, teniendo los ojos cerrados o fijos en un lugar sin andar variando con ellos, diga «Padre», y esté en la consideración de esta palabra todo el tiempo que halle significaciones, comparaciones, gustos y consolación en consideraciones a propósito de esa palabra; y de la misma manera haga en cada palabra del Padrenuestro, o de otra oración cualquiera con la que quiera orar de esta forma”.

⁵ Cfr. EE 15,5-6: “El que los da [los EE] no se decante ni se incline a una parte ni a otra, sino estando en medio como el fiel de la balanza, deje obrar, *sin intermediario*, al Creador con la creatura y a ésta con su Creador y Señor”.

contemplaciones de la vida de Jesús. Sobre este fundamento se recorre la vía del vaciamiento de las facultades del alma (memoria, intelecto, voluntad), hasta que sólo quede el sencillo y radical amor, hasta que ya no viva el ejercitante, sino Cristo en él (Gal 2,20)⁶. Volveremos sobre esto más adelante. Basta afirmar por el momento que este tipo de oración está descrita claramente en el *tercer modo de orar* (EE 258-260): un mero mirar las personas divinas, repitiendo una palabra en cada respiración, sin ocuparse con pensamientos, consideraciones, comparaciones, gustos o consolaciones⁷.

En cada uno de los tres niveles se puede hacer oraciones vocales. Así, por ejemplo, ellas pueden dar un marco exterior a los tiempos de oración⁸. Pero lo propio de quien camina en la vía de la unión es el *mero mirar y amar*, así como lo específico de la vía de la iluminación es la contemplación bíblica y lo específico de la vía de la purificación es la meditación. La ‘elección’, es decir, la decisión vital por Cristo que prepara a la vía de unión, dispone para el *primer tiempo de elección*⁹. La praxis muestra que puede haber una pedagogía para esta disposición y ocurre con frecuencia que se llega a resultados decisivos que, ciertamente, no corresponden totalmente a la *primera elección*, pero se está cerca de ella.

Por lo dicho anteriormente puedo afirmar que Ignacio dirige los Ejercicios a lo largo de tres niveles espirituales, que corresponden a la división clásica de la vida espiritual: *vía purgativa, vía iluminativa y vía unitiva*. Gracias a las distinciones mencionadas, resulta claro que la persona sólo de vez en cuando recorre los tres niveles durante el curso de los *Ejercicios*. Dado que cada nivel corresponde a un estado duradero del alma, la mayoría de las veces la persona se queda por años en el nivel alcanzado, hasta que pueda introducirse en el sucesivo. Así, por ejemplo, quien hace los ejercicios anuales de ocho días, los hace en el nivel en que se encuentra.

2.5 Los clásicos ejercicios hechos individualmente

Si tenemos en cuenta el concepto general de los *Ejercicios Espirituales*, queda claro que los clásicos *Ejercicios* hechos *individualmente* se limitan al segundo nivel, por tanto a la *vía iluminativa*. Éstos no se mueven ni en el primer ni en el tercer nivel; no abarcan

⁶ Cfr. la “oración de entrega” (*Suscipe*) EE 234,4-5: “Tomad, Señor, y recibid toda mi libertad, mi memoria, mi entendimiento y toda mi voluntad, todo mi haber y mi poseer; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo torno; todo es vuestro, disponed a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta”.

⁷ Cfr. EE 252,2 con EE 258: “*El tercer modo de orar es que con cada anhélito o respiración se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Padrenuestro o de otra oración que se rece, de manera que se diga una sola palabra entre una respiración y otra; y mientras dura el tiempo de una respiración a otra hay que fijarse principalmente en la significación de esa palabra, o en la persona a quien se reza, o en la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza o tanta bajeza propia*”.

⁸ Cfr. por ejemplo EE 258,2-3.

⁹ EE 175: “*El primer tiempo es cuando Dios nuestro Señor mueve y atrae la voluntad de tal manera que sin dudar ni poder dudar esa alma bien dispuesta sigue lo que se le propone; como san Pablo y san Mateo lo hicieron, siguiendo a Cristo nuestro Señor*”.

la extensión total de los *Ejercicios*, tal como aparecen en el texto de Ignacio. Esta consideración nos puede ayudar mucho para aclarar la relación entre los ejercicios hechos *individualmente* y los ejercicios *contemplativos*, como veremos a continuación.

2.5.1 En los ejercicios hechos individualmente no hay Primera Semana

Diferentes razones me llevan a hablar a favor de tal afirmación. En primer lugar, las personas que Ignacio enviaría a la *Primera Semana*, no serían aceptadas en los *Ejercicios* hechos individualmente, pues “no están experimentadas en cosas espirituales” (EE 9,2), son “grosera y frecuentemente tentadas” (EE 9,2) y van “de pecado mortal en pecado mortal” (EE 314,1). Para ellas los *Ejercicios individuales* son sustituidos mediante pláticas previas y, cuando según la “inteligencia natural” (EE 18,12) llegan a ser capaces de hacerlos y el director de ejercicios tiene suficiente tiempo para ello, son preparadas para hacerlos a través de fines de semana, días de reflexión y otras actividades.

En segundo lugar, *la regla de la discreción de espíritus* propia para la *primera semana* puede no ser usada para los ejercitantes individualmente considerados. Para ellos valen las *reglas de la segunda semana*¹⁰. No se puede tratar de igual modo a un ‘gran pecador’ que a un participante que hace desde hace mucho tiempo los ejercicios de modo individual.

En tercer lugar, para los directores o directoras de los ejercicios individuales *la contemplación bíblica* es casi el modo exclusivo de orar durante los *Ejercicios Espirituales*, incluso ellos la utilizan generalmente ya durante la *primera semana*. Sin embargo, el participante de la *primera semana* descrito por Ignacio no recibe propiamente la Sagrada Escritura en la mano, porque no está preparado para ella, pues sólo se puede discutir mediante razonamientos para alimentar el entendimiento. De hecho, los directores y directoras de ejercicios individuales tienen frecuentemente la tendencia a forzar el uso de la Sagrada Escritura en los tiempos de oración – un signo importante de que ellos se mueven únicamente en el segundo nivel. Sin embargo, según Ignacio, en la *Primera Semana* no hay espacio para la contemplación bíblica. Se pueden utilizar con gran provecho, en los ejercicios anuales, los temas de la *Primera Semana* para las personas que se encuentran en la *vía iluminativa* (segundo nivel) como introducción a la *contemplación de Cristo Rey*¹¹. Pero no por ello los ejercitantes pertenecen a la *vía purgativa*. ¿No se olvida con frecuencia que la purificación es un factor permanente de los *Ejercicios* y una estructura continua de toda vida de oración? En el primer nivel hay una purificación de los pecados graves, mientras que en el segundo se da una purificación de las oscuridades menores, la *vía iluminativa*, y en el tercer nivel, el contemplativo, una purificación del espíritu.

¹⁰ Cfr. *Las Reglas de la Primera Semana* (EE 314ss.) , y *de la Segunda Semana* (EE 329ss.).

¹¹ Cfr. EE 91-98.

2.5.2 En la práctica concreta, los ejercicios hechos individualmente excluyen el tercer nivel espiritual

En primer lugar, es ampliamente ignorado que Ignacio, en la cuarta anotación, da al *tercer modo de orar* el mismo estatus y derecho que tienen los demás elementos de los *Ejercicios*¹². Un modo de orar que pertenece igualmente a los *Ejercicios* ignacianos como la *contemplación de la vida de Jesús*¹³. En segundo lugar, ciertamente en los *Ejercicios* individuales se da la *contemplación para alcanzar amor*¹⁴. Sin embargo, lo que le es más propio se ignora, a saber, la renuncia a pensar, a querer y a los recuerdos; queda así reducida a un ejercicio piadoso. Su característica como *principio y fundamento* para un nivel sucesivo -el tercero- queda ignorada. En tercer lugar, en los *Ejercicios* individuales el *tercer modo de orar*, que consiste en el mero mirar a las personas divinas, generalmente no es enseñado ni practicado. En cuarto lugar, tampoco se habla del *primer tiempo de elección*, y aun cuando es mencionado fugazmente, no se muestra ningún medio para disponerse a él, porque el sentido de la *contemplación para alcanzar amor* y el *tercer modo de orar* son todavía desconocidos.

2.6 La pregunta decisiva

Fundado en estos argumentos, soy de la idea que los *Ejercicios* habituales, hechos individualmente, se quedan limitados a la *vía iluminativa* y, así, no alcanzan toda su extensión. Ni el primer ni el tercer nivel se practican en esos *Ejercicios*, pero nada hay nada que objetar al respecto. Eso está bien y todo está en orden. Es incluso algo laudable. Además, se debe reconocer que tales *Ejercicios* han fomentado la práctica de manera admirable. Sin embargo, surge la pregunta si algunos directores que practican los *Ejercicios* individualmente guiados no identifican esos *Ejercicios* – limitados al segundo nivel – con la totalidad de los *Ejercicios* ignacianos. Pues en ese caso es de temerse que ellos, desde su punto de vista, sólo consideren como *ignacianos* los ejercicios hechos individualmente. La *Primera Semana* y la *fase contemplativa* de los *Ejercicios* no serían para ellos ignacianas. Después de estas consideraciones sobre el concepto general de los *Ejercicios*, veamos en particular lo que Ignacio dice sobre los *ejercicios contemplativos*.

¹² Cfr. EE 4: “...con tres modos de orar”.

¹³ Cfr. EE 101ss. *Contemplación sobre la encarnación*, etc.; véase también los *Mysteria Iesu Christi*, puntos para la meditación, cfr. EE 261-312.

¹⁴ Cfr. EE 230-237; especialmente el punto 2: “mirar cómo Dios habita en las creaturas: en los elementos dándoles el ser, en las plantas dándoles la vida vegetativa, en los animales dándoles la vida sensitiva, en los hombres dándoles la vida racional, y así en mí dándome el ser, la vida, los sentidos y la inteligencia; asimismo habita en mí haciéndome templo, pues yo he sido creado a semejanza e imagen de su divina majestad”.

3. Los tres principios y fundamentos

Al inicio de los Ejercicios, después de las *anotaciones* (EE 1-20), Ignacio escribe un párrafo fundamental: el *Principio y Fundamento* (EE 23). Declara, en primer lugar, la finalidad de sus *Ejercicios*: “para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su alma” (EE 23)¹⁵. Muestra, en segundo lugar, la difícil tarea que lleva a esta meta: “Por lo cual es menester hacernos indiferentes a todas las cosas creadas... en tal manera que no queramos, de nuestra parte, más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta...” (EE 23).

En tercer lugar, Ignacio propone, como respuesta a esta tarea, los medios que llevan a esa meta, es decir, los mismos *Ejercicios* propuesto por él. Considerando cómo están estructurados, equivalen a una “escuela”. Al inicio hay un examen de admisión. Quien no quiere alcanzar la meta, no necesita entrar. Quien ya la ha alcanzado, tampoco necesita frecuentar la escuela. El aprendizaje de los *Ejercicios* es para personas que quieren alcanzar la meta propuesta, pero aún no la han logrado. Cuando el alumno, el ejercitante, da su asentimiento, puede empezar el ‘curso’ de los *Ejercicios*. Es un modo natural de proceder cuando se quiere orientar a alguien hacia algo. Uno modo que pertenece también a la forma y manera de Ignacio, quien con frecuencia orientó a las personas a un cambio de vida¹⁶.

Sin embargo, si se mira con mayor precisión, se aprecia que Ignacio, en su libro de los *Ejercicios*, repite más veces este modo de proceder para las metas parciales que conducen a conseguir el fin que se pretende con los *Ejercicios*. Por ejemplo, cuando guía a un nuevo nivel de los *Ejercicios*, a saber, el tránsito de la *vía purgativa*, del camino de purificación, a la *vía iluminativa*. Si el ejercitante ya está maduro para entrar a la *Segunda Semana*, Ignacio lo inicia en ella con una gran contemplación introductoria, el *llamamiento del Rey eternal*, cuyo objetivo es que el ejercitante se decida a seguir tal Rey. A continuación le da, en la oración de entrega de esta contemplación, los medios para llegar a esa meta (EE 98): un nuevo método de contemplación – ‘contemplación’ (*contemplatio*) en lugar de ‘meditación’ (*consideratio*) – y un nuevo contenido, a saber, los *misterios de la vida de Jesús*, que se encuadran en un proceso de elección. Dejan de ser consideraciones individuales, como lo eran en la primera semana. Hay que notar que la meta parcial es envuelta en una gran visión (EE 92-97), el camino es fijado con una oración (EE 98) y se introduce un nuevo estilo de ejercicios (EE 101ss.).

Ignacio repite este esquema en el tránsito del segundo al tercer nivel mediante otra gran visión – la *contemplación para alcanzar amor* – que es, en realidad, una nueva meta:

¹⁵ La meta de los ejercicios ya está dada en la primera anotación (EE 1), pero está escrita sólo para el maestro de ejercicios. Para el ejercitante se menciona en el *principio y fundamento*.

¹⁶ Ignacio utiliza el mismo modo de proceder cuando quiere recibir un candidato en la Compañía de Jesús. El candidato se presenta a un *examen general*, en el cual se afirman las metas de la Compañía y se le declaran las consecuencias de su ingreso, antes de ingresar efectivamente; cfr. *Constituciones de la Compañía de Jesús*, nn. 1-133.

ver a Dios en sus obras (EE 234-237). Luego señala nuevamente, también con una oración, el camino hacia esta meta: silenciar todas las capacidades mentales y permanecer sólo mirando (EE 234). Da para ello un nuevo modo de orar y un nuevo contenido de oración (EE 258). El resultado que se consigue es el siguiente: así como *el Principio y Fundamento* se relaciona con la totalidad de los *Ejercicios*, del mismo modo se relacionan la *contemplación de Cristo Rey* con el segundo nivel, la *vía iluminativa* con las contemplaciones de la vida de Jesús, y la *contemplación para alcanzar amor* con el tercer nivel, la *vía unitiva* y propiamente contemplativa.

4. Dos tareas completamente distintas

En el segundo nivel, desde la *contemplación del Rey eternal* hasta la contemplación de la *ascensión del Señor*, la tarea es ‘hacer algo’ por Cristo. Ignacio prescribe esto claramente en la oración de la contemplación de *Rey*. En el fundamento del tercer nivel, o nivel contemplativo, se da una nueva tarea, que se distingue esencialmente de la anterior. Comparémoslas.

En la primera se afirma: “Yo hago mi *oblación*, con vuestro favor y ayuda, delante de vuestra infinita bondad y delante de vuestra Madre Gloriosa y de todos los santos y santas de la corte celestial: que yo *quiero*, y *deseo*, y es mi *determinación deliberada*, con tal de que sean vuestro mayor servicio y alabanza, *imitaros* en *pasar* toda clase de injurias, y todo menosprecio y toda pobreza, así actual como espiritual, si vuestra santísima majestad me quiere elegir y recibir en tal estado” (EE 98)¹⁷. Se trata, pues, de una entrega del actuar y del hacer. El ejercitante debe seguir a Cristo con ayuda de la gracia y bajo la condición de que Dios lo “quiera elegir y recibir”. Pero se trata de un seguimiento con actividad específica: “yo *hago mi oblación...*, yo *quiero y deseo...* mi *determinación es...imitaros en pasar*”.

En cambio, en la *contemplación para alcanzar amor* se ofrece una nueva tarea al ejercitante: no debe querer o hacer nada. Debe sólo rendir sus facultades a Dios, sin comprometerse para realizar o lograr algo, sino silenciar sencillamente sus facultades interiores para que Dios asuma la actividad de su hacer: “*Tomad*, Señor, y *recibid* toda mi *libertad*, mi *memoria*, mi *entendimiento* y toda mi *voluntad*, todo mi *haber* y mi *poseer*; Vos me lo disteis, a Vos, Señor, lo *torno*; todo es vuestro, *disponed* a toda vuestra voluntad. Dadme vuestro amor y gracia que ésta me basta” (EE 234).

La diferencia no puede ser obviada. En lugar de “yo *hago mi oblación...*, yo *deseo...* mi *determinación es...imitaros en pasar...*” está escrito: “*tomad... recibid... toda mi libertad, mi entendimiento... voluntad... haber... poseer... a Vos lo torno... disponed... me basta*”. En esta oración se afirma concretamente que todas las capacidades mentales deben ser silenciadas para que sólo quede el amor radical y el mero mirar a Dios. Ésta es una perspectiva completamente nueva. Las *contemplaciones de la vida de Jesús*, tal como han

¹⁷ Cursivas del autor.

sido realizadas hasta este punto, deben concluir porque en ellas se ejercitan las facultades del alma. Un nuevo modo de orar se abre camino, más sencillo, en el cual el entendimiento, la voluntad y la memoria ya no juegan ningún papel activo. Es el tránsito de la vía de la iluminación a la vía contemplativa. A partir de este punto se transforma la contemplación de la vida de Jesús en un sencillo *mirar*.

5. El nuevo modo de orar (EE 238-260)

5.1 Los tres modos de orar

El *primer modo de orar* (EE 238-248) está adaptado a las personas que se encuentran en la *Primera Semana* o bien a las que transitan en la vía de la purificación. Para Ignacio estas personas tienen malos 'hábitos' (EE 242), caen en pecado (EE 244), y por eso les recomienda meditar sobre los mandamientos (EE 240-243). Una situación que no se aceptaría para ejercitantes que han entrado en la *Segunda Semana*. El *segundo modo de orar* (EE 249-257) corresponde a los ejercicios propios del segundo nivel, contemplar la vida de Jesús (EE 10,2): "De rodillas o sentado, según se halle más dispuesto y como más devoción le acompañe, teniendo los ojos cerrados o fijos en un lugar sin andar variando con ellos, diga «Padre», y esté en la consideración de esta palabra todo el tiempo que halle significaciones, gustos y consolación en consideraciones a propósito de esta palabra" (EE 252). Aquí se buscan significados, se hacen comparaciones y consideraciones. La persona se ocupa con sentimientos, consolaciones y gustos interiores.

Por el contrario, el *tercer modo de orar* (EE 258-260) está previsto para personas que han alcanzado el tercer nivel contemplativo: "Con cada anhélito o respiración se ha de orar mentalmente diciendo una palabra del Padrenuestro o de otra oración que se rece, de manera que se diga una sola palabra entre una respiración y otra; y mientras dura el tiempo de una respiración a otra hay que *fijarse* principalmente en la significación de esa palabra, o en la persona a quien se reza, o en la bajeza de sí mismo o en la diferencia de tanta alteza o tanta bajeza propia" (EE 258). La gran diferencia de este modo con los dos modos anteriores es la ausencia de toda deliberación, consideración, búsqueda de significación, ansia de 'gusto' o 'consolación', que son propias del segundo modo de orar¹⁸. Queda sólo el mero mirar que corresponde a una genuina contemplación, que es lo propio de la *vía unitiva*, como se ha visto en la *Contemplación para alcanzar amor*.

5.2 El mirar a la persona

El acto de contemplar, de mirar, a la persona, debe destacarse de manera especial¹⁹. No hay que pensar en las actividades de la persona divina, ni en los misterios de la vida de

¹⁸ Cfr. EE 252 y 258.

¹⁹ Percibir, mirar, escuchar, estar atento, sencillamente estar son, este sentido, sinónimos.

Jesús, ni en imágenes o iconos, ni siquiera en las propiedades o características de la persona contemplada. El ejercitante debe mirar, contemplar, a la persona. La mirada simple de la contemplación ha sustituido los recuerdos de la memoria, las consideraciones del entendimiento, los deseos de la voluntad, así como el tomar consciencia de las diferencias entre las consolaciones y las desolaciones. Pero hay que agregar todavía una observación.

Una persona no puede ser contemplada o vista de manera objetiva. No es un objeto, sólo puede ser vista o reconocida en una relación de persona a persona. A esto se refiere Ignacio cuando añade que, al mirar a la persona, se hace en relación a: "... la bajeza de sí mismo, o en la diferencia de tanta alteza o tanta bajeza propia" (EE 258). Ignacio no quiere establecer ninguna comparación con este texto, sino observar la relación en la que se incluye simultáneamente uno mismo y Dios. Para comprender mejor de qué se trata, recordemos algunas afirmaciones de los místicos: "yo soy nada, tú eres todo". O como Francisco, que oró toda una noche: ¿Quién eres tú y quién soy yo?. O como esa persona que oraba en silencio y le dice al santo Cura de Ars: "Él me mira y yo lo miro". San Pablo expresa lo mismo: "Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí" (Gal. 2,20); pero más claramente lo dice el cuarto evangelista: "que todos sean uno: como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así deben ellos estar en nosotros" (Jn. 17,21).

Ignacio no quiere establecer una contraposición, pues activaría nuevamente la actividad discursiva del entendimiento que el ejercitante ha dejado atrás. A pesar del contraste entre "alteza y bajeza", se trata únicamente de un *mirar con una mirada única* la relación que une Dios y el ejercitante, ser conscientes del *encuentro* en humildad y misericordia. El ejercitante debe mirar en sí mismo la presencia de Jesucristo. La contraposición mencionada tiene un significado especial, pues conduce hacia la última y más profunda purificación: hacia la *noche oscura del espíritu*. Experimentar en el espejo de la presencia de Dios la propia 'nada' purifica las últimas oscuridades del alma.

5.3 Las tres exigencias

Ignacio es un hombre práctico y pedagógico. Presenta tres modos de orar para que todos puedan alcanzar la meta de la oración. El primero es propio de una persona que se encuentra en la *Primera Semana*, en la vía purgativa. Ignacio la aparta del ruido del mundo para que pueda estar calma: "Antes de entrar en la oración *repose un poco el espíritu*, sentado o paseándose, como le parecerá mejor" (EE 239).

El *segundo modo de orar* corresponde a la persona que ha llegado al segundo nivel (contemplación de la vida de Jesús) pero que aún no conoce el tercer nivel. A ella se le puede exigir más. Ignacio le retira las actividades de los sentidos externos, pero le deja las actividades de las facultades interiores: "De rodillas o sentado, según se halle más dispuesto y como más devoción le acompañe, teniendo los *ojos cerrados o fijos en un lugar sin andar variando con ellos*, diga «Padre», y esté en la consideración" (EE 252). Más adelante afirma: "Estará de la manera ya dicha una hora en todo el Padrenuestro... si la persona que contempla... hallare... buena materia para pensar, y gusto y consolación, no se preocupe por pasar adelante aunque se acabe la hora en aquello que halla" (EE 253-254). El ejercitante debe silenciarse corporalmente, desconectar la actividad de

los ojos y decir las menos palabras posibles. Ignacio no exige esto de las personas que están en el primer nivel. Esta mayor concentración ayudará al ejercitante en sus ‘consideraciones’ personales y en las otras actividades interiores.

El *tercer modo de orar* corresponde al tercer nivel o nivel contemplativo. En este caso Ignacio retira al ejercitante las actividades de las facultades internas – memoria, entendimiento, voluntad y la preocupación por sentir consolación y desolación –, como ya hemos visto. Ignacio orienta aquí exclusivamente al mero mirar de la contemplación.

5.4 Ayudas especiales

Como es muy difícil poner entre paréntesis la actividad de la memoria, del pensamiento y de la voluntad, así como dejar de poner atención a los movimientos de consolación y desolación, Ignacio da al ejercitante otra ayuda que lo apoya en la renuncia a la actividad de las facultades internas: la atención a la respiración. En efecto, “*el tercer modo de orar* es que con *cada anhelito* o respiración se ha de orar mentalmente diciendo una palabra... que se rece, de manera que se diga una sola palabra entre una respiración y otra” (EE 258).

En muchas culturas y diferentes tradiciones se reconoce que la atención a la respiración es muy útil para apartar los pensamientos y llegar a un profundo recogimiento. En efecto, poniendo atención a la respiración se sostiene la atención del simple mirar contemplativo, evitando así las distracciones. Ignacio ya había aclarado en el modo de orar anterior, el segundo, que la repetición de una palabra podría llenar una hora completa. No necesita repetir aquí, en el tercero, que esa palabra puede ser un nombre divino. Dado que el silencio interior de los ejercitantes es más profundo en el nivel contemplativo, éstos permanecen mucho más tiempo repitiendo el mismo nombre que los ejercitantes del segundo nivel.

A partir de esta perspectiva, de la progresiva simplificación e internalización de la oración, se puede reconocer que las constantes *repeticiones de las contemplaciones* (EE 62; 118 etc.) y *aplicaciones de los sentidos* (EE 121) en la fase de las *contemplaciones de la vida de Jesús* eran una preparación para el tercer nivel contemplativo. Alcanzar el reposo de la memoria, del entendimiento y de la voluntad es una tarea laboriosa que exige necesariamente este trabajo preparatorio.

5.5 La oración de Jesús

Recopilemos los elementos del *tercer modo de orar*. Se inicia con el apaciguamiento de los sentidos externos, que ciertamente están en el segundo modo de orar, pero que son válidos también para el tercer modo:

- De rodillas o sentado (EE 252).
- Los ojos cerrados o fijos en un lugar (EE 252).
- Decir una palabra (EE 252).
- Se puede/debe permanecer una hora (EE 253)

Vienen luego las indicaciones que son propias del tercer modo de orar:

- Se debe orar la palabra con cada respiración (EE 258).
- Al decir la palabra se debe poner atención a la persona a la que se habla (EE 258).
- En lugar de considerar, comparar o buscar gusto o consolaciones, se debe permanecer simplemente en el mirar (EE 252; 258).

Si se considera, además, que Ignacio ha tenido una muy grande devoción a Jesucristo, se puede suponer fácilmente que esta ‘palabra’ que él deja decir a los ejercitantes es con mucha frecuencia el *nombre de Jesús*. Así entiendo el tercer modo de orar de Ignacio, como lo muestro en mi libro *Ejercicios de contemplación con la oración de Jesús*.

6. La valoración de los tres modos de orar

Ignacio prescribe los tres modos de orar como un *exercitium* que tiene los mismos derechos que los otros elementos de los *Ejercicios*. Se trata de un texto muy ignorado, pero que tiene un gran significado para la fase contemplativa de los *Ejercicios*. El texto afirma: “Aunque para los *ejercicios* siguientes se toman cuatro semanas, por corresponder a cuatro partes *en que se dividen los ejercicios* (es a saber: la primera, que es la consideración y contemplación de los pecados; la segunda es la vida de Cristo nuestro Señor hasta el día de Ramos inclusive; la tercera la Pasión de Cristo nuestro Señor, y la cuarta la Resurrección y Ascensión *con tres modos de orar*)” (EE 4,1-3)²⁰. Ignacio da a los modos de orar – como hemos dicho – la misma jerarquía que da a todos los otros elementos de los *Ejercicios*. El *tercer modo de orar* ocupa el último lugar de todos los *Ejercicios*. Consecuentemente: si los *Ejercicios* constituyen un *proceso*, entonces el *tercer modo de orar* es la ‘flor’ de los ejercicios y el estado final en el que Ignacio despide a los ejercitantes a la vida cotidiana.

7. La elección en el tiempo contemplativo

En la espiritualidad de Ignacio la elección es decisiva. Mientas las órdenes monacales habían acentuado desde siempre el retiro del mundo, Ignacio valoró el compromiso total de la persona a través del trabajo. Él quiso que se santificara la actividad y se encontrara a Dios en la vida cotidiana, pues tomar decisiones es el componente más importantes de toda actividad. Cuando las decisiones corresponden a la voluntad de Dios, las actividades transitan en los cauces correctos. A este propósito, Ignacio clasifica los procesos de elección en tres modelos.

En el primer modelo Dios mismo obra la decisión. La persona no hace nada. Ignacio la nombra como elección “sin causa precedente”. Ejemplos de este modelo son las

²⁰ Cursivas del autor.

decisiones vitales de san Pablo y Mateo (EE 175,2-3). En el segundo modelo los diversos ‘espíritus’ están activos, causando en la persona movimientos de consolación y desolación. Precisamente, a través de esos movimientos (*motiones animae*), la persona contribuye también a la decisión, pues distinguiendo de dónde provienen descubre hacia dónde lo conduce el buen espíritu (EE 176)²¹. En el tercer modelo no entran en acción directamente ni Dios, ni las fuerzas exteriores a través de las mociones espirituales²². Es un tiempo tranquilo. La persona depende completamente de sus “capacidades naturales” (EE 177,3)²³. Para Ignacio estas capacidades son la memoria, el entendimiento y la voluntad.

¿Cómo se relacionan estos modelos con los niveles espirituales? En el primero o *nivel de la purificación*, no hay propiamente un proceso de elección en sentido ignaciano. La persona debe apartarse de los pecados mortales. Para esto necesita únicamente ser motivada, lo que se produce a través de las meditaciones. En el segundo nivel, el de las *contemplaciones de la vida de Jesús*, hay que hacer una *elección*, lo cual lleva mucho tiempo prepararla (EE 135-174), y se realiza mediante el segundo y tercer modelo. Si las mociones espirituales están presentes, entonces se procede conforme al segundo modelo; pero si la persona se encuentra en un tiempo tranquilo se sigue el tercero. Los dos modelos se complementan mutuamente.

En el tercer nivel o *nivel contemplativo* descubrimos algo muy interesante. Tanto las “capacidades naturales” (tercer modelo) como también la “ocupación con consolación y desolación” (segundo modelo) son silenciadas. Por un lado, la persona está “sin causa precedente” para elaborar su decisión; por otro lado, se dispone de una manera pasiva, pero sin mediación y, por tanto, “sin causa”, a la gracia del primer modelo. En todo caso, si no se presenta la gracia del primer tiempo, de cualquier modo este *estado de simplemente mirar* a Dios es muy fecundo, pues lleva a la profundidad donde la Trinidad inmanente inspira con frecuencia claridad y conduce a las personas a resoluciones decisivas, sin que se pueda decir estrictamente que haya tenido lugar una gracia del primer tiempo. Pero estas resoluciones decisivas están muy cerca del *primer tiempo*.

²¹ EE 176: “*El segundo*: cuando se obtiene suficiente claridad y conocimiento por experiencia de consolaciones y desolaciones y por experiencia de discreción de varios espíritus”.

²² Dios se adelanta a toda obra de la persona y la acompaña hasta en las consecuencias. Aquí se trata de una intervención extraordinaria de Dios.

²³ EE 177: “*El tercer tiempo* es tranquilo, cuando uno, considerando primero para qué ha nacido, es a saber, para alabar a Dios nuestro Señor y salvar su alma, y deseando esto elige como medio una vida o estado dentro de los aprobados por la Iglesia para que lo ayude en el servicio de su Señor y salvación de su alma. Digo «tiempo tranquilo» cuando el alma no está agitada por diversos espíritus y usa de sus potencias naturales libre y tranquilamente”.

8. Resumen conclusivo en nueve puntos

1. El *concepto general* de los *Ejercicios Espirituales* muestra que Ignacio trabaja fundamentalmente con tres niveles consecutivos y los tiene siempre en cuenta durante los *Ejercicios*: el nivel de la purificación o *vía purgativa*, el nivel de la iluminación o *vía iluminativa* y el nivel de la unión o *vía unitiva*.
2. Las *misiones populares* son una excelente aplicación de los ejercicios en el primer nivel: la vía de la purificación. Hay buenas razones para afirmar que los *Ejercicios hechos individualmente* –por más importantes y magníficos que parezcan– se limitan al segundo nivel, el de la vía iluminativa. Los *ejercicios contemplativos* son una aplicación para el tercer nivel o nivel contemplativo.
3. La *contemplación para alcanzar amor* es *principio y fundamento* para el nivel contemplativo, y conduce, por amor del amor, al desarme de toda actividad hasta que en la oración no se quiera nada, no se piense más, no se ocupe en recuerdos y no se hagan consideraciones sobre consolaciones o desolaciones. Queda únicamente el amor y el *sencillo mirar*.
5. Ignacio prescribe para ello un nuevo camino, que se prepara por medio del silenciamiento de los sentidos externos e internos. En la oración misma se repite a ritmo de la respiración un *nombre* como, por ejemplo, “Padre”. La atención se dirige a la persona que se menciona.
6. Ignacio valora esta dimensión contemplativa como un elemento de los *Ejercicios* que tiene los mismos derechos que los demás elementos.
7. La *oración de Jesús*, en el tercer nivel, es una realización literal de las indicaciones de los *Ejercicios*.
8. El nivel contemplativo, tal como ha sido descrito, tiene una llamativa concordancia con el *primer tiempo de elección* y dispone para éste, en tanto que se separa de las ‘causas precedentes’ (EE 330).
9. Con mi libro *Ejercicios de contemplación* intento poner a disposición un manual, fundado en la teoría y en la praxis, para iniciar a las personas en la *fase contemplativa de los Ejercicios Espirituales ignacianos*.

Traducción: Carlos Gutiérrez Lozano. Revisión: Rossano Zas Friz De Col s.j.

Al crocevia tra antico e nuovo

L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657) e la "questione mistica" nella Compagnia di Gesù

di MARIA PIA GHIELMI*

1. La Francia del XVII secolo e la corrente mistica della Compagnia di Gesù

L'ambiente religioso francese del XVII secolo è segnato da forti istanze di rinnovamento, come mostrano le grandi figure di santi, fondatori e maestri spirituali, che hanno lasciato il segno in quello che è stato definito il "grand siècle" della spiritualità francese. La fioritura mistica, che si diffuse con ampiezza e rapidità negli ambienti religiosi – l'«invasion mystique», come la definì Henri Bremond¹ – fu propiziata anche dalla pubblicazione e diffusione degli scritti dello Pseudo-Dionigi, di autori spirituali italiani (Gagliardi, Scupoli, Caterina da Genova), spagnoli (Teresa d'Avila e Giovanni della Croce) e renano-fiamminghi (Eckart, Taulero, Ruusbroec, Herp, Suso) resi accessibili nelle traduzioni latina e francese.

In questo clima di fervore religioso, che segna soprattutto la prima metà del secolo, anche la Compagnia di Gesù fu toccata dall'"ondata mistica" e dai fermenti di rinnovamento. Al suo interno prese vita un vivace dibattito sulla questione dell'orazione contemplativa e della sua compatibilità con il fine e la spiritualità propria della Compagnia². La questione non era nuova, poiché la controversia in proposito aveva già contrassegnato l'ambiente spagnolo del secolo XVI: significativa in questo senso la figura di Balthasar Alvarez³, uno dei maggiori rappresentanti della cosiddetta "corrente mistica", fortemente avversata da coloro che sostenevano l'incompatibilità di forme di preghiera più

* MARIA PIA GHIELMI, docente di Teologia spirituale presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano); mpghielmi@hotmail.it

¹ H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. II: *L'invasion mystique*, Bloud et Gay, Paris 1921.

² Cfr. M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français*, RAM 41 (1965), 339-386.

³ Balthasar Alvarez (1535-1580) fu superiore ad Avila, dove fu confessore di santa Teresa. Nonostante le difficoltà con i Superiori a causa del metodo di orazione (di "quiete" e di "silenzio") da lui vissuto e insegnato, gli venne sempre riconosciuta grande autorità nella Compagnia, dove ricoprì diversi incarichi di rilievo.

contemplative con l'azione missionaria caratteristica della Compagnia di Gesù. Egli fu oggetto di un'inchiesta da parte dei superiori – il padre generale era allora Everardo Mercuriano (1572-1580) – che gli imposero di abbandonare la pratica e l'insegnamento di ogni forma di preghiera che si allontanasse dai metodi di meditazione proposti negli *Esercizi* di sant'Ignazio⁴. Le due diverse sensibilità sembrarono trovare un momento di pacificazione sotto l'equilibrato governo del padre generale Claudio Acquaviva (1581-1615), che offrì alcune linee orientative con la lettera dell'8 maggio 1590, riguardante l'orazione e la penitenza⁵. Sotto il suo generalato si registrò una fioritura di opere spirituali prodotte da autori gesuiti, tra cui la *Vita di Balthasar Alvarez*, scritta da Luis de la Puente, comprendente anche gli scritti dello stesso Alvarez⁶. Significativo gesto di Acquaviva fu l'apertura nel 1606 di un'inchiesta *De Detrimentis Societatis*, mirante ad analizzare la fedeltà della Compagnia alla sua vocazione, evidenziando le eventuali mancanze e i possibili rimedi. La Compagnia di Gesù, che negli anni si era accresciuta nel numero dei membri e aveva esteso la propria influenza in molteplici attività in tutta Europa, si trovava infatti nella necessità di una revisione organizzativa e spirituale, in un contesto storico mutato rispetto ai tempi della fondazione. Le risposte all'inchiesta da parte dei gesuiti francesi denunciavano come radice dei mali della Compagnia la «magna effusio ad exteriora» e le «immoderatae occupationes externae» che impedivano di dedicare il tempo necessario all'orazione. Tra le risposte spicca la relazione di padre Pierre Coton⁷, che lamentava una scarsa attenzione all'interiorità a causa delle eccessive occupazioni pratiche. I rapporti del 1606 sottolineavano unanimemente l'urgenza di un insegnamento spirituale più approfondito e il problema dell'incompatibilità del lavoro apostolico, se portato oltre una certa misura, con il pieno sviluppo della vita interiore. Il movimento «riformista» insisteva, in linea peraltro con la tradizione spirituale, sui pericoli che accompagnano l'azione. Non si trattava di una posizione astratta, ma di una presa di coscienza che «succede all'esperienza apostolica per meglio coglierne il senso spirituale e i

⁴ Per una precisa recensione del dibattito di questi anni, cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 1: *La scuola spagnola* (Storia della Spiritualità cristiana, 6/1), Dehoniane, Bologna 1973, 243-285 (orig. fr. *La spiritualité moderne. L'essor: 1500-1650* [Histoire de la Spiritualité 3/2], Aubier, Paris 1966).

⁵ La lettera ribadiva con chiarezza il fine apostolico della Compagnia, dichiarando però che tale fine non era in contrasto con la pratica della contemplazione. Anzi, l'orazione in se stessa era considerata un fine assai nobile, che non poteva essere dissociato dalla vocazione dei membri della Compagnia. Si affermava inoltre che la pratica dell'ora di orazione quotidiana, imposta dalla quarta congregazione generale, non andava interpretata in senso limitativo e non imponeva un metodo determinato. Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, Città Nuova, Roma 1992, 182-185 (orig. fr.: *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Roma, Institutum Historicum S.J. 1953).

⁶ L. DE LA PUENTE, *Vida del Padre Baltasar Alvarez de la Compañia de Jesus*, por Luis Sanchez, Madrid 1615. La pubblicazione di quest'opera, incoraggiata dal generale Acquaviva, conferma come la figura e l'insegnamento di Balthasar Alvarez continuarono a esercitare un grande influsso nella Compagnia. De la Puente vuole mostrare che Alvarez fu nello stesso tempo contemplativo e apostolo.

⁷ Pierre Coton (1562-1626), entrato nella Compagnia nel 1583, divenne confessore e predicatore del re nel 1603. Allontanato dalla corte, fu nominato Provinciale di Parigi, carica che ricoprì fino alla morte. Fu autore di numerosi scritti spirituali, tra i quali ebbe grande diffusione l'*Intérieure occupation* (ed. C. Chapelet, Paris 1608).

fini»⁸. Queste posizioni s'ispiravano certamente alla letteratura mistica proveniente dai Paesi Bassi, dall'Italia e dalla Spagna, che andavano diffondendosi in Francia. All'interno della Compagnia di Gesù, «i migliori trovano a portata di mano un tesoro, una dottrina che risponde alle loro aspirazioni e già le esprime; essi sono presi da questa ondata mistica, tanto più in quanto l'intensa espansione della Compagnia non le ha lasciato il tempo di elaborare opere equivalenti a quelle che arrivano da Nord e da Sud»⁹.

Alla morte di Claudio Acquaviva, venne nominato padre generale Muzio Vitelleschi (1615-1645), uomo profondamente religioso e spirituale, ma caratterizzato da una prudenza forse eccessiva verso le nuove tendenze mistiche, definite «devozioni straordinarie e pericolose». Negli anni 1625-1635 nella corrispondenza tra il governo di Roma e le province si fa menzione di diverse *turbationes*, devozioni straordinarie, novità pericolose, propensione alle rivelazioni. Michel De Certeau recensisce nel suo interessante studio le diverse fasi del dibattito, analizzando alcuni personaggi minori che in diversi collegi francesi, a Poitiers, Parigi, Lione, Limoges, Bordeaux, partirono alla ricerca di un «paese interiore», animati da una sensibilità e un ardore che i Superiori francesi cercano di comprendere e indirizzare, diversamente dalle autorità di Roma, che rimproverano i padri provinciali di non prendere sufficientemente sul serio questo «affare di grande importanza»¹⁰.

Le due personalità più note coinvolte in tale dibattito furono Louis Lallemant e Jean-Joseph Surin, entrambi sostenitori del primato dell'orazione quale fondamento dell'azione apostolica e della piena compatibilità della preghiera contemplativa, fino alle grazie mistiche più elevate, con la vocazione propria della Compagnia. Entrambi furono protagonisti di polemiche e inchieste, che mostrano appunto la vivacità del dibattito tra le due posizioni: tra chi, come loro, sosteneva la necessità di educare e favorire nei discepoli un cammino di orazione che superasse la meditazione discorsiva, considerato un legittimo sviluppo della spiritualità degli *Esercizi*, e chi invece vedeva il pericolo di tali metodi, considerandoli in contraddizione con la vocazione apostolica del gesuita¹¹.

2. J.-B. Saint-Jure: un anti-mistico?

Tra le figure autorevoli del tempo occupa uno spazio di rilievo Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657), scrittore e direttore spirituale allora assai apprezzato. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1604, fu rettore di numerosi collegi gesuiti, ma soprattutto si dedicò con passione alla guida spirituale, alla predicazione degli *Esercizi* e alla redazione di ampie e numerose opere. Il suo insegnamento, in linea con la tradizione ignaziana più consolidata, ha saputo comporre in modo profondamente equilibrato i riferimenti patri-

⁸ M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel*, 352.

⁹ *Ib.*

¹⁰ Cfr. *ib.*, 353-386.

¹¹ Per un'analisi del pensiero di Lallemant e Surin, cfr. *infra*, parr. 4 e 5.

stici, biblici e teologici tradizionali con le istanze dell'epoca, accogliendole con prudenza e misura. Dai suoi scritti emerge una dottrina solida e unitaria, centrata sulla concezione della vita cristiana come vita di incorporazione a Cristo, Verbo incarnato. Già nella sua prima opera, *De la Connoissance et de l'amour de nostre Seigneur Iesus-Christ* (1633-1637), l'amore e l'unione a Cristo sono evidenziati come il centro di tutta la vita cristiana¹². *L'homme spirituel* (1646)¹³, l'opera forse più riuscita, esplicita il ruolo dello Spirito Santo nella vita cristiana, che è vita spirituale perché animata dallo Spirito che rende il cristiano membro del Corpo mistico e lo fa partecipare alla vita stessa di Cristo. Ogni cristiano è chiamato alla "perfezione", perché tutti i cristiani sono chiamati a vivere l'amore e l'unione a Cristo. Il cristiano, per realizzare compiutamente tale unione, deve rinunciare alla propria volontà conformandosi interamente alla volontà di Dio, deve lasciarsi muovere con "indifferenza" e docilità dal Capo di cui è membro. Le sue opere, alcune più sistematiche, altre di meditazioni ispirate per lo più agli *Esercizi* di sant'Ignazio, sono indirizzate alla guida spirituale dei lettori, integrando armoniosamente una solida base teologica con l'intento pratico di aiuto alla vita cristiana e alla preghiera¹⁴.

Il pensiero del gesuita è ricco e complesso, anche per l'enorme quantità di rimandi e citazioni che la vastissima cultura dell'autore integra nella sua riflessione. Tale poliedricità ha portato gli studiosi a interpretare talvolta le sue opere in modo divergente, se non addirittura contrastante. Uno degli studi più approfonditi su Saint-Jure è il pregevole lavoro di Georges Bottereau che, nelle conclusioni alla sua ricognizione della vita e delle opere del gesuita, non esita a collocarlo tra gli «anti-mistici»¹⁵, in quanto il suo insegnamento invita a camminare per la via ordinaria, aperta a tutti, evitando le vie fuori dal comune, disseminate di inganni¹⁶. Le affermazioni di Bottereau trovano riscontro innegabile nelle pagine de *L'homme spirituel* dedicate al «pericolo delle vie straordinarie e il modo per distinguere le buone dalle cattive»¹⁷, dove Saint-Jure affronta il problema del discernimento di visioni, rivelazioni, miracoli, possessioni diaboliche e apparizioni angeliche, questioni quanto mai scottanti all'epoca.

¹² J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'Amour de Nostre Seigneur Jésus Christ*, P. Le Petit, Paris 1633 (vol. I), 1636-1637 (voll. II e III).

¹³ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Sebastien et Gabriel Cramoisy, Paris 1646 (trad. it.: *L'uomo spirituale*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2005).

¹⁴ Per una trattazione più completa della vita e dell'opera di Saint-Jure, cfr. M.P. GHIELMI, *I fondamenti della vita spirituale. L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure*, Glossa, Milano 2012; ID., ***La vita spirituale cristiana nell'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure***, in *Ignaziana* 11 (2011), 3-39.

¹⁵ «Saint-Jure sa e dice chiaramente che le grazie mistiche sono doni di Dio, ma dissuade fortemente dal desiderarle, mostrandone unicamente i pericoli. Per questo noi collocheremo senza esitare Saint-Jure tra gli antimistici, in netto contrasto con il suo confratello Lallemant che, avendole sperimentate e conoscendone la forza, invita a desiderarle» (G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, in *AHSI* 49 [1980] 195, nota 92).

¹⁶ Per Saint-Jure, afferma Bottereau, «la strada principale della vita comune era la via regale, la sola raccomandata a tutti» (*Ib.*, 181, nota 57).

¹⁷ J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 145-153.

Saint-Jure distingue le vie attraverso le quali Dio conduce le anime, riducendole a due tipi: le ordinarie e le straordinarie. Le vie ordinarie sono i comandamenti di Dio e della Chiesa e i doveri legati allo stato di vita e alla condizione di ciascuno, e anche al tempo nel quale si vive. «Anche i vari periodi della storia hanno le loro diversità e i loro usi differenti: ciò che si pratica in un periodo, si deve omettere in un altro. L'atmosfera del nostro tempo e ciò a cui ci porta lo Spirito Santo è di allontanarci dai fatti straordinari, di unirli perfettamente a Nostro Signore e fondare in modo assoluto la nostra perfezione nella pratica delle virtù solide e nell'adempimento della legge evangelica [...]; è di ricevere di frequente i sacramenti della penitenza e dell'eucaristia»¹⁸.

Questo atteggiamento di Saint-Jure, caratterizzato da prudenza e moderazione, spicca particolarmente in un'epoca segnata da una diffusa credulità e dalla ricerca di fatti straordinari, come egli stesso ricorderà poco più avanti citando l'atteggiamento di Gerson, che egli adatta al proprio tempo¹⁹. Egli ritiene la sua posizione più conforme all'ispirazione dello Spirito Santo, ma anche alla sensibilità del tempo, come dichiara nel passo appena citato. Forse egli allude agli autori spirituali più solidi, se poi afferma come la moda popolare vada in ben altra direzione. Il suo giudizio in proposito viene ribadito nelle successive riflessioni. Le vie straordinarie, che siano gesta mirabili, visioni o rivelazioni, sono strade strette e particolari, riservate a pochi, e non garantiscono di per sé la salvezza: anzi comportano molti rischi come la vanità, l'orgoglio, l'attaccamento ai sensi e altri vizi che possono portare alla rovina. Inoltre, essendo poco conosciute, sono difficili da giudicare e possono condurre facilmente all'inganno. Le strade larghe sono le più sicure e sono certamente le migliori, visto che sono quelle che la Provvidenza divina ha preparato per tutti gli uomini, e non solo per alcuni. «Così vediamo che nella natura le cose più comuni sono le migliori [...]; nell'ambito della grazia, c'è qualcosa che in bontà e utilità si avvicini all'incarnazione, alla vita, alla passione di Nostro Signore e ai sacramenti che sono istituiti per tutti? [...] Per questo l'ampia strada della fede e dei comandamenti di Dio è sempre molto più sicura»²⁰. Saint-Jure cita san Paolo, il quale ricorda ai Corinzi che il sentiero incomparabilmente più eccellente e più sicuro è la carità (1Cor 12,31).

Saint-Jure, a conferma del pericolo costituito da «visioni menzognere, illusioni, fantasie e capricci della loro testa, elevazioni ingannatrici dello spirito, [...] comunicazioni e unioni con Dio, che allontanano l'anima e la cacciano molto lontano da Dio più che avvicinarla e unirla a Lui»²¹, ricorda famosi esempi di persone ritenute sante e venerate da tutti, cadute invece nell'inganno del demonio. Egli non rinuncia ad offrire comunque dei criteri per discernere le vere visioni e rivelazioni dalle false, ispirandosi soprattutto ai

¹⁸ *Ib.*, 146.

¹⁹ Saint-Jure fa notare, infatti, che «oggi si dà grande importanza, più del necessario, alle cose straordinarie, si dà loro grande rilievo, se ne fa traffico» (*ib.*, 152). È difficile non pensare alle folle attratte dagli esorcismi e dai miracoli come nei casi di possessione di Loudun, Aix-en-Provence e Louviers. Cfr. R. MANDROU, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento*, Laterza, Bari 1971, 223-279 (orig. fr.: *Magistrats et sorciers en France au XVIIe siècle: une analyse de psychologie historique*, Librairie Plon, Paris 1968).

²⁰ *Ib.*, 151.

²¹ *Ib.*, 152-153.

suggerimenti di Jean Gerson²². Gli *Avvertimenti riguardo alle visioni e alle rivelazioni* evidenziano la prudenza che caratterizza Saint-Jure rispetto ad altri autori contemporanei: egli sottolinea anzitutto che i doni straordinari non si devono mai desiderare né chiedere, poiché la virtù e la perfezione cristiana non consistono in alcun modo in questi avvenimenti che, anzi, comportano molti rischi. Egli suggerisce, quindi, di cercare di allontanare le visioni, con sentimenti di umiltà e indegnità, e affidarsi con obbedienza al proprio direttore.

Se queste pagine mostrano in modo indiscutibile la diffidenza del gesuita verso i fenomeni straordinari che spesso accompagnano l'esperienza mistica, ci si chiede però se la tesi di Bottereau non necessiti di un ulteriore approfondimento. Quando lo studioso propone di «collocarlo tra gli anti-mistici», intende anzitutto situarlo nell'ambito delle correnti che caratterizzano la Compagnia di Gesù: egli lo pone infatti in contrapposizione al suo confratello Lallemant, che invita a desiderare e ricercare le grazie mistiche²³. Bottereau giudica la sensibilità spirituale di Saint-Jure lontana dagli estremismi ascetici o mistici, cercando una via moderata ed equilibrata: «Egli preferisce le “persone comuni” e la “via regia” del discorso e della contemplazione meditativa»²⁴.

Diventa opportuna a questo punto un'analisi più approfondita del pensiero di Saint-Jure, per valutare più precisamente il suo atteggiamento nei confronti delle diverse forme di orazione e il significato da lui attribuito alla costellazione terminologica della “mistica”.

La ricerca del significato del termine “mistico” nelle sue opere mostra come esso venga utilizzato soprattutto come aggettivo, per denotare un'esperienza. «Teologia mistica» è sinonimo di «conoscenza saporosa» di Dio²⁵, «scienza sperimentale» basata sull'amore²⁶. Nel capitolo dove tratta dell'orazione di silenzio nella «solitudine del cuore», orazione in cui l'intelletto e la volontà restano nudi e vuoti davanti a Dio, Saint-Jure accenna alle «sublimi e straordinarie operazioni della vita mistica», con cui Dio opera nelle anime come e quando a lui piace²⁷. Il metodo di preghiera delle aspirazioni è definito, seguendo Dionigi e Louis de Blois, «strumento della vita mistica», poiché consente di unirsi a Dio «con l'elevazione e lo scorrimento amoroso dell'anima in Dio»²⁸. Sembra di poter affermare, dunque, almeno in prima battuta, come Saint-Jure non abbia alcuna

²² JEAN GERSON, *De distinctione verarum revelationum a falsis*.

²³ Cfr. *infra*, par. 4.

²⁴ G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 199.

²⁵ Parlando della Sapienza, l'autore afferma: « tutte le operazioni della Teologia mistica e di questa vita celeste e divina si rapportano ad essa» (J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 289).

²⁶ Nella «teologia mistica e per conoscere Nostro Signore, prevale la volontà, che possiede la chiave e apre la porta di questa scuola, nella quale questo sovrano Maestro insegna in silenzio all'anima i suoi misteri [...]. Se amate Nostro Signore, l'amore ve lo farà gustare, e questo amore e questo gusto vi faranno conoscere meglio chi egli è rispetto a tutto ciò che potrebbero dirvene; poiché la scienza sperimentale sorpassa di molto le altre» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Jesus-Christ*, S. e C. Cramoisy, Paris 1650, lib. I, cap. III, sez. V, 31-32. Da questa edizione sono tratte le citazioni del presente lavoro).

²⁷ *Ib.*, lib. III, parte prima, cap. IV, sez. unica, 241.

²⁸ *Ib.*, lib. II, cap. V, sez. I, 170-173.

preclusione verso l'esperienza mistica come tale, anzi ne abbia grande stima, pur mostrando prudenza verso le manifestazioni eccezionali che l'accompagnano. In questo senso, limitare la ricerca alla valutazione di visioni e fenomeni straordinari, secondo l'impostazione di Bottereau, è un approccio quanto meno frettoloso. La prudenza di Saint-Jure, confermata dalla relativamente scarsa ricorrenza del termine rispetto ad altri autori dell'epoca, si accompagna in lui a una concezione che non contrappone la teologia scolastica e la conoscenza mistica, la conoscenza "oscura" che giunge a Dio per la via dell'affetto più che del ragionamento. Infatti, «maestri della teologia mistica» sono definiti in primo luogo lo Pseudo-Dionigi Aeropagita, "capo" dei teologi mistici²⁹, Giovanni della Croce, Bonaventura, Basilio, ma anche Tommaso d'Aquino.

Michel De Certeau in un interessante articolo analizza l'uso del linguaggio mistico nel XVII secolo e la sua variazione semantica rispetto ai secoli precedenti. Egli fa notare come il lemma riscuota un successo eclatante presso gli autori spirituali, denotando una nuova sensibilità, quella di chi contrappone la mistica, la "scienza dei santi", alla teologia speculativa³⁰. De Certeau rileva come il termine "mistico" venga a coprire l'area di significati che nel secolo precedente era connotata con termini come "contemplazione/contemplativo" o "spirituale". Da questo punto di vista Saint-Jure si mostra globalmente più ancorato alla tradizione, pur utilizzando anche la nuova terminologia. Nella *Vie de Gaston de Renty* egli parla di "contemplazione acquisita e infusa", senza utilizzare praticamente mai il termine mistico (una sola volta compare l'espressione "silenzio mistico")³¹. Decisamente debitrice della sensibilità dell'epoca è invece l'espressione "morte mistica", con cui il biografo descrive l'annientamento e il completo distacco da se stesso del santo barone.

Anche l'espressione "scienza dei santi" è intesa da Saint-Jure ancora secondo il significato tradizionale di "sapientia christianorum", contrapposta alla sapienza del mondo, mentre nel XVII secolo il termine viene a denotare sempre più la "scienza dei mistici", contrapposta al sapere del cristiano comune e alla teologia speculativa³². In Saint-Jure non c'è in alcun modo contrapposizione tra la mistica e la teologia scolastica, tra l'esperienza spirituale e la comprensione teorica. Sembra di poter affermare che il suo pensiero e il suo linguaggio si pongano al crocevia tra antico e nuovo, utilizzando i termini in voga, ma leggendoli in continuità con la tradizione.

Dopo questa prima ricognizione si tratterà ora di svolgere un'analisi più accurata delle opere di Saint-Jure e delle fonti a cui s'ispirano, così da valutare adeguatamente il suo insegnamento sull'orazione e sull'esperienza mistica.

²⁹ *Ib.*, lib. I, cap. V, sez. II, 46. Questo appellativo utilizzato da Saint-Jure è usuale all'epoca, che vedeva in Dionigi il grande maestro e teologo della "mistica".

³⁰ M. DE CERTEAU, «Mystique» au XVII siècle. Le problème du langage «mystique», in *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père de Lubac*, vol. II, Aubier, Paris 1964, 267-291.

³¹ J.-B. SAINT-JURE, *L'idée d'un chrestien parfait. La Vie de Monsieur de Renty*, Pierre Le Petit, Paris 1651 (trad. it.: *Vita di Gaston de Renty. Un modello di cristiano perfetto*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2007).

³² M. DE CERTEAU, «Mystique» au XVII siècle, 274.

3. L'insegnamento di Saint-Jure sull'orazione

Un primo dato che emerge è la costante riproposizione, tra le sue opere spirituali, di *Meditazioni* basate sugli *Esercizi* di sant'Ignazio³³. A prima vista questo fatto pare confermare la tesi di Bottereau, che ritiene che Saint-Jure privilegi la preghiera discorsiva rispetto a forme di "contemplazione" più elevate. La struttura delle *Meditazioni* segue il metodo tradizionale degli *Esercizi*, applicando prima l'intelletto e poi la volontà (gli affetti) al mistero considerato e traendone poi dei propositi pratici. Diverse opere di Saint-Jure hanno lo scopo di fornire spunti teologici e spirituali per aiutare la preghiera e fornire un metodo di meditazione, con grande attenzione a integrare considerazione intellettuale, affettiva e pratica. Come egli insegna in tutti i suoi scritti, e già esplicitamente nel primo, *De la Connoissance et de l'amour de Nostre Seigneur Iesus-Christ*, la conoscenza genera l'amore e l'amore approfondisce la conoscenza. Il ruolo degli affetti è fondamentale, poiché scopo e centro della vita cristiana è l'amore per Cristo. La sua interpretazione degli *Esercizi*, seguendo un filone accreditato nella Compagnia, li collega alle tre vite purgativa, illuminativa e unitiva, confermando così l'interpretazione che vede in essi un perno fondamentale della spiritualità del gesuita in tutte le fasi del suo cammino spirituale³⁴. Interessante osservare come nelle ultime edizioni delle opere di meditazioni lo spazio dedicato agli autori mistici vada allargandosi progressivamente, come nelle *Retraites* del 1654, che citano ampi brani di Teresa d'Avila, Taulero, Suso, Louis de Blois, Caterina da Genova e molti altri.

Il rimando agli autori mistici è in realtà assai ampio e rilevante in tutti i suoi scritti, come mostra Louis Cognet, che evidenzia in particolare l'influsso dei mistici renanofiamminghi³⁵. Saint-Jure fa inoltre riferimento ai grandi autori spagnoli, anzitutto quelli della Compagnia, Balthasar Alvarez e Diego Alvarez de Paz³⁶, ma anche Juan de

³³ La prima edizione delle *Meditazioni* è del 1673, con il titolo: *Meditations sur les plus grandes et les plus importantes verités de la Foy rapportées aux trois Vies Purgative, Illuminative et Unitive*, Jean Camusat, Paris 1637. L'opera venne riedita più volte, con integrazioni e aggiunte. La quinta edizione è corredata da un secondo volume: *Méditations sur les plus grandes et les plus importantes verités de la foy rapportées aux trois vies spirituelles pour quelques retraites particulières*, Pierre Le Petit, Paris 1654. Nel corso degli anni Saint-Jure pubblicò altre opere di meditazione e guida alla preghiera, tra cui *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne*, Pierre Le Petit, Paris 1651; *L'Union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année*, Le Petit, Paris 1653.

³⁴ J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, 420-421.

³⁵ L. COGNET, *La spiritualità moderna, 2: La scuola francese* (Storia della Spiritualità cristiana, 6/2), Dehoniane, Bologna 1974, 302. Una disposizione del 1573 di padre Mercuriano (quarto Superiore generale della Compagnia) elenca le opere teologiche e spirituali suggerite per la preparazione dei novizi. Proibisce invece altre opere tra cui quelle di Suso, Taulero, Ruusbroec, Herp (nel 1616 è ribadito il divieto per gli ultimi tre autori). Poiché Saint-Jure li cita ampiamente, Louis Cognet, con altri studiosi di storia della spiritualità, ne conclude che evidentemente in Francia in quel periodo tale divieto non era più in vigore.

³⁶ Diego Alvarez de Paz (1560-1620) fu uno dei principali autori spirituali della Compagnia di Gesù. Partì per il Perù nel 1584, dove insegnò e scrisse le sue opere, divenendo Provinciale nel 1616. La sua opera principale in tre volumi fu pubblicata a Lione da Orazio Cardon: *De vita spirituali eiusque perfectione* (1608), *De exterminatione mali et promotione boni* (1613), *De inquisitione pacis seu studio orationis* (1617). Nel terzo volume tratta dell'orazione affettiva, distinguendo tra meditazione e contemplazione.

Avila³⁷, Luis de Granada³⁸, e soprattutto Teresa d'Avila; s'ispira ai mistici italiani, tra cui Caterina da Genova; a scrittori spirituali come Lorenzo Giustiniani, Jean Gerson e Louis de Blois. Significative anche le numerose citazioni dello Pseudo-Dionigi, i cui scritti, all'epoca assai diffusi in Francia e continuamente ripubblicati, ebbero un rilevante influsso su molte personalità spirituali e in particolare sulla mistica astratta. A queste fonti si devono aggiungere i grandi autori della tradizione, come Bonaventura, autentico e apocrifo³⁹, Bernardo, Francesco d'Assisi e molti altri mistici e santi.

Nella sua prima opera *La Connoissance*, centrata sull'amore per Cristo come principio unificante della vita cristiana⁴⁰, Saint-Jure tratta dell'amore che aspira a congiungersi con l'amato e suggerisce il metodo delle "aspirazioni", continua ripetizione di giaculatorie e brevi orazioni "lanciate" verso Dio. Questo metodo si radica in una tradizione spirituale consolidata, alla quale rimanda Saint-Jure, citando lo Pseudo-Dionigi, Louis de Blois, Bernardo, lo Pseudo-Bonaventura, Dionigi il Certosino, Alvarez de Paz, per affermare che queste aspirazioni uniscono a Dio, quale «strumento della vita mistica»⁴¹. Tale metodo è in effetti riproposto nelle varie opere di meditazione, confermandone la forte valenza affettiva. Egli tratta poi della "solitudine del cuore" e dell'"orazione affettiva", un'orazione che è riposo, poiché non si affatica più nei discorsi, ma si ritira nel deserto, dove si occupa solo di Dio. Quest'orazione non si affida alle operazioni dell'intelletto, ma si dispone ad accogliere Dio nel silenzio. Anche l'«esercizio della presenza di Dio» è raccomandato come una forma di preghiera fondamentale in tutti i gradi della vita spirituale. Queste pagine s'ispirano alla tradizione monastica orientale, ad Agostino, Gregorio Magno, Bonaventura e alla tradizione mistica ignaziana, riferendosi esplicitamente a Balthasar Alvarez⁴² e Diego Alvarez de

³⁷ Juan de Avila (1499-1569), beato, fu un predicatore e un mistico. Le esperienze mistiche gli crearono difficoltà con l'Inquisizione, per cui i suoi scritti sono contrassegnati da grande prudenza. Fu consultato da Teresa d'Avila, che gli inviò il manoscritto della sua autobiografia. L'opera più nota è il piccolo trattato *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David "Audi filia"* (Alcalá 1556).

³⁸ Luis Sarria, detto Luis de Granada (1504-1588), scrittore spirituale fecondo, amico e discepolo di Juan de Avila, ne pubblicò la biografia, riprendendone la dottrina (cfr. LUIS DE GRANADA, *Vida del padre maestro Juan de Avila*, Madrid 1586). Quest'opera fu tradotta e pubblicata da Saint-Jure: J.-B. SAINT-JURE, *La Vie du révérend père maistre Jean Avila prestre séculier. L'idée de l'homme apostolique*, Vve J. Camusat, Paris 1641.

³⁹ Saint-Jure cita testi allora ritenuti di Bonaventura, oggi attribuiti a Rudolph von Biberach (*De septem donis Spiritus Sancti; De septem itineribus aeternitatis*) e a Ugo da Balma (*De Theologia Mystica*).

⁴⁰ Saint-Jure trasse ispirazione per quest'opera da un piccolo trattato di Padre Antoine Le Gaudier, intitolato *De Sanctissimo Christi Jesu, Dei et hominis, amore opusculum pareneticum, in quo eius amoris causae, praxis et fructus exponuntur* (M. Bernardum, Pont-à-Mousson 1619). L'autore, Antoine Le Gaudier (1572-1622), entrato nella Compagnia di Gesù nel 1592, fu professore di Sacra Scrittura a Pont-à-Mousson e di teologia morale a La Flèche. Dal 1618 maestro dei novizi e istruttore del terzo anno a Parigi, fu autore di opere profondamente rappresentative della spiritualità della Compagnia di Gesù.

⁴¹ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. II, cap. V, sez. I, 172.

⁴² Cfr. BALTHASAR ALVAREZ, *Relacion que dio de su modo de oracion al Padre general de la Compañia*, in *Escritos Esprituales*, Juan Flors, Barcelona 1961. Saint-Jure nelle sue opere cita più volte gli scritti di Balthasar Alvarez e la sua vita scritta da De La Puente, mostrando di riconoscersi nell'insegnamento del mistico spagnolo.

Paz⁴³, autori che ritengono l'orazione contemplativa conforme, anzi auspicabile, nel conseguimento del fine apostolico della Compagnia di Gesù.

L'influsso dei renano-fiamminghi si evidenzia particolarmente ne *L'homme spirituel*, nei capitoli dedicati ai doni dello Spirito Santo, dove Saint-Jure segue la trattazione di Dionigi il Certosino⁴⁴, e cita Herp e Ruusbroec. Pur ispirandosi alla *Summa* di san Tommaso, e citando vari autori tra cui san Bernardo, Saint-Jure riprende principalmente da Dionigi il Certosino l'interpretazione dei doni di scienza, intelletto e sapienza in chiave di conoscenza mistica. Il dono della scienza consiste nella «scienza dei santi», che non si basa sul ragionamento, come quella dei filosofi o dei teologi, ma dipende dallo Spirito Santo⁴⁵, e consente di vedere tutte le cose create alla luce di Dio e come vie verso di Lui. Il dono dell'intelletto mostra anche ai semplici le “cose divine”, che spesso i dotti, con tutta la loro dottrina, non riescono a vedere⁴⁶. Il dono della sapienza, infine, è una conoscenza saporosa di Dio e delle cose divine, *propter connaturalitatem quandam*⁴⁷, per una certa connaturalità e conformità di sentimento, provandone il “gusto”, il “sapore”. Di quest'ultimo dono Saint-Jure afferma: esso «colma l'intelletto di luci ammirabili e la volontà di gioie senza confronto e tutte le operazioni della Teologia mistica e di questa vita celeste e divina si rapportano a esso»⁴⁸. La sapienza e i suoi effetti vengono descritti seguendo Dionigi il Certosino e gli autori da lui citati: la sapienza conduce l'uomo a Dio in semplicità e senza divisione, facendolo restare davanti a Lui nel fondo dell'anima⁴⁹. Il dono della sapienza perfeziona le virtù teologali: la fede, perché fa gustare ciò che essa crede, la speranza e la carità, con le saporose esperienze di Dio, che rendono la prima irremovibile e la seconda più ardente. Il rimando ai mistici renano-fiamminghi in questa trattazione è assai significativo, poiché l'insegnamento di questi autori dà uno spazio privilegiato alla presenza dello Spirito nell'anima e al ruolo dei doni nella vita spirituale e in particolare nella vita mistica. Saint-Jure, all'inizio del capitolo, dopo aver citato Ruusbroec, ribadisce l'importanza e la necessità dei doni dello Spirito, e ricorda come il loro valore non venga sufficientemente sottolineato. In effetti, pare si possa affermare che Saint-Jure e Louis Lallemant siano i soli, nella loro epoca, a trattarne così ampiamente.

Grande spazio ha negli scritti di Saint-Jure l'esperienza spirituale di Enrico Suso, dalle cui opere trae frequenti citazioni. In particolare gli è caro *l'Ufficio della Sapienza incarnata*, che pubblicò in appendice alle *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne*, dopo averlo anche edito in un libretto a parte. Ampiamente citato è anche

⁴³ Cfr. D. ALVAREZ DE PAZ, *De Inquisitione Pacis, sive studio orationis libri quinque*, apud H. Cardon, Lugduni 1617.

⁴⁴ DIONIGI IL CERTOSINO, *De Donis Spiritus Sancti*.

⁴⁵ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 268. Anche in altre opere Saint-Jure sottolinea che la vera scienza è la “scienza dei santi”, accessibile ai poveri e agli ignoranti, e che l'autentica sapienza è quella della Croce, stoltezza per la sapienza umana.

⁴⁶ Cfr. *ib.*, 281.

⁴⁷ Il riferimento è a Tommaso (*Summa Theologiae*, II-II, q. 45, a. 2), ma è ripreso da Dionigi il Certosino.

⁴⁸ J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 289.

⁴⁹ Cfr. J. RUUSBROEC, *L'ornamento delle nozze spirituali*, citato riprendendolo da Dionigi il Certosino.

Louis de Blois⁵⁰, che s'ispira ai renano-fiamminghi e ne riprende il linguaggio: interessante notare come nel riportarne i testi Saint-Jure eviti l'uso di termini come "superesenziale" o "unione senza intermediario", poco consoni alla sua sensibilità. Anche nei numerosi rimandi allo Pseudo-Dionigi, riferimento fondamentale della cosiddetta "mistica astratta"⁵¹, egli evita di utilizzarne il linguaggio specifico, allora assai in voga.

Tra le numerose figure di santi e mistici, ampio è lo spazio dedicato a Teresa d'Avila, delle cui opere Saint-Jure cita molte pagine, anche estese, confermando la rilevanza dell'insegnamento teresiano nella sua riflessione, analogamente a molti scrittori spirituali del tempo. A Teresa ci si appella come a un'autorità in campo spirituale. Gli scritti della santa vengono citati in molti punti chiave degli scritti di Saint-Jure. Egli, ad esempio, si riferisce a Teresa per sottolineare un punto irrinunciabile della sua dottrina, cioè l'imprescindibilità dal riferimento a Cristo nell'itinerario spirituale, anche laddove si raggiungano i più alti gradi dell'unione con Dio. Saint-Jure riporta ampi stralci della *Vita* (cap. 22) e del *Castello Interiore* (Sesta dimora, cap. 7), dove santa Teresa, giunta ai vertici dell'unione con Dio, denuncia come tentazioni insensate le dottrine che propongono un superamento di Cristo e della sua Umanità, considerandolo solo una mediazione iniziale per i principianti⁵². A Teresa vengono accostati molti altri testi, tra cui Francesco d'Assisi, Bonaventura, Ruusbroec, Taulero, Suso, Louis de Blois, Giovanni della Croce⁵³, per ribadire questo punto cardine che diviene criterio per valutare l'autenticità cristiana di un'esperienza.

Se molti autori s'ispirano a Teresa nel trattare i gradi dell'orazione, colpisce la quasi totale assenza, negli scritti di Saint-Jure, di una trattazione specifica dei diversi gradi dell'orazione, che invece altri affrontano ampiamente. L'unica opera nella quale egli elenca i gradi dell'orazione è la *Vie de Monsieur de Renty*. In questa biografia, Saint-Jure, per spiegare il cammino spirituale del protagonista, Gaston de Renty, di cui fu direttore spirituale, elenca le tappe che portano dall'orazione discorsiva a quella affettiva, fino all'orazione di unione o contemplazione (acquisita e infusa), seguendo lo schema più tradizionale. Qui Saint-Jure esplicita chiaramente il suo pensiero in proposito. Egli sostiene che l'orazione discorsiva è l'inizio naturale per lo spirito umano, che è razionale, ed è quindi giusto cominciare da essa, «se non si è attratti da Dio per un'altra strada»⁵⁴. Poi, dopo aver ricordato che Renty fu chiamato all'«orazione di affetto», «colloquio familiare e affettuoso dell'anima con Nostro Signore, senza discorso o assai poco»⁵⁵, il

⁵⁰ François Louis de Blois (1506-1566), abate benedettino, fu autore di scritti spirituali ispirati alla tradizione mistica renano-fiamminga, tra cui l'*Institutio Spiritualis* e lo *Speculum Animae*.

⁵¹ Ispirata alle dottrine dei renano-fiamminghi e dello Pseudo-Dionigi, questa concezione della mistica fu diffusa in Francia dalle opere di Benoit de Canfeld (1562-1610) e dal Circolo di Madame Acarie. L'unione dell'anima con Dio è concepita come unione di Essenze, estinguendo ogni attività nozionale e superando ogni intermediario creato. L'anima giunge fino alla deificazione attraverso un itinerario di annientamento attivo e passivo.

⁵² J.-B. SAINT-JURE, *Le Livre des Eluz, Iesus-Christ en croix*, Francois Vivien, Bruxelles 1643, 36-41.

⁵³ Negli scritti di Saint-Jure Giovanni della Croce viene citato assai più raramente di Teresa d'Avila.

⁵⁴ J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, 315.

⁵⁵ *Ib.*, 315

biografo si dilunga nella spiegazione delle modalità di questa orazione: essa consiste nel ritirarsi nella «camera segreta del cuore», e là applicarsi a Dio che vi risiede, non con i discorsi o con la ragione, ma con la fede. Ripetere atti di fede, di speranza e di amore, volgendo lo sguardo a Dio in semplicità, è il metodo di questa orazione, che egli chiama «orazione di presenza di Dio, e orazione di fede e di affetto»⁵⁶. Saint-Jure non manca di ricordare (come fa nelle *Meditazioni* basate sugli *Esercizi*) come questi affetti debbano produrre cambiamenti nei comportamenti. Egli descrive poi le tappe successive del progresso del santo barone: come questi sia giunto alla «contemplazione acquisita o attiva», che è possibile a tutti, a differenza della contemplazione infusa che è un dono gratuito di Dio. La contemplazione acquisita è «uno sguardo semplice e senza discorso», rivolto a Dio dopo essere entrati nel «fondo del proprio spirito»⁵⁷. In questa orazione l'uomo deve farsi da parte per lasciare agire Dio. Dell'ultimo gradino dell'orazione Saint-Jure afferma che essa non ha altra regola che la volontà di Dio, che «rischiara l'intelletto con alti lumi e riempie la volontà di grandi affetti, specialmente del suo amore»⁵⁸. Come Mosè, chi vi giunge entra nella nube, «dove si lasciano i sensi, i ragionamenti, le cose sensibili e intelligibili, per essere ammessi alla vera contemplazione, che si fa nelle nubi della fede, dove indubitabilmente è Dio»⁵⁹. Anche qui Saint-Jure ricorda come queste «alte contemplazioni» debbano rendere l'anima desiderosa di osservare i comandamenti di Dio e la sua volontà. Infine, conclude mostrando come Gaston de Renty fosse giunto a un'unione con Dio così profonda, che «non aveva più bisogno di tempo e di luogo per fare orazione, ma la faceva in ogni luogo, in ogni tempo e in ogni sorta di occupazione»⁶⁰.

La trattazione di Saint-Jure non si discosta molto dall'impianto tradizionale, né dallo schema seguito da altri autori. È comunque assai discreto nel descrivere ogni aspetto straordinario o meraviglioso. Egli non si sofferma nei suoi scritti sui fenomeni straordinari, come rapimenti, estasi, sospensioni, locuzioni, che invece altri trattano ampiamente. Ancora una volta tale scelta mostra la prudenza del gesuita, che distingue l'essenziale dell'esperienza contemplativa da fenomeni che la sua epoca teneva in gran conto, con esiti spesso discutibili se non aberranti. La sottolineatura delle conseguenze morali dell'orazione si pone in linea con la più solida tradizione ignaziana, ma anche con l'insegnamento di tutti i grandi maestri spirituali, che indicano nella carità verso il prossimo il criterio di verità dei doni ricevuti.

L'ultimo capitolo della biografia di Renty è intitolato: «Il suo stato di morte mistica e di annientamento». Con il termine «morte mistica», il biografo intende descrivere il progressivo «annientamento» del protagonista rispetto alle ricchezze, ai piaceri, alla nobiltà, ma anche alle grazie spirituali sensibili o straordinarie, alle azioni che Dio compiva attraverso di lui, all'amore di sé e all'utilizzo delle proprie facoltà, non vedendo e

⁵⁶ *Ib.*, 317.

⁵⁷ *Ib.*, 323.

⁵⁸ *Ib.*, 329.

⁵⁹ *Ib.*, 330.

⁶⁰ *Ib.*, 332.

non desiderando più nulla se non la volontà di Dio. Morire a se stessi è condizione necessaria per riempirsi di Dio: solo chi è distaccato da tutto e morto a tutte le cose può unirsi a Dio, come il legno, che non può unirsi al fuoco senza perdere la sua natura⁶¹. Gaston di Renty era così unito a Cristo da essere come «trasformato in Lui, e lo portava semplicemente rappresentato nel suo corpo, nella sua anima, nei suoi pensieri, nei suoi affetti, nei suoi desideri, nelle sue parole e nelle sue opere»⁶².

Se già nella prima opera Saint-Jure dà largo spazio alla conformità alla volontà di Dio e all'abbandono docile nelle sue mani, riproponendo l'atteggiamento del *Sume et Suscipe* degli *Esercizi* di sant'Ignazio, la terminologia subisce un certo mutamento con il procedere della riflessione. Se ne *La Connoissance* si parla dello "svuotamento" necessario per riempirsi di Dio, ne *L'homme spirituel* prende rilievo il termine "indifferenza" come docilità ai movimenti con cui Cristo capo muove le membra⁶³. Nella già citata *Vie de Monsieur de Renty* (1651) e soprattutto nell'ultima opera, *L'homme religieux* (1657)⁶⁴, Saint-Jure parlerà di abnegazione e di annientamento. L'annientamento è presentato come momento essenziale della vita spirituale, che consente all'anima di fare spazio a Dio, affinché Egli la unisca a sé e la trasformi completamente. Il discorso è interamente costruito su citazioni di mistici: non ha quindi il tono di una trattazione teorica, ascetica o pessimistica, ma riporta le esperienze vissute di santi, soprattutto di Caterina da Genova⁶⁵. Ai passi tratti dagli scritti di questa santa, si accompagnano le citazioni di Teresa d'Avila, Bernardo, Giovanni della Croce e dei renano-fiamminghi (soprattutto Taulero e Suso), nella cui riflessione ha un ruolo rilevante il tema dell'annientamento, premessa della deificazione. L'annientamento della "volontà propria" non è solo frutto di uno sforzo ascetico, peraltro visto come necessario e irrinunciabile da tutta la tradizione spirituale, ma è azione di Dio stesso. Egli toglie all'uomo onori, ricchezze, affetti, consolazioni, per vuotare l'uomo da se stesso e renderlo capace di Lui. I santi sono giunti a sperimentare il dolore più grande, la desolazione e le tenebre, vissute come abbandono di Dio. Teresa d'Avila descrive queste prove che hanno toccato molti santi e mistici⁶⁶. Dalla *Vita* di santa Caterina da Genova è ripresa una lunga citazione che descrive la purificazione progressiva che l'amore puro ha operato in lei fino a lasciarla in una con-

⁶¹ *Ib.*, 351.

⁶² *Ib.*, 40.

⁶³ Per un confronto tra la concezione dell'indifferenza proposta da Saint-Jure e quella degli *Esercizi*, cfr. M.P. GHIELMI, *La vita spirituale cristiana*, 16-17.

⁶⁴ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme religieux. Livre I. Des règles et des voeux de la religion*, Chez Denis Bechet, Paris 1657; *Livre II. Des qualitez nécessaires pour bien vivre dans une communauté*, Chez Denis Bechet, Paris 1658. Nel presente lavoro le citazioni sono tratte dall'edizione del 1673: *L'homme religieux*, 2 voll., P. Le Petit, E. Couterot, C. Angot, Paris 1673.

⁶⁵ Gli ampi riferimenti a Caterina da Genova riflettono il notevole influsso di questa mistica italiana nella Francia del XVII secolo. La sua *Vita* e i suoi scritti fanno parte di quella schiera di opere che accompagnano e propiziano il risveglio spirituale del *grand siècle*. Francesco di Sales, Bérulle, Surin, Renty e molti altri, la conoscono e la citano: anche Saint-Jure, fin dalle prime opere.

⁶⁶ TERESA DI GESÙ, *Vita*, cap. 25,17; *Castello interiore, Sesta dimora*, cap. 1. In questo contesto Saint-Jure cita anche Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'Amore A*, strofa 2,21.

dizione priva di ogni consolazione che venga dalle creature, ma dove Dio solo è tutto⁶⁷. Infine, le conclusioni descrivono la felicità dell'anima "annientata". Santa Caterina costituisce ancora il riferimento principale del discorso, insieme a santa Teresa, ed entrambe testimoniano l'indicibilità dello stato dell'anima che ha raggiunto l'unione con Dio. L'esempio della farfalla uscita dal bozzolo è ripreso dal *Castello interiore*⁶⁸ per descrivere la libertà dell'anima morta a se stessa. Coloro che sono «morti con Cristo e hanno la loro vita nascosta in Dio» (cfr. *Col 3,3*) vivono una vita nascosta, interiore, tutta spirituale e tutta divina come la vita che visse Cristo sulla terra, una vita tutta in Dio. Allo stesso modo di Cristo, colui che si è annientato ed è morto a se stesso ritorna a Dio, come al suo primo principio, e si unisce intimamente a Lui e «con questa unione si trasforma, e attraverso questa trasformazione diviene divino e agisce divinamente, cioè Dio agisce in Lui [...]. È là, dove nell'anima viene meno definitivamente tutto ciò che è umano, che si può e ci si deve correggere in questo mondo; là, dove vi è la vera morte mistica tanto vantata e desiderata, dove si consegna lo spirito a Dio e l'uomo è reso divino, poiché Dio vive in lui, regna in lui e agisce in lui»⁶⁹.

Le numerosissime e ampie citazioni di Caterina da Genova riempiono le ultime pagine, confermando il valore significativo che ha per l'autore la testimonianza di questa santa, rappresentativa di un'esperienza che egli non descrive astrattamente, ma dando voce a chi l'ha vissuta. «Lo stato di quest'anima è ora caratterizzato da un sentimento di pace e da una tranquillità così grande, che le sembra di essere immersa interiormente ed esteriormente in un mare di una calma profondissima, da cui essa non esce mai, qualunque cosa succeda; essa non è turbata da nulla, ma gioisce di una pace così dolce e soave, che ne è tutta imbevuta»⁷⁰.

Se la progressiva accentuazione dell'annientamento nelle opere di Saint-Jure corrisponde alla sensibilità del suo tempo, dove autori come Pierre de Bérulle e Charles de Condren (che fu tra l'altro direttore di Renty) sottolineano la corruzione della natura umana e la sua inconsistenza davanti a Dio, una lettura complessiva del pensiero del gesuita consente di comprendere le sue affermazioni non come espressione di pessimismo antropologico, ma come interpretazione di un itinerario mistico. Il suo discorso non si presenta infatti come una teoria astratta, ma è basato sull'esperienza dei mistici, Caterina da Genova, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce. In particolare negli scritti dei renano-fiamminghi l'annientamento è la premessa all'unione trasformante con Dio fino alla deificazione.

Da questa ricognizione delle opere di Saint-Jure emerge indubabilmente il suo profondo interesse per gli autori mistici, i cui scritti e le cui esperienze gli offrono una parte consistente del materiale su cui costruire il suo insegnamento, che – benché fondato su

⁶⁷ Cfr. *Vita mirabile et doctrina santa de la beata Caterinetta da Genova, nella quale si contiene una utile et cattolica dimostrazione et declaratione del purgatorio*, probabili autori CATTANEO MARABOTTO - ETTORE VERNAZZA, A. Bellono, Genua 1551, capp. 41-42.

⁶⁸ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Castello interiore, Quinta dimora*, cap. 2.

⁶⁹ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme religieux*, vol. 1, 726-727.

⁷⁰ *Vita mirabile*, cap. 18.

una solida e competente base teologica – attinge continuamente all’esperienza vissuta dei santi e dei grandi maestri spirituali. L’apporto degli autori mistici sembra più consistente nelle opere della maturità, dove tra l’altro si accentua maggiormente il tema dell’annientamento. Il rimando all’esperienza mistica nella *Vie de Gaston de Renty* e ne *L’homme religieux* non si limita a una riflessione sull’orazione contemplativa nei suoi gradi più alti, ma si allarga all’esperienza dell’unione trasformante con Dio, trasformazione che include tutta la persona e tutta la sua vita, nella preghiera e nell’azione.

Il ruolo rilevante di questi autori nel pensiero di Saint-Jure conduce certamente a escludere quella diffidenza verso la mistica attribuitagli da Georges Bottereau. La sua prudenza verso visioni e rivelazioni si accompagna al riconoscimento dei doni di Dio dove si manifestano, come in Gaston de Renty, e non lo induce a sottovalutare l’esperienza della contemplazione, “conoscenza saporosa e oscura” e della trasformazione profonda che l’accompagna. Il suo discorso è però centrato sul punto essenziale: la ricerca dell’unione con Dio, rispetto alla quale tutto il resto viene relativizzato, anche i doni mistici. Questo è ciò che i santi insegnano, questo è lo scopo dell’itinerario spirituale. Le vie possono essere diverse, e differenti le forme di preghiera, non necessariamente contrassegnate da manifestazioni straordinarie, ma a tutti i cristiani è proposto l’ideale altissimo dell’incorporazione a Cristo, del dono totale di sé a Lui per opera dello Spirito Santo.

4. Saint-Jure e Lallemant

La peculiarità dell’insegnamento di Saint-Jure emerge con chiarezza dal confronto con il pensiero dei due grandi maestri della “corrente mistica” francese: Louis Lallemant e Jean-Joseph Surin.

Louis Lallemant⁷¹, uno dei rappresentanti più celebri di tale sensibilità, fu sottoposto nel 1629 a un’inchiesta, riguardante il suo insegnamento come istruttore del terzo

⁷¹ Louis Lallemant nacque nel 1588 a Châlons-sur-Marne. Entrato nella Compagnia nel 1605, compì gli studi a Pont-à-Mousson, dove venne ordinato prete nel 1613-1614. Terminata la formazione a Parigi nel 1615, sotto la direzione di Jean de la Bretesque, divenne professore a La Flèche, Bourges, infine a Rouen. In questa città ricevette l’incarico di istruttore del terzo anno (1628-1631). Lasciato l’incarico per motivi di salute, divenne rettore a Bourges, dove morì nel 1635. Il suo insegnamento ai “terziari” fu raccolto in appunti manoscritti dei discepoli, Jean-Joseph Surin e soprattutto Jean Rigoleuc. Le note di Rigoleuc, alla sua morte, furono affidate a padre Vincent Huby (1625-1693), ma fu solo nel 1694 che Pierre Champion riuscì a dare alle stampe gli appunti, preceduti da una *Vita* di Lallemant, e seguiti da un’appendice con le note di Surin. La pubblicazione portava il titolo: *La vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant*, Michallet, Paris 1694. È questione controversa tra gli studiosi quanto l’opera pubblicata sia effettivamente fedele all’insegnamento di Lallemant; attualmente si ritiene che, se certamente l’apporto degli estensori e l’organizzazione editoriale di Champion hanno influito sulla struttura finale della *Doctrine*, l’opera riporti abbastanza fedelmente l’insegnamento effettivo di Lallemant (cfr. G. BOTTEREAU, *Lallemant*, DS, vol. IX (1976), 127-129). Peraltro, De Certeau rileva come sia molto probabile che lo stile di Lallemant fosse assai più “mistico” e più vicino alle tendenze di rinnovamento spirituale che scuotevano la Compagnia in quegli anni di quanto la rielaborazione di Champion lasci intravedere (cfr. M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel*, 379-382; cfr. anche D. SALIN, *La docilité au Saint-*

anno a Rouen. Le critiche nei suoi confronti lo accusavano di incitare eccessivamente alla ricerca di esperienze mistiche, allontanandosi dal vero spirito della Compagnia. Tali critiche, riportate al padre generale Muzio Vitelleschi, condussero all'apertura di un'indagine, che ebbe un esito pienamente favorevole per Lallemand, il quale venne riconfermato nell'incarico.

Il suo insegnamento sottolinea l'importanza dell'orazione fino ai gradi più elevati, ritenendo che una contemplazione perfetta porti a rendere a Dio un servizio migliore anche nell'apostolato: non è quindi in contraddizione con la vocazione di un gesuita, anzi ne costituisce il vero fondamento. Nella linea del dibattito di quegli anni, incentrato sul pericolo di un'eccessiva dispersione nelle attività "esteriori", Lallemand richiama la necessità di fondare l'azione sulla preghiera e sulla vita interiore, che consente di ottenere in poco tempo dal lavoro apostolico quanto non si otterrebbe altrimenti in molti anni⁷².

La posizione di Saint-Jure in proposito è assai vicina a quella di Lallemand: anch'egli infatti ribadisce in modo netto il primato dell'interiorità e della preghiera sull'attività esteriore. Ne *La Connoissance* dedica un intero capitolo al tema, rispondendo all'obiezione che il raccoglimento distraiga dall'azione e dal dovere di occuparsi del prossimo⁷³. Saint-Jure con la tradizione più consolidata risponde che non solo l'orazione non nuoce all'azione, ma la fonda e l'arricchisce. A riprova della sua affermazione cita testi di Basilio, Atanasio, Gregorio di Nazianzo e mostra l'esempio di Teresa d'Avila e dello stesso sant'Ignazio, di san Filippo Neri e san Francesco Saverio, che conciliarono l'azione con le grazie mistiche più elevate. La citazione di Diego Alvarez de Paz⁷⁴ e Balthasar Alvarez⁷⁵ rimanda a due autori fondamentali della tradizione spirituale ignaziana, che

Esprit, in «Christus» HS 202 [mai 2004], 105-106). Sul pensiero di L. Lallemand, si vedano anche: D. SALIN, Introduction, in L. LALLEMAND, *Doctrine spirituelle, nouvelle édition augmentée, établie, et présentée par D. Salin, s.j.*, Desclée de Brouwer, Paris 2011; S. KIM, *La purezza del cuore e la preghiera secondo la "Doctrine spirituelle" di Louis Lallemand*. Estratto della Dissertazione per il dottorato nella Facoltà di Teologia, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2008.

⁷² L. LALLEMAND, *Dottrina spirituale. La vita e la dottrina spirituale del Padre Louis Lallemand della Compagnia di Gesù*, Paoline, Roma 1985, 228 (orig. fr. *Doctrine spirituelle. La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemand de la Compagnie de Jésus*, Desclée De Brouwer, Paris 1979). La stessa espressione compare in J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*: «Coloro che sono uniti a Dio [...] apportano in un'ora più vantaggi alla Chiesa e alla salvezza degli uomini di quanto altri potrebbero fare in molti anni» (389). La frase è tratta da LOUIS DE BLOIS, *Institutio spiritualis*, cap. 1, fonte comune ai due autori, non citata esplicitamente da Lallemand. Nell'introduzione all'edizione qui citata della *Doctrine spirituelle*, François Courel offre un interessante analisi del pensiero di Lallemand sui rapporti tra orazione e azione, rilevandone la dialettica interna, e mettendo in guardia da eccessive semplificazioni: nel sottolineare l'importanza dell'orazione Lallemand è alla ricerca del modo più autentico di vivere la vocazione apostolica propria di un gesuita.

⁷³ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. III, parte prima, cap. V: «Que l'occupation interieure ne nuit point, mais profite pour bien faire les choses exterieures, et pour vaquer utilement au salut du prochain».

⁷⁴ D. ALVAREZ DE PAZ, *De Inquisitione Pacis*, tom. 3, lib. 5, in proemio.

⁷⁵ BALTHASAR ALVAREZ, *Relacion que dio de su modo de oracion al Padre general de la Compañia*, 209 (nn. 12-14).

ritengono l'orazione contemplativa conforme, anzi auspicabile, nel perseguimento della vocazione missionaria della Compagnia. Interessante il riferimento a santi gesuiti e allo stesso sant'Ignazio, che costituisce un rimando allo spirito del fondatore.

Saint-Jure però, pur ribadendo il primato dell'interiorità e della preghiera rispetto a un'azione preoccupata primariamente dell'efficacia pratica, si differenzia da Lallemant nella valutazione dell'importanza dell'esperienza mistica straordinaria. Lallemant infatti ne *La doctrine spirituelle* dedica ampio spazio ai tre gradi di orazione: la meditazione, corrispondente alla via purgativa e adatta ai principianti; l'orazione affettiva, che accompagna la via illuminativa e si addice ai proficienti; la preghiera contemplativa o orazione di unione che corrisponde alla via unitiva, propria dei perfetti. Egli incita il discepolo a salire i diversi gradini, attraverso forme di orazione sempre più semplificate, come l'orazione "affettiva" e l'"orazione di silenzio", fino a giungere alla contemplazione propriamente detta. Lallemant invita a chiedere e a desiderare questo dono, perché solo la contemplazione porta a rendere a Dio un servizio perfetto, vivendo pienamente la propria vocazione apostolica. Coerentemente con la stima che manifesta per i doni mistici, egli critica i direttori spirituali che dissuadono dal desiderarli, o addirittura consigliano di respingerli come pericolosi, chiudendo così la porta a Dio. Se è certamente necessario il discernimento nei confronti di estasi, visioni, rivelazioni, che non sono peraltro l'essenziale della vita contemplativa, non vi è nessun pericolo nel domandare, oltre alle virtù solide, i doni dello Spirito e un "alto grado di orazione".

A differenza di Lallemant, Saint-Jure non si sofferma a elencare i gradi dell'orazione⁷⁶, né a descrivere in particolare i fenomeni mistici straordinari, che invita a considerare con grande prudenza come rischiosi e possibile fonte di inganno. Il suo suggerimento ai direttori, contrariamente al confratello, è di valutare tali manifestazioni con diffidenza e di provare a respingerle. Anche Lallemant riconosce questi fenomeni come secondari, ma li considera parte di un itinerario, quello della contemplazione ordinaria e poi infusa, che egli descrive come desiderabile per il raggiungimento della perfezione. Saint-Jure, invece, pur essendo un direttore capace di guidare con prudenza chi è condotto ai più alti gradi della vita mistica, come Gaston de Renty, non identifica la perfezione con il raggiungimento di un alto livello di contemplazione. Egli non fa coincidere le tre vite (o vie) tradizionali dell'itinerario spirituale con i diversi gradi dell'orazione fino a considerare la perfezione come necessariamente accompagnata dall'esperienza mistica straordinaria.

Negli studi di storia della spiritualità l'insegnamento di Lallemant viene spesso accostato, in modo più o meno preciso, a quello di Saint-Jure. Se è accertata l'indipendenza dei due autori che, pur frequentando gli stessi collegi, lo fecero in periodi diversi, quasi certamente senza mai incontrarsi direttamente, è innegabile che nella dottrina dei due vi sia affinità di temi e di sensibilità. Affinità che con ogni probabilità dipende dalla frequentazione degli stessi maestri a La Flèche e a Parigi, e soprattutto dal rimando a molte fonti comuni: in primo luogo alla tradizione ignaziana degli *Esercizi* e dei grandi scrittori

⁷⁶ Ad eccezione, come si è visto, della *Vie de Gaston de Renty*. In tutti gli altri testi, dove tratta in vario modo di preghiera e di meditazione, non si preoccupa mai di schematizzare gradi o livelli più o meno "alti" di orazione, né di tentarne una classificazione.

spirituali gesuiti del secolo precedente, come Balthasar Alvarez, Louis de la Puente, Alvarez de Paz, fino ai contemporanei Antoine Le Gaudier e Pierre Coton. Inoltre, entrambi risentono certamente degli influssi dei renano-fiamminghi e della mistica spagnola, soprattutto di Teresa d'Avila.

La sensibilità comune dei due maestri si rivela anzitutto nella centralità che entrambi attribuiscono all'unione con Cristo, Verbo incarnato, e nel rimando costante all'ispirazione degli *Esercizi* di sant'Ignazio. Una profonda affinità avvicina il principio di Lallemand della docilità allo Spirito Santo e la concezione dell'"indifferenza" proposta da Saint-Jure ne *L'homme spirituel*. Infine, punto di contatto significativo tra i due autori è l'ampio spazio dedicato alla dottrina dei doni dello Spirito Santo, tema approfondito con un rilievo del tutto originale rispetto agli altri scrittori spirituali del tempo.

Le molte affinità tra i due maestri si accompagnano, però, come si è già rilevato, a una diversa sensibilità nei confronti dell'esperienza mistica, in particolare dei fenomeni straordinari, e del suo ruolo nel cammino della perfezione cristiana. Certamente è da considerare, nel valutare la diversità di accenti del loro pensiero, la diversità di uditorio: Lallemand insegna a religiosi che hanno alle spalle una scelta di vita già compiuta e vengono invitati ad abbracciarla con piena dedizione. Saint-Jure, invece, si rivolge a tutti, laici e religiosi, che vivono nelle situazioni più disparate: a tutti egli propone la possibilità della perfezione cristiana che è centrata sull'amore per Cristo.

5. Saint-Jure e Surin

Altro esponente di spicco della "corrente mistica" gesuita francese è Jean-Joseph Surin, discepolo di terzo anno di Louis Lallemand a Rouen dal 1629 al 1630 che, pur ispirandosi all'insegnamento del maestro, lo rielabora con creatività e originalità⁷⁷. Anch'egli sottolinea nei suoi scritti il valore dell'esperienza mistica, segno dell'unione perfetta con Dio, e ne afferma la piena compatibilità con il servizio al prossimo. Nell'opera *Guide spirituel pour la perfection*⁷⁸ egli descrive, ispirandosi soprattutto a Teresa d'Avila, i diversi gradi

⁷⁷ Jean-Joseph Surin (1600-1665) costituisce una figura di primo piano della corrente mistica francese, figura peraltro assai discussa a causa della malattia psichica che segnò la sua esistenza. Entrato nella Compagnia di Gesù nel 1616, fu discepolo del terzo anno di Louis Lallemand. Coinvolto come esorcista nel celebre caso di possessione di Loudun, la sua salute mentale ne risentì pesantemente per lunghi anni. Ristabilitosi gradualmente, scrisse o dettò numerose opere spirituali, molte delle quali pubblicate postume, tra cui il *Catéchisme spirituel* (1657-1663), l'opera *Guide spirituel* (pubblicata integralmente solo nel 1836), i *Dialogues spirituels* (da cui furono estratti i *Fondements de la vie spirituelle*, 1667), *Le Triomphe de l'amour* (redatto nel 1660) e *La science expérimentale des choses de l'autre vie* (terminata nel 1663) editi entrambi nel 1828, i *Cantiques spirituels de l'amour divin* (1660). Le sue lettere sono state pubblicate nell'edizione critica definitiva da Michel De Certeau: cfr. J.-J. SURIN, *Correspondance*, ed. M. De Certeau, Desclée de Brouwer, Paris 1966.

⁷⁸ J.-J. SURIN, *Guide spirituel pour la perfection*, Desclée de Brouwer, Paris 1963 (trad. it.: *Guida spirituale alla perfezione*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988). L'opera è curata, annotata e corredata da una pregevole introduzione di Michel De Certeau.

della vita mistica, fino al matrimonio spirituale. Per quanto riguarda le “grazie straordinarie” (visioni, rivelazioni, comunicazioni soprannaturali), Surin contesta la posizione di chi sostiene che esse vadano allontanate, perché pericolose e sovente frutto d’illusioni. I direttori spirituali sbagliano spesso nel dirigere le anime che ne sono favorite, cercando in tutti i modi di riportarle sulla via comune e inducendole a respingere questi doni di Dio. Una buona guida deve accompagnare queste persone e, pur evitando di lodarle per tali doni, non deve indurle a disprezzarli. Surin non manca di ricordare come i doni straordinari siano secondari nel cammino della perfezione, che deve essere fondato sulle virtù solide, ma ribadisce che l’anima non deve cercare di sottrarsi a essi, perché ciò significherebbe opporsi allo Spirito di Dio. Deve cercare soltanto di non attaccarvisi, ma andare a Dio con purezza cercando solo Lui e non le sue consolazioni. Anche il confronto con Surin, come già con Lallemand, mostra la diversa impostazione di Saint-Jure che, come si è visto, afferma chiaramente che le vie comuni sono da preferirsi alle straordinarie, disseminate di rischi e d’inganni; e che queste grazie non devono essere desiderate, ma anzi vanno respinte, e laddove si impongano come provenienti da Dio vanno accolte con grande prudenza.

Nell’opera *Guide spirituel*, Surin risponde alle pesanti critiche alla sua dottrina mistica, a lui rivolte dal carmelitano Jean Chéron nello scritto *Examen de la théologie mystique*⁷⁹. Già un confratello gesuita, padre Leonard Champeils, aveva denunciato ai Superiori di Roma gli “errori” di Surin, ma l’opera di Chéron sferra un attacco globale ai mistici e alle loro “illusioni”: la mistica con i suoi “affetti” e il suo linguaggio ambiguo va sottoposta al giudizio rigoroso della ragione e della teologia.

La controversia tra Chéron e Surin evidenzia la contrapposizione tra il teologo speculativo, incapace di inquadrare l’esperienza mistica nello schema dogmatico intellettualistico e lo spirituale che rifiuta tale sapere come pura filosofia, riaffermando, quale vero sapere delle “cose di Dio”, soltanto la “scienza dei santi”⁸⁰. A difesa della sua posi-

⁷⁹ Questo il titolo completo dell’opera: J. CHÉRON, *Examen de la théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vrai, assuré et catholique chemin de la perfection de celui qui est parsemé de dangers et infecté d’illusions, et qui montre qu’il n’est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et goûts spirituels la conduite de l’âme, l’ôtant à la raison et à la doctrine*, E. Couterot, Paris 1657.

⁸⁰ Il dibattito tra Chéron e Surin evidenzia il problema irrisolto del rapporto tra l’esperienza spirituale e la scienza teologica che, come mette in rilievo Michel De Certeau nella sua introduzione alla riedizione dell’opera *Guide Spirituel*, nessuno dei due interlocutori riesce ad articolare adeguatamente. Surin non trova nella teologia che ha appreso un linguaggio capace di esprimere la sua esperienza. Egli allora «se ne distacca come da una pura “filosofia”, cercando altrove, come glielo fornisce la tradizione mistica, il vocabolario di una “scienza dei santi”. Ai ragionamenti egli oppone l’esperienza, all’“intelletto”, l’anima. Non vi è, egli dice, “altra filosofia che quella dell’amore”. E ciò significa senz’altro, per lui che “la scienza mistica è del tutto diversa dalla scolastica”. [...] Pertanto, non essendo integrati nell’espressione che dà al suo insegnamento, la “ragione” e l’“intelletto” conservano in lui la stessa definizione che hanno nel sistema di Chéron. Sola divergenza: l’uno non accetta ciò che l’altro mantiene in modo esclusivo. Se dunque Surin difende la verità dell’esperienza cristiana, egli afferma solamente, ma non inquadra, in funzione di questa conoscenza spirituale, la natura della ragione e della coscienza. Così mantiene, combattendole senza rinnovarle, le concezioni del suo interlocutore. [...] Il problema resta aperto» (M. DE CERTEAU, *Introduzione*, in J.-J. SURIN, *Guida spirituale*, 53-54).

zione, Surin elenca grandi «autori mistici» che, come egli precisa, sono coloro che non solo «hanno trattato di Dio e delle cose spirituali, ma [...] hanno parlato delle operazioni segrete della grazia»⁸¹. Tali autori, tra cui Dionigi Aeropagita, Bonaventura, i renanofiamminghi, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila e altri, sono citati da Surin per contrastare con la loro autorità spirituale i “dottori” che parlano di cose di cui non hanno esperienza e che quindi non riescono a comprendere. Infatti in questo campo la scienza non è sufficiente, se manca l'esperienza. La ragione stessa riconosce che la sola dottrina non è sufficiente, perché «la scienza mistica è totalmente diversa dalla scolastica, di modo che, sebbene si conosca l'una, non si è per questo esperti dell'altra»⁸². Surin afferma la necessità di una “scienza mistica”, fondata sulla diretta esperienza personale, espressa con un proprio linguaggio, inevitabilmente metaforico; egli rifiuta invece la possibilità di comprendere l'esperienza mistica con gli strumenti del sapere speculativo, ribadendo così la separazione tra la ragione speculativa e l'esperienza.

Anche Saint-Jure ne *La Connoissance* non manca di fare riferimento alla contrapposizione tradizionale tra la “sapienza cristiana” e la “scienza dei filosofi”, dichiarando la superiorità della conoscenza di Cristo, unico oggetto che sazia la sete di sapere dell'uomo, rispetto a tutte le scienze umane⁸³. In questo quadro egli afferma che nelle scienze, «la retorica, la filosofia, la matematica, anche la teologia scolastica», opera maggiormente l'intelletto, mentre nella «teologia mistica e per conoscere Nostro Signore, prevale la volontà, che possiede la chiave e apre la porta di questa scuola, nella quale questo sovrano Maestro insegna in silenzio all'anima i suoi misteri [...]. Se amate Nostro Signore, l'amore ve lo farà gustare, e questo amore e questo gusto vi faranno conoscere meglio chi Egli è rispetto a tutto ciò che potrebbero dirvene; poiché la scienza sperimentale sorpassa di molto le altre»⁸⁴. Illuminante, per comprendere adeguatamente il senso di queste affermazioni, è quanto Saint-Jure scrive ne *L'homme spirituel* riguardo al dono della sapienza, che consente di conoscere Dio e le cose divine “assaporandole”: è questo “gustare Dio” la “scienza sperimentale” che egli denota come “teologia mistica”. Grazie ai doni di scienza, intelletto e sapienza, questa conoscenza è accessibile anche ai semplici, perché è frutto della grazia e non dello studio o della dottrina.

Queste considerazioni, però, non conducono Saint-Jure a estremizzare la contrapposizione – come fa invece Surin – fino a negare ogni valore alla “scienza dei dotti”. Egli riconosce la legittimità della ricerca umana, purché sia cosciente del proprio limite e sia indirizzata alla più sublime sapienza che nasce dall'amore. Infatti nella sua opera egli fa riferimento non solo alla ricerca teologica, a cui ricorre con competenza, ma anche al sapere filosofico e poetico dell'antichità classica. L'affermazione che Cristo è il vertice e il compendio di tutta la ricerca di verità dell'uomo, se relativizza il sapere umano, rico-

⁸¹ J.-J. SURIN, *Guida*, 294.

⁸² *Ib.*, 302.

⁸³ «La conoscenza di Nostro Signore è così necessaria, che senza di essa tutte le conoscenze delle altre cose non ci servono a nulla; ed essa sola ci può bastare. Sapere Gesù Cristo è sapere abbastanza; e sapere tutto, ma non sapere lui, è non sapere nulla» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. III, sez. I, 23).

⁸⁴ *Ib.*, lib. I, cap. III, sez. V, 31-32.

nosce anche che Cristo ne è il compimento. Cristo è infatti il “quadro riassuntivo” del creato, dove l’uomo è immagine di Dio grazie alla ragione.

Dal confronto del pensiero di Saint-Jure con questi autori emergono ampi e numerosi punti di contatto, fondati anzitutto sulle comuni radici ignaziane. Egli condivide con loro la ricerca di una maggior attenzione all’“interiorità” e il richiamo alla necessità di una dedizione totalizzante a Dio che giunga fino al totale annientamento di ogni “amor proprio”: questa sensibilità avvicina certamente Saint-Jure a queste personalità spirituali, appartenenti alla cosiddetta corrente mistica. Emerge tuttavia anche la peculiarità di Saint-Jure, il cui insegnamento si rivela maggiormente legato alla teologia e alla spiritualità ignaziana più tradizionale. Pur nel riferimento comune ai grandi autori, dal cui bagaglio concettuale vengono ripresi i temi fondamentali della vita spirituale, emerge la diversità di sensibilità nell’utilizzo di termini apparentemente identici: Saint-Jure non disdegna la nuova terminologia dell’interiorità, ma la legge in continuità con il sapere teologico cui fa riferimento⁸⁵. Surin invece reinterpreta la tradizione mistica, rileggendola secondo le problematiche dei “tempi nuovi” che avverte in modo assai più acuto. La necessità di dare rilevanza all’esperienza soggettiva lo porta a contestare le forme del sapere tradizionale, senza essere ancora in grado di dare forma a un nuovo linguaggio⁸⁶.

Il radicamento nella tradizione e l’ancoraggio a una teologia attenta alle fonti consentono a Saint-Jure di evitare quella spaccatura tra teologia e spiritualità che alcuni studiosi hanno rilevato negli autori del XVII secolo. La tesi del “divorzio” tra teologia e spiritualità, sostenuta da Hans Urs von Balthasar⁸⁷ e François Vandembroucke⁸⁸, benché ridimensionata da studi successivi, evidenzia la progressiva separazione tra una teologia astratta e intellettualistica e una letteratura spirituale divenuta puro esercizio psicologico e sentimentale.

Saint-Jure sfugge certamente a questi rischi: in lui la preoccupazione di guidare l’esperienza è in continuo contatto con i “principi” solidi della fede, riferendosi ai Padri, alla

⁸⁵ Egli interpreta infatti in modo unitario l’insegnamento teologico e le istanze spirituali, secondo la teologia di matrice scolastica a cui s’ispira (cfr. ad esempio la teologia di Suarez e Lessius). Ne è riprova, oltre alla parsimonia nell’uso della terminologia mistica, la sua scarsa attitudine alla trattazione psicologica, assai sviluppata invece nella letteratura spirituale coeva. Saint-Jure non dedica particolare attenzione alle dinamiche psicologiche, all’itinerario soggettivo, all’analisi introspettiva, che occupano invece largo spazio nell’insegnamento di Lallemant e Surin (cfr. M. BERGAMO, *Anatomia dell’anima*, Il Mulino, Bologna 1991, 13-27).

⁸⁶ «Un tempo nuovo non permetteva più di vivere secondo le modalità dell’antico. [...] All’inizio del XVII secolo, le guerre e i disordini aggravano bruscamente, in Francia, la rottura operata dalle scoperte scientifiche e geografiche. Tra il mondo e il cuore, tra la natura e il pensiero, si apre una falla. Essa si traduce in una svalorizzazione della tradizione e in un primato accordato al criterio dell’esperienza. [...] Nel fermento che rivelano, alla stessa epoca, i movimenti libertini o mistici, le esplorazioni filosofiche o scientifiche, la coscienza di avere da creare tutto e il sentimento del vuoto accompagnano allo stesso modo l’elaborazione di una problematica moderna» (M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel*, 384).

⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 211 (orig. ted. *Theologie und Heiligkeit*, «Wort und Wahrheit» 3 (1948) 881-897).

⁸⁸ F. VANDENBROUKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, in *NRTh* 83 (1950), 372-389.

Bibbia, ma anche alla teologia più aggiornata e qualificata del tempo. D'altro canto la sua ricerca, per quanto dotta ed erudita, è al servizio della vita spirituale di chi lo legge e lo ascolta, sempre preoccupata del valore "affettivo" ed "effettivo" delle verità cristiane.

6. Cenni conclusivi

L'analisi svolta consente di valutare meglio l'insegnamento di Saint-Jure e di collocarlo nel dibattito tra le due correnti della Compagnia di Gesù, quella più mistica/contemplativa e quella più ascetica/attiva. In primo luogo è importante ricordare quanto afferma Louis Cagnet, e cioè come non si debba esagerare la portata di queste contrapposizioni e come tra le due tendenze esista un solido fondo comune: i contemplativi hanno un vivissimo senso dell'apostolato e gli ascetici anelano a una vita interiore profonda ed eminentemente teocentrica⁸⁹.

Ritengo sia impossibile collocare Saint-Jure in una delle due parti, perché se egli avanza l'istanza dell'interiorità, manifesta anche grande prudenza verso le "vie straordinarie", richiamando la necessità di fondare la vita cristiana sui "solidi principi" delle virtù. Non si potrebbe però certamente definirlo incline al moralismo o all'ascetismo, anzi la sua dottrina è ricca di accenti che esaltano le dimensioni affettive e interiori della vita spirituale; confermano questa sensibilità i suoi continui rimandi agli autori mistici. Nel dibattito egli si pone in una posizione in un certo modo intermedia, che ha saputo conciliare con saggezza la tradizione degli *Esercizi* e una loro interpretazione aperta, peraltro tutt'altro che arbitraria⁹⁰, capace di accogliere forme diverse di preghiera e aggiornarsi con il sentire spirituale dei tempi mutati. Saint-Jure è certamente uno degli autori che meglio esprimono la capacità di conciliare il radicamento nella tradizione ignaziana e l'apertura alle nuove influenze. In questo senso egli rappresenta uno degli interpreti più equilibrati e significativi della spiritualità della Compagnia di Gesù nella Francia del Seicento, ricongiungendone le diverse istanze nella sua sintesi spirituale.

L'appassionata riproposizione degli *Esercizi*, il progressivo approfondimento del suo insegnamento pur nella continuità, mostrano la capacità di restare nel flusso ispiratore dello spirito iniziale sviluppandone al massimo le potenzialità, anche arricchendole con gli apporti più fecondi della sua epoca. Il cristocentrismo di Saint-Jure nasce e si sviluppa sulla base della spiritualità di Ignazio, ma poi assume toni e accenti nuovi. Saint-Jure dà un rilievo centrale all'incorporazione a Cristo realizzata dallo Spirito Santo, che non è solo imitazione, ma partecipazione alla vita del Capo del Corpo mistico, accentuando gli aspetti dell'unione a Cristo e della partecipazione ai suoi misteri. L'indifferenza è reinterpretata fino a diventare non solo disposizione libera e distaccata a seguire in tutto la volontà di Dio, ma una mistica appartenenza a un Capo che muove le sue membra docili in tutto.

⁸⁹ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna, 1: La scuola spagnola*, 260.

⁹⁰ Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, 435-436.

L'insegnamento spirituale di Saint-Jure si caratterizza per la volontà di proporre a tutti i cristiani, in qualunque condizione vivano, l'itinerario di unione a Cristo: questa è la santità. È possibile a tutti, perché è fondata sull'amore, e l'amore è possibile a tutti, anche ai più deboli, anche a chi non è capace di grandi orazioni, penitenze, elemosine. Egli cita i mistici e i santi perché essi hanno realizzato in forma eminente questa unione con Dio, fino al dono totale di sé. Le forme e i modi di realizzazione di questa unione possono essere diversi. Saint-Jure ha ben chiaro dov'è l'essenziale della vita cristiana: per questo non tiene in gran conto ciò che è straordinario e non si sofferma a incantare i suoi lettori con descrizioni di estasi e visioni, vezzo allora assai diffuso, al quale anche autori di indubbio valore talvolta non sfuggono. Saint-Jure non vuole rischiare di distrarre il lettore dal perseguire sempre e soltanto il fine dell'amore: su questo batte continuamente, si ripete fino all'estenuazione, nelle sue undici opere, ma anche, certamente, nella costante attività di direttore spirituale e predicatore degli *Esercizi*.

La centralità di Cristo, dell'Incarnazione e Passione del Figlio di Dio sono i criteri che gli consentono di valutare le questioni spirituali più delicate e di evitare le secche di alcune dottrine mistiche in voga. La sua prudenza non è quindi generico timore, ma è ispirata a una chiara idea di ciò che costituisce l'essenziale della vita cristiana. Certamente appare più "tradizionalista" nell'usare il linguaggio e i concetti del tempo: non esaspera il vocabolario dell'"interiorità" e non si attarda sulle questioni psicologiche che invece appassionano i suoi contemporanei più sensibili al nuovo; evita il linguaggio tecnico di alcune dottrine mistiche; anche il termine "mistico" è usato con parsimonia nel suo lavoro, mentre si espande a macchia d'olio negli autori più "aggiornati". Egli attinge dalla tradizione – i Padri, Bernardo, Bonaventura, Tommaso – i criteri per giudicare le nuove tendenze. Ma non è arcaico: conosce la teologia e le problematiche del tempo, legge tutto, dagli studi biblici più aggiornati ai nuovi scritti spirituali. La solida formazione teologica gli impedisce di estremizzare le posizioni, contrapponendo ad esempio la teologia e l'esperienza spirituale. Non solo: la sua profonda comprensione del senso autentico dell'esperienza cristiana, che è vita nella fede, nella speranza e nella carità, gli fa mantenere grande chiarezza nel ribadire la via della fede come l'irrinunciabile condizione dell'accesso a Dio per ogni cristiano, anche per il mistico⁹¹. Superando così ogni tentazione di chi volesse vedere nell'esperienza mistica uno scavalcamiento della fede e un privilegio che ponga già nella visione.

Se il suo linguaggio e il suo stile sono talvolta distanti dalla nostra sensibilità, la misura e la pacatezza della sua proposta lo rendono forse più vicino a noi rispetto ai tormentati e fervorosi autori maggiormente segnati dalla visione del mondo seicentesca. La concezione della vita cristiana come cammino di amore a Cristo, possibile a tutti, religiosi e laici, che lo avvicina al ben più noto e sempre amato Francesco di Sales, consente di riconoscergli ancora una significativa attualità. Ci lascia la profonda convinzione che la santità non sia una meta irraggiungibile destinata a pochi, mistici o eroici asceti, ma sia accessibile a tutti, perché coincide con l'amore.

⁹¹ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, 317-319.

Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI

de ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.*

1. Introducción

A mediados del siglo XVII el término ‘espiritualidad’ comienza a cobrar carta de ciudadanía en los círculos teológicos europeos, mientras inicia el largo invierno de la ‘mística’, que sólo despertará a su nueva primavera a inicios del siglo XX: se introduce por entonces la precisión de teología ascética y teología mística. Después de la Segunda Guerra Mundial el término ‘espiritualidad’ se impone en el ámbito teológico católico. Su difusión, sin embargo, no sanciona el triunfo definitivo sobre ‘mística’, que a partir de los años ochenta recobra nuevos bríos.

La tradición ignaciana, sobre todo después del Concilio Vaticano II, emplea exclusivamente la expresión ‘espiritualidad’ ignaciana; sólo a partir del año 2000 brota una cierta curiosidad por la ‘mística’ ignaci’ana, aunque ésta ya contara con exploraciones precedentes, más bien raras¹. Por este motivo es conveniente ofrecer primero una breve exposición centrada sobre la palabra ‘mística’, comenzando por su sentido más amplio: etimología e historia del término, sus presupuestos antropológicos y teológicos, la relación entre mística, contemplación y actitud teologal. Enmarcada en este amplio telón de fondo, podremos entender mejor las implicaciones de la ‘mística’ ignaciana, su relación con la ‘espiritualidad’ y el ‘modo de proceder’ ignaciano. Al mismo tiempo, la figura del S. Ignacio ‘místico’ recobra su propia luz, neutralizando así el prejuicio anti-místico de

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana; zasfriz.r@gesuiti.it

¹ A modo de ejemplo: en inglés, H. EGAN, *The Spiritual Exercises and the Ignatian Mystical Horizon*. Foreword by Karl Rahner. Institute of Jesuit Studies, St. Louis (MO) 1976; ID., *Ignatius Loyola The Mystic*. Michael Glazier, Wilmington (DE) 1987 and The Liturgical Press, second revised edition, Collegeville (MN) 1991; ID., *Karl Rahner: Mystic of Everyday Life*. Crossroad, New York 1998; ID., “The Mystical Theology of Karl Rahner”, en *The Way* 52/2 (2013) 43-62; J.R. SACHS, “Ignatian mysticism”, en *The Way Supplement* 82 (1995) 73-83; PH. SHANON, “Mysticism and Ecology: Ignatian Contemplation and Participation”, en *The Way Supplement* 102 (2001) 107-123; PH. ENDEAN, “The Concept of Ignatian Mysticism: Beyond Rahner and de Guibert”, en *The Way Supplement* 103 (2002) 77-86; P. CAROLL, “Moving Mysticism to the Centre: Karl Rahner (1904-1984)”, en *The Way* 43/4 (2004) 41-52. En francés: *Actualité de la mystique ignatienne*. Colloque 20-21 octobre 2000. Cahiers de Spiritualité 1. Centre Sèvres - Facultés Jésuites de Paris, Paris 2001. En castellano la revista *Manresa* dedica dos números: “La mística ignaciana. Tradición de una novedad” 76/4 (2004) y “La mística ignaciana. Novedad de una tradición” 77/4 (2005).

la espiritualidad ignaciana típico de algunos ambientes. Esta base previa delimita los contornos de un marco referencial adecuado ofreciendo una doble ventaja: encuadra, por una parte, la tradición general de la mística ignaciana, y por otra, la práctica de la contemplación de los jesuitas de segunda mitad del siglo XVI.

Agradecemos a los directores de la revista *Manresa*, José Antonio García s.j., y de la revista *Civiltà Cattolica*, Antonio Spadaro s.j., por la autorización concedida a la reproducción parcial de material ya publicado, en el primer caso, y a la traducción al castellano de material publicado previamente en la segunda de las mencionadas. Del mismo modo se agradece la revisión del texto y las sugerencias aportadas por Marc Rotsaert s.j., Santiago Bretón s.j. y José Carlos Coupeau s.j.

2. La dificultad del término ‘mística’²

Los entendidos en la materia concuerdan en afirmar que no es fácil llegar a una definición de mística. H. Rosenau, p.e., inicia así su artículo: “No obstante la dificultad de enunciar una clara definición reconocida por todos del concepto de mística...”³. Algunos, como J. Sudbrack, se preguntan si en realidad es posible definirla⁴. Los tentativos son tantos cuanto los autores. Por su parte, B. McGinn observa agudamente que desde una perspectiva teológica, los estudios sobre la mística son pocos, reductivos, y además insatisfactorios. Según el autor, la causa radica en la innegable dificultad del tema; un hecho, sin embargo, que no puede servir de coartada para intentar la solución⁵.

En el *Diccionario de Mística* L. Borriello reserva una voz a la ‘experiencia mística’, pero no a la mística⁶ en sí misma; inútil también buscar la palabra en el diccionario *La mística parola per parola*, editado por el mismo autor⁷. J. Martín Velasco abre su profundo estudio sobre el fenómeno místico con una toque de atención: en la primera línea de la primera página del primer capítulo, advierte al lector, que: “Cualquier intento de comprensión del fenómeno místico debe comenzar por aclarar el significado de la palabra con que se lo designa. Ahora bien, «mística» es una palabra sometida a usos tan variados, utilizada en contextos vitales tan diferentes, que todos cuantos intentan aproximarse a su significado con un mínimo de rigor se sienten en la necesidad de llamar de entrada a la atención sobre su polisemia y hasta su ambigüedad. Lo han hecho la mayor parte de los estudios del fenómeno místico”⁸.

² Cfr. R. ZAS FRIZ, “**Teología de la vida cristiana ignaciana. Ensayo de interpretación histórico-teológica**”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 9 (2010) 4-5.

³ H. ROSENAU, “Mystik III. Systematisch-theologisch” en *Theologische Realenzyklopädie*, XXIII, Berlin-New York 1994, 581 (trad. del autor).

⁴ Cfr. J. SUDBRACK, *Mystik*. Mainz-Stuttgart ³1992, 17-22.

⁵ Cfr. B. MCGINN, *Storia della mistica cristiana in occidente*. I, Genova 1997, VII.

⁶ Cfr. L. BORRIELLO, “Esperienza mística” en *Dizionario di Mistica*, LEV, Roma 1998, 463-476.

⁷ Cfr. L. BORRIELLO, M.R. DEL GENIO, T. ŠPIDLÍK, *La mística parola per parola*, Ancora, Milano 2007.

⁸ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999, 17.

En un artículo sobre la mística, M. Baldini introduce uno de sus párrafos con un título certero: *Un atolladero lingüístico*, para subrayar la ambigua polivalencia del concepto: “De parte de todos los que se han ocupado de esta problemática es ya un lugar común subrayar la vaguedad semántica del término mística e insistir en la falta de contornos precisos”⁹. En su esfuerzo por precisar al máximo la palabra mística, E. Salmann, parte de los relatos de las apariciones post-pascuales de Jesús resucitado “para encontrar un punto seguro de referencia en la selva de las definiciones y prospectivas de eso que se llama mística”¹⁰.

En la conferencia final del Congreso Internacional de Mística realizado en Septiembre del 2003 en la abadía benedictina de Münsterschwarzach (Alemania), Bruno Secondin hacía notar que “cada conferencista ha sentido la exigencia de dar una propia definición de lo que entiende por *mística*. Y muchos, aquí, entre los oyentes, se han preguntado si no era el caso de ponerse de acuerdo en, al menos, una definición pasable, porque de lo contrario la comprensión es imposible. De los discursos hechos, podemos decir, como de los místicos, que también para nosotros hay tantas definiciones, cuantas son las experiencias vividas”¹¹.

Concluimos con el juicio de M. Vannini: “ ‘Mística’ es una palabra que da un cierto miedo, y que despierta también alguna sospecha, en la medida en que se entiende como una cosa excepcional, particular, reservada, que en un modo misterioso comunica con lo ‘sobrenatural’, visto como algo lejano y distinto a lo ‘natural’ ”¹².

Ciertamente, en el imaginario social del momento la palabra ‘mística’ evoca un mundo escondido, incomprensible, aunque no irracional, pleno de fenómenos y efectos extraordinarios, cuyo acceso es exclusivo a los místicos; es decir, a iniciados en un contenido oculto a personas ‘normales’, quienes a su vez revisten a esos raros privilegiados de un halo sobrehumano.

Consideradas las dificultades señaladas, conviene acercarse a la etimología de la palabra ‘mística’.

⁹ M. BALDINI, “Mística” en *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*. I. Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 991 (trad. del autor).

¹⁰ E. SALMANN, “Mística” en *Teologia*, a cura di G. Barbaglio, G. Bof e S. Dianich. Cinisello Balsamo 2002, 2026 (trad. del autor).

¹¹ B. SECONDIN, “Per i sentieri luminosi dello Spirito. Tracce di conclusione aperta”, en *Sentieri illuminati dallo Spirito*. Atti del Congresso Internazionale di Mística, Abbazia di Münsterschwarzach, Ed. OCD, Roma 2006, 577-597, aquí 579 (trad. del autor). Existe una versión española abreviada: C. GARCÍA, *Mística en diálogo. Congreso Internacional de Mística. Selección y síntesis*, Monte Carmelo, Burgos 2004.

¹² M. VANNINI, *Introduzione alla mística*, Morcelliana, Brescia 2000, 13 (trad. del autor).

3. Etimología e historia de la palabra ‘mística’¹³

La palabra ‘mística’ deriva del verbo griego *myô*, que da origen al adjetivo *mystikòs*, al sustantivo *mystêrion*, y al verbo *myeô*. *Myô* (de la raíz *my-*) significa *cerrar los ojos* (para conocer secretos ocultos) y *cerrar la boca* (para no revelarlos). El adjetivo *Mystikòs* califica una persona o una cosa de reservada y apartada de la normalidad profana, pues pertenece al mundo de lo sagrado. Quien accede a ese mundo velado a los ojos y cerrado a la boca es el *mystês*, el iniciado en el *mystêrion* (misterio), mediante los ritos místéricos (*mystêria*). Con éstos el novicio se iniciaba en el conocimiento de aquello que sólo podía conocer a través de una revelación especial y oculta, facilitada precisamente por los ritos iniciáticos. El verbo *myeô* indica la acción sacra de la iniciación que transforma al simple fiel en un *mystês*, un iniciado¹⁴.

Es fácil deducir que la palabra ‘mística’ no nace en un contexto cristiano; proviene de los cultos griegos dionisiacos e eleusinos¹⁵. En sus orígenes existe sólo como adjetivo, no como sustantivo. Aunque brevemente, sigamos primero su paso del helenismo al cristianismo y después, la transformación del adjetivo en sustantivo.

El adjetivo, *mystikòs* no aparece en la Biblia¹⁶; aparece más bien el término *mystêrion*¹⁷, que la *Vulgata* traduce como *sacramentum*. Para los primeros cristianos “existía una identidad no sólo lexical, sino teológica, entre místico y sacramental: el conjunto de lo que atañe a Dios y a su designio de salvación se conoce precisamente mediante como los sacramentos, celebrados en la comunidad cristiana”¹⁸.

El adjetivo *mystikòs* entra en la cosmovisión de los primeros cristianos para indicar el sentido oculto de la Escritura, su lado ‘místico’, velado. En su comentario a la obra de Orígenes, Charles A. Bernard distingue en el término tres matices: “místico es el sentido de la Escritura, como mística es su sustancia; místico es también el camino que conduce a su inteligencia; por último, mística es la obra espiritual, por la que el Verbo se hace presente”¹⁹. Así se referían los primeros cristianos al sentido oculto, místico, de la Escritura y de la liturgia (*misterios* y *sacramentos*) donde actúa el Espíritu. Por eso *mystikòs* también se usa para calificar la relación con Dios: un núcleo místico, es decir, invisible, no manifiesto, de fe y de gracia santificante, asume responsable y activamente el deseo

¹³ Cfr. R. ZAS FRIZ, “Teología de la vida cristiana ignaciana”, cit., 5-8.

¹⁴ Cfr. G. SFAMENI GASPARRO, “Dai misteri alla mística: Semantica di una parola” en *La Mistica*, II, Città Nuova, Roma 1984, 73-113, aquí 75.

¹⁵ Cfr. L. BOUYER, *Mysterion. Dal mistero alla mística*, LEV, Città del Vaticano 1998, 52-90 (or. fr. 1986).

¹⁶ Si la Biblia no habla de experiencias místicas, no significa que tales experiencias estén ausentes en la historia de la salvación. Cfr. E. ANCILLI, “La mística alla ricerca di una definizione”, en *La mística. Fenomenologia e riflessione teologica*. I. Città Nuova, Roma 1984, 21.

¹⁷ Cfr. L. BORRIELLO, *Esperienza mística e teologia mística*. LEV, Città del Vaticano 2009, 21-25.

¹⁸ E. ANCILLI, *La mística*, cit., 19.

¹⁹ CH. A. BERNARD, *Il Dio dei mistici. I: Le vie dell’interiorità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, 98 (trad. del autor).

de la perfección divina (*mística*) hasta llegar al estado *místico*; aquí, Dios actúa de modo inmediato, mientras el fiel mantiene una actitud pasiva. De esta forma la mística como adjetivo se consagra en el uso común cristiano. Más tarde, en el transcurso del siglo XVI²⁰, *mystikòs* se convierte en sustantivo.

En efecto, a comienzos del siglo XVI son conocidos los contemplativos y los espirituales, pero no los místicos. Hacia la mitad del siglo surgen los primeros indicios de sinonimia entre el adjetivo místico y el adjetivo espiritual. Pascal y Fenelon, a fines del siglo siguiente, apuntan todavía a un sentido místico de la Escritura, pero ya el sustantivo 'la' mística comienza a abrirse camino para indicar todo lo relacionado con lo escondido y oculto a primera vista. Mística se vincula así con aquello que es secreto. Por tanto, en contexto religioso, el término aparece primero como sinónimo de espiritual, cobrando en un segundo momento el sentido de 'doctrina secreta de la vida espiritual'²¹.

En el ámbito de la ciencia profana, mística adquiere también el mismo sentido: cada campo particular del conocimiento revela en su lenguaje especializado los misterios escondidos de la realidad. Sin embargo, a finales del siglo XVII, cuando las ciencias se ajustan a una metodología estrictamente científica, los vocablos místico, mística, quedan prácticamente reservados al campo religioso. Pero mística no significa 'esa' sabiduría fruto de la contemplación del Misterio de Dios; mística es más bien un conocimiento experimental escondido: el místico toma conciencia de la pérdida del propio yo en Dios²². Se trata de una experiencia extraordinaria que encierra un doble sentido: nace fuera de la experiencia ordinaria y tiene mayor intensidad.

Se comprenda bien el cambio cultural realizado en estos siglos: paulatinamente, la experiencia 'mística' del 'místico', pierde su sentido tradicional, confesional y eclesial de los primeros siglos del cristianismo. Ahora mística designa aquellas experiencias lejanas a la vida ordinaria y próximas a 'lo' extraordinario y sobrenatural. Este proceso de cambio recibe su mayor impulso de la dinámica secularizante de la sociedad francesa del tiempo, faro cultural de toda Europa. La relación con la naturaleza, con el prójimo y con uno mismo oscurece su talante religioso; y así se reencuentra en la mística justamente lo que la secularización desmitifica, lo extraordinario. Por su parte, la teología reacciona recalcando la dimensión sobrenatural de la conciencia y de la naturaleza propietarias de una experiencia particular, la mística.

En la cultura laica la mística connota todavía una experiencia extraordinaria; sin embargo, ésta carece ya de toda referencia cristiana, como había ocurrido hasta entonces. Por tanto, se puede hablar de 'mística' y de 'ciencia mística' como el campo de investigación de fenómenos especiales y anormales en personas 'raras' en una sociedad

²⁰ Para el desarrollo histórico puede verse: M.R. DEL GENIO, "Mistica (cenni storici)" in *Dizionario di Mistica*, Città del Vaticano 1988, 824-834; ID., *Breve storia della mistica cristiana*, Ancora, Milano 2009, 77-170.

²¹ Cfr. M. DE CERTEAU, "«Mystique» au XVII^e siècle. Le problème du langage «mystique»" en *L'Homme devant Dieu. II: Du Moyen Age au Siècle des Lumières*, Paris 1964, 267-291.

²² Cfr. M. DE CERTEAU, "Mystique" en *Encyclopædia Universalis*, XV, Paris 1996, 1032c (trad. del autor).

que se ha desembarazado del cristianismo como horizonte de interpretación existencial. 'La' mística se convierte en una disciplina laica que estudia fenómenos inclasificables en los parámetros y paradigmas racionales de la ciencia. Por eso no extraña que poco a poco la palabra adquiriera un sentido peyorativo: a fines del siglo XVII mística se aplica a lo fantástico, iluminado, pero también a lo ridículo.

Dicha transformación comporta sus consecuencias. La Iglesia francesa es la primera en sufrir un cambio significativo que luego ha de propagarse por toda la Iglesia: de la concepción tradicional de mística como sabiduría cristiana (fruto de la experiencia concreta de la vida de los santos), se pasa a concebir la santidad como corona del triunfo de cristianos heroicos, hombres y mujeres, capaces de ir más allá de la vida ordinaria. La santidad es ahora la manifestación extraordinaria de Dios en un mundo y en una historia secularizadas. A nivel eclesial, 'la' mística se convierte en la ciencia de los santos, cristianos fuera de la norma. Así se explica, por ejemplo, que desde la primera mitad del siglo XVII Teresa de Jesús y Juan de la Cruz sean llamados *doctores místicos*.

La nueva mentalidad transforma además la ciencia mística de los santos en 'teología mística', que no es contraposición, pero ciertamente sí una orientación bien diversa a la de la teología escolástica. La diferencia estriba en el valor que ahora goza la dimensión experiencial y afectiva de la persona, del todo ausente en la teología académica. Así, el paso del tiempo distancia cada vez más la 'ciencia mística' de la 'ciencia teológica'. El místico es el que tiene experiencia y sabe comunicarla, creando un lenguaje propio, teológico, pero no conceptual al modo de la teología de escuela. La ruptura entre las dos dimensiones de la vida cristiana es siempre más profunda. La mística privilegia el lenguaje de la experiencia, subjetiva y personal. En la medida en que hombre o mujer expresan su experiencia personal mística, se convierten en 'místicos'. Así se consuma la transición de la mística: de adjetivo de experiencia pasa a designar al sujeto de la experiencia. Quien expresa su experiencia secreta (mística) se convierte en místico.

Actualmente el campo semántico de la 'mística' es muy amplio²³. Como adjetivo cualifica un sustantivo y lo introduce en la región del misterio, de lo sobrenatural, de lo que está escondido y es secreto, carente de un sentido racional. Místico puede ser también sinónimo de puro, espiritual. En un sentido peyorativo puede tachar a una persona de pasional, delirante, ilusoria, exagerada, etc. Sociológicamente se denomina 'pensamiento místico' al fundado sobre creencias y fuerzas que condicionan al sujeto de modo inconsciente. La expresión puede aludir también a una afiliación acrítica e incondicionada a una ideología, o a una posición política o corriente de opinión. 'Pensamiento místico' denota igualmente la actitud filosófica o religiosa fundada más sobre el sentimiento que sobre la razón, en búsqueda de unión con 'lo' divino. La expresión apunta a veces a un sentimentalismo religioso agudo o a una tendencia que eleva a la persona por encima de la rutina cotidiana tras las huellas de un ideal superior, o de una maraña de intuiciones y pasiones, que no consiente resquicio alguno a la razón.

²³ Cfr. "Mística" e "Místico" en TULLIO DE MAURO (ed.), *Grande Dizionario Italiano dell'Uso*, IV, Torino 2000, 241; «Mystique» en CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *Trésor de la Langue Française*, XI, Paris 1985, 1285-1286.

Como sustantivo masculino, ‘el’ místico es tanto la persona que abraza creencias sobrenaturales mediante una fe religiosa intuitiva, como aquella que es apasionada por un ideal político, artístico, social, etc. En cambio, ‘la’ mística, en femenino, se aplica más bien al estudio de la espiritualidad, o al movimiento de acceso a la presencia divina, o incluso a la doctrina de la experiencia directa de la divinidad siguiendo una vía intuitiva, no racional. ‘Mística’ es además la producción literaria de los místicos; el término se atribuye analógicamente a una creencia, una doctrina o ideología que desata reacciones pasionales, así como a sentimientos exacerbados condensados en la representación mistificada de una situación o de una persona.

El adjetivo o el sustantivo, ‘mística’ encaja directa o indirectamente en el ámbito sacro, religioso de la realidad, pero despojado de un carácter confesional específico. Apunta a aquella intensidad especial de una experiencia que la transforma en vivencia extraordinaria, fuera de lo común. Precisamente esta connotación del término impone un serio análisis de sus presupuestos antropológicos y sobre todo teológicos. De este modo, la mística, el místico o lo místico adquiere un perfil semántico mucho más preciso, al menos en esta presentación.

4. Presupuestos antropológicos y teológicos

La perspectiva antropológica y filosófica subyacente al pensamiento de Karl Rahner, heredero de una gran tradición anterior, expresa la dinámica impulsora de la experiencia mística. Una dinámica que enraiza en la apertura a la trascendencia propia de la condición humana, dotada de una dimensión cognitiva y de otra afectiva, es decir, de una capacidad de conocer y amar. Gracias a esta capacidad el hombre puede recibir no sólo la auto-comunicación divina en la revelación cristiana, sino también establecer una relación personal con el Dios revelado²⁴.

Estudios actuales de fenomenología religiosa muestran tres niveles diversos de realización en dicha capacidad humana. El primero y el más elemental, puede denominarse la experiencia ‘profana’ de la trascendencia: una persona cae en la cuenta de modo espontáneo y repentino que la realidad es ‘más’ realidad de la que ve. Trasciende lo concreto; y aunque no vea ni oiga, percibe claramente que hay mucha más realidad latente en la realidad patente. El segundo nivel pertenece al campo de la experiencia religiosa; en ésta se experimenta un más allá de lo visible y se establece un vínculo con ese ‘algo’ invisible, que no se interpreta como ente personal, aunque sea individuado. En cambio, en el tercer y último nivel las experiencias se interpretan como fruto de una relación con un Dios personal que se ha revelado en la historia humana. Obviamente, en éste se integra la experiencia cristiana de Dios en sus diversas intensidades²⁵.

²⁴ Cfe. K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Herder, Barcelona 2003, los dos primeros grados.

²⁵ Cfe. J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid 2006; ID., *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 1999.

En los tres niveles interviene la capacidad humana de trascendencia que logra ir más allá del dato sensible inmediato, aunque interpretado con matices diversos. En efecto, en cada nivel de experiencia se revela 'algo' cuya interpretación sintoniza con el contexto cultural y religioso del agente de la experiencia. Una interpretación fenomenológica de la experiencia mística cristiana como ejercicio de la capacidad humana de trascendencia, nos consiente afirmar que se trata de la percepción de la revelación del Misterio de Dios, presente en la Presencia histórica de Jesús. En dicha Presencia, la percepción puede ir más allá de lo sensible, de la representación racional del mundo y de la existencia, llegando a la revelación del Misterio de Dios comunicado por Jesús.

Pero ¿cómo explicar la posibilidad de una relación personal con el Misterio de Dios en el cristianismo? Afirmando que la capacidad humana de trascendencia es potenciada mediante los efectos del evento de la revelación de Dios Padre, que Jesús ofrece en sus palabras y en sus gestos. Un potenciamiento que implica una iluminación cognitiva que con nueva claridad estimula la dimensión afectiva de la persona, y le obliga a decidirse ante esta sorprendente experiencia. Debe decidir si se fía o no de 'esa' novedad que ha percibido. En todo caso, confíe o no confíe, toma una decisión radical, vital, pues el objeto revelado a su percepción pretende ser nada menos que el fundamento del propio ser personal. Si la decisión es positiva, tal experiencia desencadena un triple efecto: implica un cambio de mentalidad, pues 'lo' percibido impone una reestructuración cognitiva de la orientación fundamental de la vida mantenida hasta entonces; llama también a un reordenamiento radical de la percepción afectiva de la realidad y de la historia personal y colectiva; por último, y gracias al nuevo esquema mental y afectivo, evalúa las futuras decisiones de modo distinto a como antes hacía.

En este sentido, las historias de Pedro y Pablo son ejemplares. Estas encierran dos dinámicas distintas de trascendencia, cimentadas sobre su relación con Jesús. Pedro y Pablo siguen el propio camino personal que les obliga a un cambio en el modo de pensar, de sentir y de conducta. El proceso de Pedro es más lento, y está vinculado al Jesús histórico; la sintonía de Pablo con el Jesús resucitado es rápida y libre de tantas complicaciones personales. Los dos, sin embargo, son arrollados por el Misterio de la revelación de Jesucristo,

El proceso de transformación de los dos Apóstoles no es solo fruto de una toma de conciencia personal de lo que están viviendo; la acción interior del Espíritu Santo es indispensable: ella ilumina la razón y otorga soporte afectivo a sus decisiones. El contacto con el Misterio revelado históricamente por Jesús produce el cambio interior y exterior: crea una nueva mentalidad, una nueva afectividad y un nuevo comportamiento respetando los presupuestos bio-psicológicos de cada uno de los Apóstoles.

La experiencia de Pedro y de Pablo es paradigmática para el creyente de todo tiempo: la experiencia cristiana nace de una revelación externa, desvelada interiormente, ritmada progresivamente por las propias decisiones, pero iluminadas y sostenidas por la acción del Espíritu Santo. Solo así es posible hablar de una mística cristiana. En efecto, la experiencia de la manifestación de la Presencia del Misterio de Jesucristo revelado en la vivencia histórica de un fiel, crea las condiciones de posibilidad para establecer una relación personal con tal Presencia, aunque sean previas las condiciones antropológicas.

Es decir, un vaso está abierto, por definición, para ser llenado; pero el vaso no se llena a sí mismo, sólo puede ser llenado desde fuera. Obviamente estamos ante una visión teológica de la persona humana creada a imagen y semejanza de su Creador.

5. Mística y contemplación

Las reflexiones hechas en los párrafos anteriores nos consienten afirmar que es ‘místico’ quien tiene experiencia del Misterio cristiano. Esa experiencia transforma interiormente a la persona, la sitúa en el horizonte de la trascendencia, iluminada y sostenida por la acción interior y secreta del Espíritu Santo. Quien entra en contacto con el Misterio se convierte en contemplativo. En este punto la relación con Dios en la oración se transforma: de la meditación, u oración mental, pasa a la contemplación, introduciendo una práctica orante totalmente distinta. Quien medita considera, piensa, reflexiona a partir de fuentes diversas (una verdad revelada, la vida de un santo, un texto del Evangelio, un hecho personal, comunitario o nacional, etc.). Si se medita, por ejemplo, sobre un texto evangélico, la reflexión ayuda a comprender el sentido de la escena, de la acción de Jesús, de sus palabras; se busca llegar a la formulación de una idea que consuele espiritualmente y ayude a vivir cotidianamente en sentido cristiano. Cuando hay que tomar una decisión, la oración se convierte en el lugar natural para percibir la voluntad divina y determinar la dirección a seguir.

Por el contrario, quien contempla evita la actividad cognitiva, está simplemente delante de la Presencia, con el corazón silencioso y abierto. Aquí, la mediación no es la reflexión, el concepto, sino el silencio interior.

El desarrollo de la vida espiritual normalmente inicia con la meditación y pasa progresivamente a la contemplación, donde los autores distinguen distintos niveles, que ahora no podemos tratar.

En la contemplación no hay nada que comprender ni nada que discernir. Basta no ceder a las distracciones de pensamiento o sentimientos prestando atención, por ejemplo, a la respiración, a su ritmo de inspiraciones y expiraciones. Este modo de ‘estar’, sin la mediación de pensamientos, emociones o sentimientos, es precisamente lo que concede a la contemplación cristiana su característica más íntima y afectiva. Como escribe Santa Teresa:

“y porque no penséis se saca poca ganancia de rezar vocalmente con perfección, os digo que es muy posible que estando rezando el Paternoster os ponga el Señor en contemplación perfecta u rezando otra oración vocal [...]. Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando este Maestro divino, suspendiendo las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían si obrasen; gozan sin entender cómo gozan; está el alma abrasándose en amor, y no entiende cómo ama. Conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza – bien entendido que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearle –. Abrázale la voluntad sin entender cómo; mas en pudiendo entender algo, que no es este bien que se puede merecer con todos los trabajos que se pasen juntos, por ganarle en la tierra, es don de Dios el Señor de ella y del cielo, que al fin da como quien es: ésta, hijas, es contemplación

perfecta. Ahora entenderéis la diferencia que hay de ella a la oración mental, que es lo que queda dicho: pensar y entender qué hablamos y con quién hablamos, y quién somos los que osamos hablar con tan gran Señor; pensar esto y otras cosas semejantes de lo poco que le hemos servido y lo mucho que estamos obligadas a servir, es oración mental [...]. Rezar el Paternoster y Avemaría – u lo que quisierdes – es oración vocal [...]. En estas dos cosas podemos algo nosotros, con el favor de Dios. En la contemplación que ahora dije, ninguna cosa. Su Majestad es el que todo lo hace, que es obra suya sobre nuestro natural”²⁶.

Maartín Velasco afirma que la contemplación es una atención particular y más intensa que provoca un sabroso conocimiento sapiencial que favorece la unificación personal y simplifica la mirada, produciendo un movimiento hacia el Contemplado. Aquí el contemplativo se abandona, con la admiración y el estupor propios de la belleza. Es una experiencia que se recibe, que ilumina pasivamente y por ello transforma al fiel en contemplativo. Es una vivencia totalmente diversa del modo habitual de conocer y de estar en el mundo. Se trata de una contemplación oscura que ilumina sin contenidos conceptuales: “Acto único, simple, del espíritu en el que coinciden la conciencia, la noticia y el amor, infundido por el «objeto» mismo de la contemplación, por Dios, en el alma, y, por tanto, pasivo, que tiene lugar en la noche, es decir, en la oscuridad de los sentidos y de la inteligencia discursiva; que se desarrolla, pues, en el interior de la fe, y que libera en el sujeto un dinamismo espiritual nuevo”²⁷.

Está claro por todo lo expuesto, que experiencia contemplativa y experiencia mística se identifican como la experiencia de una Presencia²⁸:

“La atención a todos los rasgos y momentos de la experiencia y la contemplación mística muestra que la presencia de la que en esa contemplación toma conciencia el sujeto – experiencia que se desarrolla y profundiza la experiencia que la fe activa contiene – justamente se hace presente como inabarcable, trascendente, elusiva, y por eso se da a conocer en una experiencia oscura, que, como subraya ya san Gregorio de Nisa, progresa, no en la medida en que la explica o la domina, sino en cuanto progresa y profundiza en su condición misteriosa.

De ahí que quepa hablar, sin duda, de una experiencia de presencia, como hace Alston, pero la presencia es de tal naturaleza que transforma la forma de experiencia que el sujeto hace de ella, orientándola ciertamente en otra dirección que el conocimiento imaginativo, abstractivo, deductivo, pero también en una dirección enteramente diferente de la que opera en la percepción de los sentidos”²⁹.

²⁶ S. TERESA DE JESÚS, *Camino 25*, 1-3, citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 359.

²⁷ J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 364. “La experiencia mística, podemos precisar a partir de esta caracterización de la misma como contemplación, es decir, como «advertencia y noticia amorosa», contiene un valor noético, cognoscitivo, pero el conocimiento ahí contenido es «oscuro y confuso en su línea esencial [...] es un conocimiento afectivo general. No es tanto la contemplación de una verdad como la experiencia de una realidad obtenida por unión de amor» (L.M. de Saint Joseph, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cerf, Paris 1968, 54-57)” citado por J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 365.

²⁸ Cfr. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 364.

²⁹ MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico*, cit., 373-374.

6. La actitud contemplativa y teologal

Retomando el sentido etimológico de la palabra: el místico cristiano cierra los ojos y la boca para contemplar el Misterio revelado por Jesucristo. Esta actitud no se reduce sólo a la oración. Es más bien una actitud vital, un estilo que trasluce la vivencia interior del Misterio, tanto en la oración litúrgica como en la vida cotidiana. La actitud contemplativa es puente de empalme con la orilla latente de la realidad, patente sólo a los ojos que ven con fe, esperanza y amor teologales.

El místico es un cristiano que medita y contempla el Misterio revelado en Jesucristo, convencido que esta revelación testimonia interiormente la acción del Espíritu Santo, fuente de potencia nueva, don del Señor, regenerador de nuestra condición humana. Una potencia que ilumina la mente, revela el sentido oculto de Jesús: su vida, muerte y resurrección; despliega una fuerza interior nueva; es motor de decisiones personales a tomar con plena conciencia delante de Dios. De este modo se configura paulatinamente una actitud teologal cada vez más contemplativa, nuevo fundamento de la cosmovisión del creyente y de sus decisiones vitales.

El cristiano es un contemplativo del Misterio, y por eso es un místico; enriquecido por el Espíritu en su experiencia humana de trascendencia, vive irremediamente la experiencia del Misterio, consciente de su absoluta incapacidad de abrazarlo racionalmente, pero contento de poderlo abarcar afectivamente en el amor. Un amor que se manifiesta en sus decisiones, impulsadas por un amor a Dios puro, sin segundas intenciones, pues basta una sola: ofrecer a su divina Majestad el mayor servicio, como diría S. Ignacio. Un corazón contemplativo transforma en acción divina su obrar en el mundo, coopera a la obra de Dios con un nuevo modo de pensar, de sentir y decidir.

El 'contemplativo' o el 'místico' es creación del Espíritu Santo que ayuda a realizar la llamada personal de Dios en la experiencia de Jesucristo. Esta experiencia no es alienación del mundo, de sus desafíos más radicales y urgentes; es más bien el modo tradicional de renovación de la Iglesia en el Espíritu, a través de los siglos.

7. Actitud contemplativa y mística en la espiritualidad ignaciana³⁰

¿Qué relación existe entre espiritualidad y mística? La distinción es ciertamente problemática. Después del Vaticano II, los manuales de espiritualidad sitúan la mística en la cima de la vida espiritual y le reservan un capítulo, generalmente al final del tratado. En esta estructura, la mística resulta colofón del desarrollo de la vida espiritual; es por ello parte integrante del todo. Lo que no queda clara es la relación entre esta parte final: 'mística' y el todo precedente: 'espiritual'.

³⁰ Este párrafo reproduce, con algunas modificaciones, el artículo propuesto durante la presentación del *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana (DEI)* en el acto académico organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana el día 23 de Mayo del 2007; cfr. R. ZAS FRIZ, "¿Espiritualidad ignaciana y/o mística ignaciana?", en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 3 (2007) 115-121.

En realidad, considerar la mística como parte de la espiritualidad, parece ir contra corriente de un movimiento muy vivo dentro de la teología espiritual latinoeuropea, nacido en los últimos veinte años. Ya en sus comienzos, el mismo Bernarad lo juzgaba como una tendencia *in progress*: “Hoy más bien es la palabra «mística» que tiende a abrazar todo el campo de la espiritualidad”³¹. En efecto, la palabra mística podría muy bien ocupar el puesto del término espiritualidad. Se trata por el momento de una hipótesis de trabajo. Mientras tanto es preferible mantener la distinción, pero sin aislar ni contraponer las dos voces.

Un perspectiva ventajosa para la comprensión de ambas es retomar la distinción que practicaba S. Juan de la Cruz entre principiantes (los que hacen meditación) y progresientes (los que han pasado de la meditación a la contemplación). La distinción se centra en el desarrollo de la vida de oración (*Subida del Monte Carmelo*, 2, 13-15; *Noche Oscura*, 1, 9). Por su parte, S. Ignacio distingue entre aquéllos que “van de pecado en pecado” y los que “van de bien en mejor subiendo” [ES 314-315]. La distinción ignaciana es de corte moral, con miras a la práctica del discernimiento y a la toma de decisiones propias de los *Ejercicios*.

Las dos distinciones usan un criterio diferente, pero las dos indican claramente que el crecimiento en la vida espiritual transforma al creyente radical y cualitativamente durante su proceso evolutivo. Alguno podría ver en esta distinción, fruto de la experiencia secular de los místicos, una muestra de la tradicional caracterización del estilo ignaciano como ‘ascético’ y ‘voluntarístico’, en contraposición con la identificación espontánea de la espiritualidad carmelita con la mística.

En efecto, los ejercicios ignacianos supone más bien un proceso activo, no pasivo, que hay practicar en la vida cristiana. Basta releer la primera y segunda anotación de los *Ejercicios* [EE 1-2] para advertir ya en la metodología la ausencia de actitudes pasivas. Ignacio considera el ‘contemplar’ y las ‘contemplaciones’, como un ejercicio espiritual comparable a los ejercicios corporales. Por eso puede afirmar: “Como en todos los ejercicios siguientes espirituales usamos de los actos del entendimiento discurriendo y de los de la voluntad affectando...” [EE 3]. Este uso disminuye cuando se pasa del ejercicio de meditación al de contemplación: de hecho, aquí domina una actitud pasiva que simplifica notablemente el ejercicio activo de la inteligencia y de la voluntad transformadas más en receptoras que en agentes.

Resulta evidente que la metodología de los *Ejercicios* no es metodología para contemplativos, en el sentido tradicional y fuerte de la palabra. Las contemplaciones ignacianas de la segunda, tercera y cuarta semana están dirigidas a obtener un fruto particular entrelazado con la finalidad de la metodología del texto de los *Ejercicios*, la de “preparar y disponer el ánimo, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la

³¹ CH. A. BERNARND, *Teologia Spirituale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 27; cfr. R. ZAS FRIZ, “La mística come novità emergente dall’interno della teologia spirituale”, en *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 39-68.

salud del ánima...” [EE 2]. La actitud del ejercitante es participativa; también lo es en la contemplación, pero en este caso, la participación es sólo pasiva: Dios es el protagonista.

Los grandes místicos ignacianos ofrecen una confirmación indirecta de nuestra posición: cuando se refieren a la oración pasiva, contemplativa, estos místicos no hacen referencias al texto de los *Ejercicios*. La razón es simple: la finalidad exclusiva de la oración contemplativa es la unión de la voluntad con Dios en la experiencia del amor recíproco. Es una oración y contemplación muy distinta a la de los *Ejercicios*. La unión de voluntad es cualitativamente diversa según los niveles: no es lo mismo la meditación de un principiante que la contemplación de un progrediente. No puede identificarse al ejercitante que en una dinámica de *Ejercicios* en la cual ora y contempla para decidir su estado o reformar la propia vida, con la contemplación de un experto en la vida espiritual que busca la unión con Dios por sí misma, más allá del uso de las facultades. Se compare si se quiere al Ignacio principiante, que después de su convalecencia deja la casa paterna buscando a Dios en Jerusalén, pero sin saber qué hacer, porque no tiene experiencia de las cosas “interiores” [Au 14], con el Ignacio maduro del *Diario Espiritual*, que en la intimidad busca meticulosamente una respuesta para obrar según el parecer divino. La diferencia cualitativa de las dos situaciones es evidente. La diferencia es fruto del desarrollo normal de la vida de gracia.

A este propósito, no viene mal recordar aquí la fama que tienen los jesuitas de ser poco propensos a la mística; incluso se les acusa de una actitud corporativa antimística. Volveremos más adelante sobre este punto. Ahora nos contentamos con una rápida observación: si en los *Ejercicios* no se practica la contemplación, y son los *Ejercicios* el sello del estilo ignaciano, nada tiene de extraño que se caracterice la espiritualidad jesuítica como una espiritualidad no mística. Tampoco puede sorprender que durante la formación los jesuitas se preparen poco en esas vetas de la vida espiritual.

Sin embargo, actualmente puede sostenerse con toda justicia lo contrario. La espiritualidad ignaciana en su globalidad es también una espiritualidad mística: los *Ejercicios* y las *Constituciones* son solamente una parte. La identificación espontánea entre *Ejercicios* y espiritualidad ignaciana, donde los jesuitas suelen incluir las *Constituciones*, proviene de la imagen secular que se ha construido del Fundador. San Ignacio es por un lado, maestro espiritual en los *Ejercicios* y en sus cartas de dirección espiritual; y, por otro, el fundador con sus *Constituciones* y sus cartas de gobierno espiritual. Esta imagen olvida al hombre de la experiencia espiritual: al de la *Autobiografía* y del *Diario Espiritual*. Examinadas estas dos obritas con parámetros más amplios evidencian la dimensión mística de la vida del Fundador y conceden con pleno derecho el adjetivo de «místico» al patrimonio experiencial ignaciano.

En efecto, al mismo tiempo que se reconoce en Ignacio un místico hay que registrar también la existencia de una “tradición mística ignaciana”, integrada por autores como Cordeses, Baltasar Álvarez, Gagliardi, Álvarez de Paz, Lallemand, Surin, de Caussade, Scaramelli, sólo por citar algunos de los más conocidos antes de la Supresión de la Compañía. Estos han integrado la vida espiritual en un horizonte referencial mucho más amplio que el de los *Ejercicios* y las *Constituciones*; y lo han hecho arraigados profundamente en el aspecto apostólico de la fe ignacianamente interpretada.

Una vez reconocida esta tradición mística, hay que tomar conciencia del papel que ha desempeñado en la configuración de la identidad del carisma ignaciano. Pero no basta detenerse en su función histórica: la tradición mística debe desplegar toda su enorme potencialidad en la configuración actual del carisma ignaciano. El descubrimiento de la dimensión mística en el modo de proceder de Ignacio y de la existencia de una tradición ignaziana que ha mantenido viva dicha experiencia, nos obliga a redimensionar la identidad de lo hasta ahora conocido como espiritualidad ignaziana y carisma ignaciano.

No basta con rehabilitar a S. Ignacio como místico: hay que reconocer y aceptar que la dimensión pasiva de la vida espiritual ha sido y es un camino practicado por muchísimos jesuitas y laicos en indiscutible fidelidad al modo de proceder ignaciano.

Después de todo lo dicho, retomamos la discusión sobre la diferencia entre espiritualidad y mística, y la aplicamos a nuestro caso concreto: en el estado actual de la cuestión ¿no habría que distinguir entre una espiritualidad ignaziana y una mística ignaziana? La distinción parece oportuna, porque por un lado reconoce en la forma de proceder ignaziana un modo para principiantes y otro para avanzados. Por otro lado, se trata normalmente de un proceso lineal, progresivo: el principiante se convierte en avanzado. Por tanto, si excluimos los *Ejercicios* de la concepción tradicional de la vida mística, entonces quedaría como parámetro de desarrollo de la vida cristiana el ‘modo nuestro de proceder en el Señor’, es decir el ‘modo ignaciano’, que abrazaría el desarrollo completo de la vida cristiana, ascético/espiritual y místico. Lo cual podría equivaler a la formulación de una teología de la vida cristiana ignaziana, que hace referencia al patrimonio experiencial acumulado durante siglos. Podría sustituir la expresión ‘espiritualidad ignaziana’?

Por último, es indudable que actualmente la palabra mística es más significativa que el término espiritualidad en el ámbito experiencial de las religiones y del diálogo interreligioso. Si no se concede la debida importancia a la dimensión mística/pasiva del modo de proceder ignaciano y no se incorpora en la comprensión sustancial de este modo de proceder, habrá que resignarse a una visión distorsionada del Fundador, continuaremos a silenciar la larga tradición de jesuitas testigos incuestionables de una experiencia pasiva de Dios, y en estricta fidelidad al patrimonio de S. Ignacio; seremos además, falsos intérpretes del sentido auténtico del modo de proceder en la vida cristiana ignaziana.

8. La tradición ascética y mística y el modo de proceder ignaciano³²

Haciendo hincapié en la existencia de una tradición ‘mística ignaciana’ estamos sencillamente justificando aquellos autores jesuitas que han ido más allá de la meditación y han dado el salto a la contemplación, donde los métodos de oración de los *Ejercicios* resultaban inapropiados; de consecuencia, debieron recurrir a otras modalidades de oración.

Los autores jesuitas clásicos (anteriores al Vaticano II) comparten esta terminología; no dudan que es en el proceso de la vida de oración ‘ascética’ donde se cimenta una experiencia de oración contemplativa ‘mística’. Normalmente, no hay contemplación sin antes una larga experiencia de la meditación. En el presente estudio, entendemos por ‘tradición mística ignaciana’ la enseñanza de autores jesuitas sobre el momento contemplativo de la vida de oración, identificado generalmente como ‘vida mística’ (que nada tiene que ver con la presencia o ausencia de fenómenos extraordinarios).

El hecho que S. Ignacio no trate explícitamente la dimensión místico-contemplativa ha contribuido sin duda a la difusión de su imagen como ‘asceta’; pero ello no significa absolutamente que no haya vivido la experiencia contemplativa. Lo testimonia su *Diario Espiritual*. Aquí sorprende la exquisita sensibilidad de Ignacio para relacionarse directa e inmediatamente con el Misterio de Dios. No olvidemos, además, hasta hace relativamente poco tiempo la misma Compañía ha desconocido al Ignacio místico. En la Compañía no se han leído durante siglos ni su *Autobiografía* ni el *Diario Espiritual*. Por eso Ignacio ha sido catalogado como asceta. Se añade la proverbial parquedad de Ignacio sobre el tema. Así ha venido a crearse una especie de aire de familia que trata poco los temas místicos-contemplativos o los deja a especialistas. Esta sensibilidad, justificada plenamente por la prudencia pastoral, se ha extendido al parecer hasta la dimensión afectiva del desarrollo de la vida de oración.

La sucesión temporal de jesuitas que avanzaron más allá de los métodos de la tradición ignaciana estrictamente ‘oficial’, demuestra la existencia de otra tradición ignaciana paralela, más o menos tolerada por la misma institución. Presentaremos a continuación algunos de esos jesuitas. A excepción del Beato Fabro y Aquiles Gagliardi, son autores españoles del siglo XVI que distinguen netamente entre meditación y contemplación. Y esto confirma nuestra propuesta de individuar en la experiencia ignaciana un filón ‘místico’, distinto del ‘ascético’; son dos canales que sin duda hay que mantener unidos, como momentos diversos de un único modo de proceder en la vida cristiana ignaciana.

³² Se retoman algunos párrafos del artículo: R. ZAS FRIZ DE COL, “La tradición mística ignaciana (I). Autores españoles de los siglos XVI y XVII”, en *Manresa* 76 (2004) 391-406; traducción alemana: “Ignazianische Mystik (I)”, en *Geist und Leben* 85 (2012)16-30.

9. El prejuicio anti-místico en la Compañía de Jesús³³

Dos situaciones históricas justifican el prejuicio que a los jesuitas no interesa la mística. La primera nace dentro de la Orden, mientras la segunda es externa a ella. Durante el generalato de Francisco de Borja (1565-1572), surge la famosa cuestión sobre el tiempo y modalidad de oración de los jesuitas en formación, una cuestión que sólo se resuelve durante el gobierno del quinto superior general, el P. Acquaviva (1581-1615). Tanto Acquaviva como su predecesor el P. Mercuriano (1573-1580), adoptan una interpretación conservadora de la mentalidad del Fundador.

En 1575 el P. Mercuriano envía a los provinciales una circular anotando que “entre los autores espirituales, hay algunos que, no obstante su piedad, parecen acomodarse menos con el espíritu de nuestro instituto, no se debe, por tanto, permitir su lectura sin regla y sin discernimiento (*passim e sine delectu*): los mencionados autores son Juan Taulero, Ruusbroec, Enrique Suso (Heinrich Seuse), el *Rosetum* [Juan Mombaer], Enrique Herp, Ramón Lull, *l'Arte de servir Dios* [Alonso de Madrid], las obras de Gertrudis y de Matilde, y otras del mismo género”³⁴.

Es iluminador el comentario del P. de Guibert para comprender el modo de gobierno de Acquaviva, preocupado como estaba por la ‘ejecución efectiva’ de las disposiciones concernientes a la vida espiritual de la Compañía: “Él [Acquaviva] destaca un aspecto de la espiritualidad muy ignaciano: atribuir poca importancia a las bellas ideas y también a los buenos deseos, si quedan ineficaces: «El amor se debe poner más en las obras que en las palabras» dicen los *Ejercicios* [n. 230], repitiendo el advertencia de san Juan: «Hijitos míos, no amemos de palabra ni con la lengua, sino con los hechos y en la verdad» [1 Gv 3, 18]”³⁵.

Así se cortaron las alas a la tendencia *mística* en la Compañía que promovía métodos de oración no contemplados en los *Ejercicios Espirituales*. La actitud es comprensible en su contexto histórico, durante la segunda mitad del siglo XVI. Corresponde con los primeros años de vida de la nueva institución, después de la muerte del Fundador. Se procura entonces una identidad eclesial propia de la Compañía: un estilo presbiteral, religioso y apostólico nuevo en la Iglesia, con algunos contrastes con la tradición de la vida religiosa dominante, donde la vida contemplativa estaba sólidamente arraigada. Por este motivo se impone la cautela de eliminar obstáculos a la vocación apostólica del jesuita: de hecho, una vida dedicada a la unión con Dios, en la introspección y en el distanciamiento de lo exterior y sensible, no refleja el ideal de vida apostólica del jesuita³⁶.

³³ Traducción de parte del artículo: R. ZAS FRIZ, “L'autentica spiritualità ignaziana”, en *Civiltà Cattolica* 153/III (2003) 392-402.

³⁴ J. DE GUIBERT S.I., *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*. Edizione a cura di G. Mucci S.I. Roma 1992, 165-166 (cursivo y paréntesis del autor); cfr. la carta enviada el año antes al P. Cordeses, *Ibidem*, 170.

³⁵ *Ibidem*, 177.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, 166.

La segunda situación histórica, esta vez externa a la Compañía, surge en el siglo siguiente, el XVII, y está marcada por la polémica entre Bossuet y Fénelon sobre el quietismo. Como consecuencia, la palabra ‘mística’ desaparece prácticamente del vocabulario eclesial, consolidando más aún desde el exterior la tendencia interna de la Compañía³⁷. No hay que minimizar por otro lado, la contribución del jansenismo en alimentar una atmósfera anti-mística.

Estos hechos, especialmente la orientación interna de la Compañía, explican la herencia transmitida a generaciones posteriores de jesuitas, no ciertamente de corte contemplativo, y que han propiciado la fama anti-mística de los jesuitas. Contribuyeron, por supuesto, otras factores, como la predilección de los autores espirituales jesuitas por la ‘perfección’, un término más frío, por ejemplo, que ‘unión con Dios’, expresión predilecta de la tradición carmelitana. Indirectamente también los *Ejercicios Espirituales* tienen su responsabilidad, carentes como son de una pedagogía ‘mística’.

Resta, sin embargo, una razón de mayor peso, y es la actitud de S. Ignacio hacia la mística, que una vez asimilada por la Compañía, acabó por formar parte del ‘aire de familia’. “Estima profunda por los «santísimos dones» de Dios, pero una estima que no llega hasta hacer de los estados místico la condición necesaria de la perfección; grande reserva al hablar; temor de las ilusiones”³⁸. Esto significa que la tradición ignaciana no rechaza absolutamente la mística, pero en relación a ella ha mantenido una actitud talmente cauta *por formación*, que se ha convertido en una características del estilo jesuítico. Según de Guibert, los jesuitas non han sido llamados, como los carmelitas, a ser en la Iglesia doctores en contemplación infusa, centrando ahí su espiritualidad, pero esto no impide que en la historia de la Compañía muchas ‘almas’ hayan sido favorecidas con estos dones, siguiendo muy de cerca la gran corriente mística católica, sin ninguna hostilidad hacia ella³⁹.

Según Enrique Bremond, los jesuitas privilegiaron la ascesis y no la mística, porque preferían una espiritualidad segura, sobria, voluntarística, metódica, reglamentada y práctica para ‘ordenar la vida’. Si la mística se caracteriza por ‘dejar hacer a Dios’, el espíritu ascético jesuítico está impulsado por las ganas de ‘hacer’, de realizar. Los *Ejercicios Espirituales* serían una especie de gimnasia ascética voluntarística, en la cual sobre todo el jesuita, pero en realidad cualquier ejercitante, se entrena para encontrar la voluntad divina y cumplirla, extraño a cualquier influjo propiamente místico⁴⁰.

³⁷ “Es una opinión bastante común que, como consecuencia de la reacción contra los errores condenados entonces, una verdadera ola de antimisticismo, de mezquina timidez, de piedad apagada, de árido ascetismo, haya prevalecido en la mayor parte de los ambientes espirituales y haya continuado a hacer sentir los propios efectos hasta fines del siglo XIX” *Ibidem*, 325 (trad. del autor).

³⁸ A. BROU, “La spiritualité de la Compagnie de Jésus”, en *Revue de Philosophie* 12 (1913) 464, citado en *Ibidem* 445.

³⁹ Cfr. *Ibidem*, 447-448.

⁴⁰ Cfr. D. SALIN, “Images de la «spiritualité ignacienne» en France au XX^e. siècle” en *Actualité de la mystique ignacienne*, cit., 14-18.

El impacto de Bremond ha sido notable en la caracterización de la espiritualidad de la Compañía y sobre todo, en la difusión del prejuicio que los *Ejercicios* generan una actitud marcadamente ascética. Las páginas que siguen intentarán enderezar este juicio, en nuestra opinión parcializado y sumamente tendencioso.

10. San Ignacio místico (1491-1556)

Los *Ejercicios Espirituales*, primero y luego las *Constituciones de la Compañía de Jesús* han consagrado a S. Ignacio como gran maestro ‘espiritual’. Sólo a partir de la primera mitad del siglo XX, se constata que S. Ignacio es también un elevado místico gracias a la divulgación de su *Autobiografía* y su *Diario espiritual*, dos pequeñas composiciones olvidadas hasta entonces.

La edición crítica de la *Autobiografía* fue publicada en 1904; vio una segunda edición en 1943⁴¹. La obra relata la conversión del joven Ignacio y su evolución posterior, en una progresiva interiorización del Misterio de Dios. Los inicios pueden decirse casuales: Ignacio advierte diferentes estados de ánimo, sentimientos, que con aguda percepción psicológica va sometiendo a un análisis sistemático durante años, hasta convertirse en maestro experto para descifrarlos. Comparando sus primeras anotaciones en el lecho de convaleciente, con las reglas de discernimiento de la primera y segunda semana de los *Ejercicios*, redactadas veinte años después, apreciamos la madurez de su trato con Dios, la finura de esa mirada interior que le orienta hacia el querer de Dios⁴². Una muestra ejemplar de ello es el *Diario espiritual*, escrito mientras discierne el estatuto de la pobreza para las casas profesas de la Compañía.

El *Diario* fue publicado parcialmente, por primera vez, en 1892, y sólo en 1934 apareció en forma completa. Cubre el período que va del 2 de Febrero de 1544 al 27 de Febrero del año siguiente⁴³. Ignacio demuestra aquí una extraordinaria habilidad psicológica en percibir e interpretar las diferentes mociones afectivas, para tomar una decisión a favor o en contra de la aceptación de rentas para las casas de los jesuitas profesos. Ciertamente no es cuestión sólo de agudeza psicológica: la base es una profunda unión con Dios que le lleva a comprender lo que más agrada a Dios. El lector asiste al diálogo íntimo entre Ignacio y Dios en amorosa compenetración entre ambos.

Estas dos obras han contribuido a ensanchar los horizontes de la ‘espiritualidad’ de Ignacio: hoy nadie duda en reconocer la profundidad de la experiencia del Misterio de Dios

⁴¹ Cfr. M. GIOIA, “Introduzione alla Autobiografia” en *Gli Scritti di Ignazio di Loyola*, a cura di M. GIOIA, Torino 1977, 657.

⁴² Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “**Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant’Ignazio di Loyola**” en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302; ID., “**La trasformazione mistica ignaziana**”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 5 (2008) 21-33.

⁴³ Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “Introduzione al *Diario Spirituale* di Sant’Ignazio de Loyola”, en SANT’IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli Scritti*. AdP, Roma 2007, 359-462; ID., “**El ritmo místico en el primer cuadernillo del texto autógrafo del Diario Espiritual de San Ignacio**”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 10 (2010) 161-170.

de S. Ignacio. En los años cuarenta de Guibert sostenía que la vida de Ignacio fue “una vida mística en el sentido estricto del término”⁴⁴, y así lo atestiguan recientes publicaciones⁴⁵.

11. La tradición mística ignaciana

Una vez dejado en claro el talante genuinamente místico de la experiencia espiritual de S. Ignacio, podemos echar una mirada a los que llamaremos sus herederos espirituales, un auténtico filón de místicos. Pedro Fabro “por temperamento es un contemplativo”⁴⁶. San Francisco Javier, como Ignacio y Fabro, es “un místico favorecido con dones eminentes de contemplación infusa”⁴⁷. Francisco de Borgia es también “un contemplativo colmado de las más grandes gracias infusas”⁴⁸. Antonio Cordeses es un maestro de oración afectiva y contemplativa⁴⁹. Baltasar Álvarez es “elevado a una oración de contemplación infusa, caracterizada claramente como tal”⁵⁰. Álvarez de Paz, “llevado fuertemente hacia el recogimiento y la contemplación, se preguntaba si se encontrase verdaderamente en su lugar en la Compañía, y si no hubiese hecho mejor también él en pasar a la Cartuja”⁵¹. Luis de la Puente es “un contemplativo, largamente favorecido con dones de oración infusa”⁵². San Alfonso Rodríguez es “uno de los más grandes místicos de la Compañía y uno también de sus principales escritores místicos”⁵³.

En realidad, entre el generalato de Mercuriano y la condena de Fénelon por parte del Papa Inocencio XII en 1699, la producción *mística* de la Compañía es de óptima calidad. Estamos, paradójicamente, en el período en que se consolida el prejuicio antimístico de la espiritualidad ignaciana. Por ejemplo, en 1630 se publica en Alcalá de Henares el libro de Antonio Martínez de Azagra *El camino a la unión y comunión con Dios, para principiantes, aprovechados y perfectos cristianos, recogido de diversos autores de la Compañía de Jesús*. Se trata, según de Guibert, de una demostración “que también los jesuitas tenían su doctrina mística y así responder a las acusaciones de antimisticismo que ya comenzaban a hacerse camino”⁵⁴.

En la segunda mitad del siglo aparece en Francia la llamada escuela de Luis Lalle-mant⁵⁵. Este instructor de tercera probación se convierte en el maestro espiritual de una

⁴⁴ DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 22 (trad. del autor).

⁴⁵ Cfr. la bibliografía citada por M. RUIZ-JURADO S.I., “Ignazio di Loyola (santo)” en *Dizionario di Mistica*. Città del Vaticano 1998, 635-637.

⁴⁶ DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 141 (trad. del autor).

⁴⁷ *Ibidem* (trad. del autor).

⁴⁸ *Ibidem*, 150 (trad. del autor).

⁴⁹ Cfr. *Ibidem*, 170.

⁵⁰ *Ibidem*, 171 (trad. del autor).

⁵¹ *Ibidem*, 185 (trad. del autor).

⁵² *Ibidem*, 194 (trad. del autor).

⁵³ *Ibidem*, 192 (trad. del autor).

⁵⁴ *Ibidem*, 248-249 (trad. del autor).

⁵⁵ “La *Doctrine spirituelle* es un hito de la espiritualidad de la CJ [Compañía de Jesús], cuya finalidad declarada es la de ayudar a los jesuitas, que ya han hecho progreso en la vida espiritual, a pasar al nivel

generación de jóvenes sacerdotes jesuitas. En 1694 algunos de ellos publican un libro poniendo como autor al Instructor: la *Doctrina espiritual*. En realidad son los apuntes que ellos habían entresacado de sus charlas. El influjo de de Luis Lallemant fue notable, como en el caso del P. Juan José Surin⁵⁶, discípulo suyo y gran místico.

En el siglo siguiente, el XVIII, y hasta la supresión de la Compañía en 1773, la producción teológico-espiritual de los jesuitas no conoce descanso. Mención especial merecen Juan Bautista Scaramelli, que en 1753 publica el *Directorio ascético* y un año después su *Directorio místico*; Manuel Ignacio de la Reguera, autor según de Guibert, del mejor y más importante compendio místico del siglo⁵⁷. Recordemos también al P. Juan Pedro de Caussade y sus *Instrucciones espirituales en forma de diálogos sobre los diversos estados de oración, según la doctrina de M. Bossuet, obispo de Meaux*⁵⁸.

Durante la supresión cabe recordar a Pedro José Picot de la Clorivière⁵⁹ y Juan Nicolás Grou (1731-1803)⁶⁰. Después de la restauración de la Compañía (1814), hay que

místico como medio para intensificar su vocación apostólica [...] Su aseveración de que no se puede ser un trabajador apostólico plenamente desarrollado si su oración no ha alcanzado el nivel de la contemplación infusa, es muy discutida en la historia de la espiritualidad jesuita, habiendo quienes ven el énfasis de Lallemant en la oración, incluso en la orientada a formar el apóstol, como demasiado absorbente y, por tanto, un estorbo a la acción apostólica” J.P. DONNELLY, “Lallemant, Louis”, en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*. III. C.E. O’NEIL S.I. - J. MA. DOMÍNGUEZ S.I. (eed.). Institutum Historicum S.I. - Univesidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid 2001, 2268; en adelante *DHCJ*; cfr. L. LALLEMANT, *La doctrine spirituelle*. Nouvelle édition augmentée, établie et présentée par D. Salin, s.j. Collection Christus 37, DDB, Paris 2011.

⁵⁶ “Surin puso la perfección cristiana en la «pureza del corazón», condición necesaria para la «unión y familiaridad con Dios». Era también una exigencia integrada en el ideal contemplativo propio de la actividad apostólica tal como la concibe san Ignacio en su contemplación del *Reino*. Construyendo sobre su lema, «Dios solo», tan característico de la escuela de Lallemant, enseñó que la presencia activa del Espíritu Santo aseguraba la absoluta sumisión a la voluntad de Dios. La práctica de este «abandono en las manos de Dios» inspira su tono inflamado contra la mediocridad de los que carecen de esta ambición espiritual, o contra lo que le reprochaban la concepción del «amor puro» como sospechoso de quietismo” M. OLPHE-GALLIARD [+], “Surin, Jean-Joseph”, en *DHCJ*, IV, 3672.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, 331.

⁵⁸ “La finalidad del libro [*Instructions spirituelles*] es muy clara: constatando en muchos ambientes espirituales de su tiempo una verdadera desconfianza y hasta aversión por todo lo que es místico, hasta interpretar la misma palabra en sentido peyorativo, constatando también que en muchos esta oposición a la mística se valía de la gran autoridad de Bossuet, victorioso adversario del quietismo, de Caussade quiere mostrar, basándose en la famosa *Instruction sur les états d’oraison* del gran polemista, que, si él ha combatido la falsa mística quietista, en cambio ha siempre apreciado altamente y defendido enérgicamente la verdadera y auténtica mística católica” de Guibert, *Spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 399 (trad. del autor).

⁵⁹ “Fue un jesuita de los más eminentes de su tiempo y, por su labor en la restauración de la Compañía de Jesús en Francia, de los más destacados de su historia. Su espiritualidad, centrada en la Encarnación y en la devoción al Sgdo. Corazón de Jesús, se nutría de escritores espirituales como Louis Lallemant, Jean-Joseph Surin y Claudio La Colombière. Escribió mucho, pero sólo unas cuantas de sus obras se publicaron en vida. Su causa de beatificación ha sido reintroducida (1991) en Roma” H. BEYLARD, “Clorivière (Picot, Rivers), Pierre-Joseph Picot de”, en *DHCJ*, 829.

⁶⁰ “Entre los ex-jesuitas franceses, el escritor espiritual más insigne es sin duda el p. Jean-Nicolas Grou. [...] La sustancia de la doctrina de Grou se inspira muy claramente a la tradición de Lallemant y

esperar todavía el inicio del siglo siguiente para el renacimiento de la mística entre los autores jesuitas. Así Augusto Poulain publica, en 1901, *Las gracias de oración. Tratado de teología mística*; Renato de Maumigny da a la luz, en 1905, *La práctica de la oración mental* y Jerónimo Seisdedos, entre 1913 y 1919, *Principios fundamentales de mística*. Con el libro de Poulain estalla la llamada ‘cuestión mística’ y desata una violenta polémica teológica entre las dos guerras mundiales. Concluida la segunda guerra mundial, los jesuitas siguen contribuyendo al desarrollo de la mística, teórica y práctica: Pedro Teilhard de Chardin, Miguel de Certeau, Gastón Fessard, Enrique de Lubac, Carlos y Hugo Rahner, Juan Laplace, Carlos Andrés Bernard, para citar solo los más conocidos. Sin olvidar a Hans Urs von Balthasar, que dejaría la Compañía en 1950.

A modo de conclusión de esta rapidísima presentación histórica, podemos recordar las palabras de de Guibert: “resulta imposible atribuir a la Compañía, en bloque, una actitud antimística”⁶¹.

12. Maestros ignacianos de oración contemplativa en el siglo XVI

Hablar de ‘escuela’ puede ser aventurado; no lo es cuando se habla de maestros ignacianos de ‘oración contemplativa’. En efecto, un grupo de jesuitas, sobre todo españoles, practicaron durante las primeras décadas del nacimiento de la Compañía, un tipo de oración contemplativa, distinto a los modos de orar propuestos en los *Ejercicios Espirituales*. Una breve presentación de algunos de ellos nos consiente apreciar, desde diferentes ángulos, las características más notables de ese modo de orar. Así constatamos además que dicha tradición contemplativa entronca en la milenaria experiencia mística cristiana; al mismo tiempo, la recuperación de su memoria enriquece enormemente la dimensión de la vida cristiana ignaciana.

12.1 Pedro Fabro (1506-1546)⁶²

Del Beato Fabro se ha escrito que “su vida muestra cómo el carisma original de la CJ [Compañía de Jesús] era recibido, reflejado e irradiado por una personalidad más sencilla y menos profunda, más alegre y menos austera que Ignacio”⁶³. Poseemos su diario espiritual, más conocido como el *Memorial* de Fabro “escrito principalmente entre junio de 1542 y mayo de 1545. Después de los *Ejercicios espirituales* (EE) y las *Constitucio-*

de Surin, con una insistencia muy acentuada sobre la pureza del amor, y quizás no sin alguna exageración, si no de doctrina, al menos de expresión” de Guibert, *Spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 358-359 (trad. del autor).

⁶¹ *Ibidem*, 444.

⁶² Cfr. R. ZAS FRIZ, “‘Él es lo primero y principal’. El itinerario místico de Pedro Fabro”, en *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 1 (2006) 54-55.77-78.

⁶³ J.P. DONNELLY, “Fabro, Pierre” en *DHCJ*, III, cit., 1369-1370.

nes, es el documento más precioso de la espiritualidad de la primera Compañía de Jesús⁶⁴. En efecto, una tal afirmación se sustenta en el hecho de que Fabro, probablemente, asimiló el modo de proceder de Ignacio como ninguno de los otros compañeros:

“Bendita sea por siempre la Providencia divina que todo lo ordenó para mi bien y salvación. Él quiso que yo enseñase a este santo hombre [Ignacio], y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores, y, más tarde sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa. Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad. Por fin llegamos a tener los mismos deseos, el mismo querer y el mismo propósito de elegir esta vida que ahora tenemos los que pertenecemos, o pertenezcan en el futuro, a esta Compañía de la que no soy digno”⁶⁵.

Fabro tenía el don de gentes y el carisma de la amistad. Simón Rodríguez afirma de él: “[...] prescindiendo de otras muchísimas virtudes, tenía una suavidad y gracia especial, y sumamente agradable para tratar con la gente, como no he visto en ninguna otra persona. No sé cómo se las arreglaba para ganarse la amistad de aquellos con quienes trataba y arrastrarlos fuertemente, con la suavidad de su conversación, al amor de Dios”⁶⁶. Pero para hacerse amigo de los hombres y así ganarlos para Cristo, Fabro aprendió sobre todo a hacerse amigo de Dios, de María, de los ángeles, de los santos, de las almas del purgatorio, como lo refiere en su *Memorial*. En efecto, durante los diez años de su peregrinación apostólica por tierras de Europa (1536-1546) Pedro Fabro se transforma interiormente. Aprende a discernir, recibe gracias siempre más elocuentes de la progresiva hondura de su amistad con Dios. Su experiencia mística se articula entre el deseo y la consolación. Entre el deseo, como presencia subjetiva de la gracia de Dios que él tiene que aprender a discernir progresivamente para no ser engañado; y la consolación, como moción divina que lo visita del exterior, ante la cual aprenderá a ser ignacianamente indiferente para ordenarse rectamente en sus afectos, dado que: “La consolación se ha de poner en la raíz del árbol, no en los frutos” [280].

El itinerario de Fabro lo forja amigo de Dios, cada vez de modo más consciente. En la amistad con Él se asentó finalmente para reposar en ella: “Pero hemos de buscar el espíritu principal para descansar en él; y agarrarnos a las palabras, a los conceptos, voluntad y deseos que, según la materia propuesta, nos acercan más a Dios, para que se vea si amamos y tememos a Dios solo, y sobre todas las cosas, y con espíritu principal” [146].

Es en el amor a Dios de donde viene el amor verdadero y el ordenamiento interior: “Cuando el amor de la verdadera caridad se apodere de toda nuestra libertad y espíritu,

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Memorial* 8; se cita el número del párrafo, siguiendo el texto preparado por ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro S.J.* Colección Manresa 21. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander s.f. El manuscrito original no se ha conservado, pero sí 16 copias.

⁶⁶ MHSI, Epist. Broëti, Jaji, Coduri, Rodericii, 453, citado en ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma*, cit., 97.

siempre y en todas partes, entonces todas las otras cosas adquirirán el orden de la tranquilidad y la paz, sin perturbaciones del entendimiento, memoria y voluntad. Pero esto se realizará en la patria de los bienaventurados hacia la que vamos subiendo todos los días” [72]. En una perspectiva escatológica, tal ordenamiento es posible ya desde ahora, como lo demuestra la gracia que Fabro recibe durante la octava de Navidad de 1542, cuando pasa del deseo de ser amado al de amar:

“En estos días de Navidad, creo haber conseguido algo bueno, relacionado con mi nacimiento espiritual: el desear buscar con especial cuidado señales de mi amor a Dios, a Cristo y sus cosas, de manera que llegue después a pensar y desear, a hablar y hacer mejor lo que Dios quiere. Hasta ahora andaba yo muy deseoso de procurar aquellos sentimientos que me daban a entender lo que significa ser amado por Dios y por sus santos. Buscaba, sobre todo, comprender cómo me veían a mí. Esto no es malo. Es lo primero que se les ocurre a los que caminan hacia Dios, mejor dicho, a los que buscan ganarse al Señor. [...]

Al principio de nuestra conversión, sin que esto sea proceder mal, procuramos, sobre todo, agradar a Dios, preparándole en nosotros morada corporal y espiritual, en nuestro cuerpo y en nuestra espíritu. Pero hay un tiempo determinado –que la unción del Espíritu Santo muestra al que camina rectamente–, en el que se nos da y se nos exige que no queramos ni busquemos principalmente el ser amados de Dios, sino nuestro primer empeño ha de ser amarlo a Él. Es decir, que no andemos averiguando, cómo procede con nosotros sino cómo actúa Él en sí mismo y en todas las otras cosas y qué es lo que en realidad le contenta o le desagrada en sus criaturas.

La primera actitud consistía en traer a Dios hacia nosotros, la segunda consiste en ir nosotros mismos hacia Dios. En el primer caso buscamos que Dios se acuerde y esté pendiente de nosotros; en el segundo tratamos de acordarnos nosotros de Él y poner empeño en lo que a Él le agrada. Lo primero es el camino para que se perfeccione en nosotros el verdadero temor y reverencia filial. Lo segundo nos conduce a la perfección de la caridad.

Que el Señor nos conceda, a mí y a todos, los dos pies con los que hemos de esforzarnos para caminar por el camino de Dios: el verdadero temor y el verdadero amor. Hasta ahora tengo la impresión de que el temor ha sido el pie derecho y el amor el izquierdo. Ahora ya deseo que el amor sea el pie derecho y el temor el izquierdo y menos importante. Y ojalá que sienta que mi nacimiento es para esto, para que crezca hasta llegar a ser un varón perfecto” [202-203].

12.2 Jerónimo Nadal (1507-1580)⁶⁷

De este jesuita se ha dicho que es uno de los “que más ha contribuido a establecer y divulgar el espíritu ignaciano en la Compañía de Jesús. No todos los fundadores han podido contar al comienzo de su instituto con un personaje semejante”⁶⁸. Efectivamen-

⁶⁷ Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 393-395.

⁶⁸ M. RUIZ JURADO, “Nadal, Jerónimo”, en *DHCJ*, III, 2793. Obras de Nadal, citadas brevemente: *Evangelicae Historiae Imagines*; *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal en Coímbra*; *Commentarii de Instituto Societatis Iesu*; *P. Hieronymi Nadal Orationis observationes*; *Scholia in Constitutiones*.

te, sus instrucciones, pláticas, exhortaciones, avisos, comentarios y máximas⁶⁹ atestiguan la actividad incansable de Nadal para interpretar y difundir el carisma ignaciano.

En una de las pláticas en Coimbra en 1561, Nadal afirma que se puede tratar de la oración considerando la persona que ora o lo que viene de Dios al orante, y distingue dos tipos: la oración que eleva el entendimiento a Dios y la de petición. La primera se ejercita de acuerdo a la pauta ignaciana de las tres potencias (memoria, intelecto y voluntad), propias de la primera semana de los *Ejercicios*⁷⁰ y también de las contemplaciones de la segunda semana⁷¹. Esta oración depende en gran medida de la aplicación del orante a los ejercicios correspondientes.

En otra plática desarrolla “lo que viene de Dios”: consolación, alegría interior, quietud del entendimiento, gusto, luz, facilidad para pasar adelante, mayor entendimiento de las cosas: “todo esto es particular gracia de la oración y que anima a ir por delante, y da reliquias para ayudarse en el camino; [...] Y a veces viene a tener lágrimas y a tener como a un principio de éxtasis; lo que nuestro Padre Ignacio casi siempre tenía, con ser muy consolado y con muchas lágrimas en la oración”⁷².

Nadal observa que esta consolación va *in crescendo*, cuanto más se eleva tanto mayor es la claridad del intelecto y la participación de la voluntad: los sentidos quedan atrás y se sigue la suavidad de la sola luz de Dios:

“Y esto es éxtasis de la mente, que pone todas las cosas delante claramente y fortifica en todas las verdades, y de tal manera, que después no hay manera ni palabras para decirlas, ni especies para representarla. Así dice San Pablo: *vidi arcana quae non licet homini loqui*. El raptó no difiere del éxtasis sino que es con violencia suave; o porque no viene con oración, yendo poco a poco, como se tiene la (sic) éxtasis; o porque yendo uno aun flojamente, Dios le lleva luego tirándole [sacándole], sin necesidad de se ir allegando y allegando de rato a rato, y pónelo luego consigo comunicándose [sic] sus verdades y grandezas escondidas, como por su infinita bondad se digna de hacer”⁷³.

Esta experiencia vale más que todas las iluminaciones, y es la que tuvo S. Ignacio en Manresa. Sin embargo: “es mucho de advertir en esto que puede haber aquí muchas ilusiones, y así los que escriben trabajan mucho por tirar [quitar] los impedimentos que hay para esto”⁷⁴.

Nadal, por tanto, distingue entre una oración apoyada en el ejercicio de las capacidades mentales del orante, practicando “ejercicios espirituales”, y otra cuyo protagonista es Dios mismo que opera directamente en la intimidad del orante, sin que éste ejercite activamente sus potencias; lo hace, sólo en modo pasivo: recibiendo, acogiendo lo que se hace presente en su interior.

⁶⁹ Cfr. M. NICOLAU, *Jerónimo Nadal. Obras y doctrinas espirituales*. Instituto Francisco Suárez. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas. Madrid 1946, 71-132.

⁷⁰ Cfr. *Pláticas espirituales del P. Jerónimo Nadal S.J. en Coimbra (1561)*. Granada 1965, 181.

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, 184.

⁷² *Ibidem*, 191.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*, 192.

12.3 Antonio Cordeses (1518-1601)⁷⁵

El P. Cordeses es probablemente el primer maestro y sistemático en la naciente Compañía de Jesús de un modo de orar predominantemente afectivo y contemplativo, muy descuidado en los ‘tradicionales’ métodos de los *Ejercicios*. Por esta razón, en el año 1574, el entonces superior general, P. Mercuriano, prohíbe al P. Cordeses enseñar métodos de oración distintos a los contenidos en los *Ejercicios*. Dichos métodos podrían alejar a los jesuitas, y especialmente a los escolares, del fin propio de la Compañía, que es el celo de las almas. Si Dios quiere llevar a alguno por esos caminos, es libre de hacerlo y será él su maestro; pero no hay que anticiparse a la acción divina, sino seguirla, sostiene el General⁷⁶.

¿Qué afirmaba Cordeses? El problema se origina en la concepción de la oración mental, que Cordeses identifica con la teología mística: su fin “es la unión con Dios, por altísimo conocimiento y ardentísimo amor”; esta unión “es una transformación del hombre en Dios, con que el hombre, perdidas sus condiciones y qualidades que lo abaten y envilecen, se reviste de las de Dios y se convierte en El de tal manera que se haze otro Dios y se hace una mesma cosa con él mesmo, de la manera que puede la criatura rational convertirse en Dios en la vida presente por fee, speranza y charidad perfectas”⁷⁷.

Para Cordeses la oración mental es el “instrumento más principal de la perfección”⁷⁸ y la define como “una elevación de la mente a Dios por un pío y humilde affecto”⁷⁹ que se realiza “a la manera que trata un amigo con su grande amigo, el cual trato es lleno de espíritu y vida, sabroso y gustoso”⁸⁰.

Esta oración puede tener dos modalidades; depende de su facultad dominante: el discurso o el afecto. En la oración “intelectiva” el orante se eleva mediante “conocimientos, ponderación, y estima, y juicio de Dios o de las cosas divinas, para tener a cada una en lo que es razón, a fin de cobrarle la afición que se les deve”⁸¹. Es un conocimiento orientado a mover la voluntad hacia el amor de Dios, a unirse con Él, y la subdivide en tres tipos: cogitación, meditación y contemplación⁸².

La oración afectiva, por su parte, “es una elevación de la voluntad a Dios por algún affecto sin prevenir consideración alguna. Dícese elevación de la voluntad, porque no

⁷⁵ Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 395-397. “Su producción escrita es copiosa, pero casi toda quedó inédita, aunque sigue llamando la atención de los estudiosos” M. RUIZ JURADO, “Álvarez, Baltasar” en *DHCJ*, I, 952. Obras: *Tratado sobre las tres vías; La vía purgativa; Guía teórico práctica de la perfección cristiana*, I, ed. A. Yanguas, Madrid 1953; *La oración mental* (manuscrito, Londres); *Itinerario de la perfección cristiana dividido en siete días* (manuscrito).

⁷⁶ Cfr. J. DE GUIBERT, *La Spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., 169-170. Sobre Mercuriano puede verse: M. FOIS, “Mercuriano, Everardo”, en *DHCJ*, II, 1611-1614.

⁷⁷ *Obras espirituales del P. Antonio Cordeses S.I. Guía teórico práctica de la perfección cristiana*, I, ed. A. Yanguas, Madrid 1953, 19-20.

⁷⁸ *Ibidem*, 99.

⁷⁹ *Ibidem*, 53.

⁸⁰ *Ibidem*, 54.

⁸¹ *Ibidem*, 57.

⁸² Cfr. *Ibidem*, 60.

menos valor tiene la voluntad del hombre para elevarse a Dios que el entendimiento”⁸³. La elevación puede ser “inmediata, cuando se eleva a amar y desear al mismo Dios; la otra es mediata, cuando se eleva a Dios por medio de las criaturas”⁸⁴. A juicio de Cordeses este tipo de oración es muy apropiada para quienes carecen de aptitud para la oración intelectual (por falta de capacidad o de estudios); para los que no tienen facilidad de meditar, aunque sean inteligentes; para los llamados a este tipo de oración, en la cual aprovecharán mucho más que en la anterior; y, en fin, si Dios mismo nos pone en este modo de oración, conviene quedarse en ella. Como en el caso anterior, Cordeses describe tres tipos de esta oración: por aspiración, reposo y suspenso⁸⁵.

Según el autor, la oración afectiva no sólo es necesaria sino que incluso es mejor que la intelectual; y esto por seis razones: con ella es poco probable caer en antropomorfismos divinos, es más descansada, intensa, eficaz y breve, une mejor a Dios, y, además, aprovecha a muchos⁸⁶. Se perfecciona con los dones de temor, piedad y fortaleza del Espíritu Santo. Estos dones son infusos; son obra más de Dios que de la persona; y por este motivo elevan y perfeccionan incomparablemente la oración afectiva⁸⁷.

El balance de Cordeses sobre la oración se inclina decididamente a favor de la oración afectiva, por las razones que él mismo aduce. Con relación a Nadal hay un claro progreso temático; difícil afirmar si Nadal suscribiría la presentación de Cordeses, pero también es difícil sostener lo contrario. El punto importante es la común distinción, dentro de la oración mental, de un tipo más activo (meditativo intelectual) y más pasivo (contemplativo afectivo).

12.4 Baltasar Álvarez (1535-1580)⁸⁸

Como ya había sucedido con Cordeses, la inclinación de Baltasar Álvarez a la oración contemplativa y afectiva origina un nuevo conflicto con la institución. En 1573 escribe una relación a su provincial exponiendo su modo de orar⁸⁹. Cuatro años más tarde, en 1577, Álvarez debe escribir una segunda relación, esta vez para el visitador Avellaneda, que la desapueba, y su juicio es confirmado por el P. Mercuriano⁹⁰. No

⁸³ *Ibidem*, 81. Por afecto no hay que entender afición o amor “sino cualquier obra de la voluntad acerca de Dios o de las cosas divinas” *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Cfr. *Ibidem*, 87-93.

⁸⁶ Cfr. *Ibidem*, 84-85.

⁸⁷ Cfr. *Ibidem*, 97.

⁸⁸ Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaziana (I)”, cit., 397-399. “Hay que destacar el valor autobiográfico de las *Relaciones* sobre su modo de oración de silencio, la riqueza de matices de sus *Sentimientos espirituales* y *Ejercicios espirituales varios*, la rectitud, claridad y exigencia indómita de sus *Cartas*, y la abundancia de lectura patristica y espiritual que demuestran sus *Pláticas*” (M. RUIZ JURADO, “Álvarez, Baltasar” en *DHCJ*, I, 93). Obras: *Pláticas y exposición de las reglas generales de la Compañía de Jesús*, P. LARA (ed.), Madrid 1920; *Escritos espirituales*, Flors, Barcelona 1961.

⁸⁹ Cfr. L. DE LA PUENTE, *Vida del V. P. Baltasar Álvarez*. Razón y Fe, Madrid 1920, 113-120; 341-350.

⁹⁰ Cfr. LA PUENTE, *Vida...*, cit. Apéndice XIX, 471-493; B. ÁLVAREZ, “Tratado de la oración de silen-

vamos a detallar ahora todas las dificultades que Álvarez creaba en el gobierno espiritual de la Compañía. Nos limitamos aquí a señalar algunos de los puntos más relevantes que suscitaban no poca perplejidad en sus superiores.

En su primera relación Álvarez confiesa, que en 1567, a los 32 años y después de 16 de práctica de oración, recibió una gracia muy especial: se sintió “con un corazón mudado y dilatado, con suelta de criaturas, con un pasmo semejante al de los bienaventurados, que dirán en el juicio final: ¡Cuándo te vimos, Señor, vimos todo bien y toda hartura!”⁹¹. Y desde entonces

“la oración es ponerme en su presencia, dada interior y corporalmente: *Permanente per modum habitus*, de asiento; unas veces gozándome. [...] Otras veces estoy en la oración discurrendo, según los entendimientos dados acerca de palabras de la divina Escritura, y enseñanzas interiores: otras callando y descansando; y este callar en su presencia descansando, es gran tesoro, porque al Señor todas las cosas hablan, y son abiertas a sus ojos, mi corazón, mis deseos, mis fines, mis pruebas, mis entrañas, mi saber y poder; y son ojos los de su divina Majestad, que pueden quitar mis defectos, encender mis deseos, y darme alas para volar, queriendo Él más mi bien y servicio, que yo mismo”⁹².

Esta experiencia impulsa a Álvarez a indagar su fundamento teológico: es una oración en la que nunca falta la petición. En ella se siente a Dios de un modo más alto e intenso y puede durar más tiempo que la meditación, por ser más descansada. Reconoce que no es un camino para todos, como es el camino de las *Constituciones* de la Compañía. Lo recorren aquéllos a quienes Dios lo comunica o lo alcanzan después de mucha práctica de oración discursiva⁹³,

“y esto es conforme a lo que pasó por nuestro Padre Ignacio, que aunque al principio iba por el camino y medio que nos dejó y enseñó en los ejercicios, después fue levantado a este otro, como se dice en su vida *Postea erat patiens divina*. Y si en todas las ciencias ha de haber principios, medios y fines, también en esta los hay; y que los haya en la Compañía, pues tanto en ella se desea agradar a Dios, parece claro; y a los levantados a este modo por Dios Nuestro Señor, quitarlos dél los que no tienen experiencia, con detrimento de alma y cuerpo, no parece cosa segura en conciencia”⁹⁴.

Vale la pena recordar que Álvarez fue confesor de Teresa de Ávila y supuso una preciosa ayuda en el camino contemplativo de la santa. Su sólida experiencia personal fue la prueba más convincente de la existencia de un modo, o si queremos, de un estilo de oración distinto al de los *Ejercicios*. El contraste con el gobierno de la Compañía resulta comprensible, si se piensa que en ese delicado momento de la vida institucional imperaba la preocupación de establecer un estilo ‘ignaciano’ de vida espiritual. El cam-

cio” en *Escritos Espirituales*. Introducción biográfica y edición: C. Ma. ABAD S.I. y F. BOADO S.I. Juan Flors, Barcelona 1961, 224-251.

⁹¹ LA PUENTE, *Vida...*, cit 114.

⁹² *Ibidem*, 116.

⁹³ Cfr. *Ibidem*, 119.

⁹⁴ *Ibidem*, 120.

bio de ruta se opera con el sucesor de Mercuriano, elegido general al año siguiente de la muerte de Baltasar Álvarez.

Claudio Aquaviva (1543-1615, general de 1581 a 1615) adopta una actitud mucho más conciliadora que la del P. Mercuriano y concede mayor libertad sobre el punto en discusión. Por supuesto no promueve ‘oficialmente’ en la Compañía métodos distintos a los ‘ignacianos’ del librito de los *Ejercicios*, pero tampoco los impide. Así escribe Aquaviva en su carta sobre la oración y la penitencia dirigida a toda la Compañía, el 8 de mayo de 1590,

“Respecto al modo y a la materia de orar, no parece que se deba prescribir uno u otro tema, esta u otra manera de meditar a hombres que han hecho tantas veces los ejercicios espirituales y que por la práctica han adquirido facilidad para unirse con Dios en la oración. Por esto, el Espíritu del Señor que se difunde libérrisimamente, y tiene vías y modos infinitos para iluminar las mentes y los corazones y unirlos estrechamente a sí, no debe ser vinculado y casi obligado dentro de los confines de ciertos límites: «y nosotros debemos cooperar, pero no ir delante al magisterio divino» como a este propósito decía con no menor espíritu que prudencia ese hombre de venerable memoria, el P. Nadal. Sería cosa inconveniente y contraria a las leyes de la prudencia empeñarse los de la Compañía en la contemplación de los misterios de la unidad trinitaria y de la naturaleza divina y de los atributos de ese ser sumo y perfectísimo: así sería cosa absurdísima el prohibirlo a cualquiera, casi como si repugnase a nuestro Instituto”⁹⁵.

Y si bien reconoce la posibilidad de abusos en la oración contemplativa,

“Pero no por ese motivo, contra la verdad y la experiencia de todos los santos, debemos menospreciar la contemplación o prohibirla a los Nuestros. Siendo cosa cierta y comprobada por el sentimiento y el voto de muchísimos Padres, que la verdadera y perfecta contemplación tiene una virtud mucho más eficaz que cualquier otro género de meditación para doblegar la soberbia del hombre, para hacerlo disponible a las señales de la obediencia, si fuese lento, y para enfervorizarlo, si fuese tibio, en el celo para procurar la salud de las almas”⁹⁶.

12.5 Alonso Rodríguez (1538-1616)⁹⁷

La famosa obra del P. Rodríguez, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*⁹⁸ cuenta con más de 300 ediciones y ha sido traducida a 23 lenguas. Exceptuando el libro de los *Ejercicios*, es seguramente el libro escrito por un jesuita de mayor divulgación. Pío XI lo incluyó entre los clásicos de la espiritualidad, comparándolo con San Bernardo y San Buenaventura⁹⁹.

⁹⁵ *Lettere dei Prepositi Generali della Compagnia di Gesù ai padri e fratelli della medesima Compagnia*, I, Roma 1845, 92-93. Para una evaluación histórica de su generalato, cfr. M. FOIS, “Aquaviva, Claudio” en la voz “Generales (de la Compañía de Jesús)”, *DHCJ*, II, 1614-1621.

⁹⁶ *Ibidem*, 93.

⁹⁷ Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaziana (I)”, cit., 399-401.

⁹⁸ Cfr. ALONSO RODRÍGUEZ, *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Apostolado de la Prensa, Madrid 1946.

⁹⁹ Cfr. J. P. DONNELLY, “Rodríguez, Alonso (II)”, en *DHCJ*, IV, 3394.

Alonso Rodríguez presenta dos maneras de hacer oración mental: la primera, común a todos, la segunda, extraordinaria. La primera se puede enseñar, la segunda no, pues ni siquiera el sujeto entiende lo que en ella sucede. En la oración extraordinaria el orante se ‘pierde’, la padece pasivamente, más que realizarla activamente: “Así son estas dos maneras de oración, que la una se busca con industria ayudada de Dios, y la otra se halla hecha. Por la primera andáis vos trabajando y mendigando, y comiendo de esa mendiguez; la segunda os pone una mesa llena, que Dios os tiene preparada para hartar vuestra hambre, mesa rica y abundante”¹⁰⁰.

La oración extraordinaria es un don que Dios dispensa a quien quiere. Y Rodríguez concluye: “Al fin, no es ésta cosa que la podamos nosotros enseñar. Y así son reprendidos y aun prohibidos algunos autores, por haber querido enseñar en arte lo que es sobre todo arte, como si infaliblemente hubieran de sacar a uno contemplativo”¹⁰¹.

Más adelante, afirma que para alcanzar ese modo de orar y de contemplar ‘alto’ se necesita mucha abnegación y poner sólidas bases en las virtudes morales, alejándose del amor a las criaturas y de los vicios. De este modo los maestros espirituales deben tratar antes de la mortificación de las pasiones, especialmente de la humildad y de la obediencia, y luego de la contemplación: “porque, por falta de esto, muchos que no fueron por estos pasos, sino que se quisieron subir a la contemplación sin orden, después de muchos años de oración se hallan muy vacíos de virtud, impacientes, airados, soberbios, que en tocándoles en algo de esto, luego vienen a reventar con impaciencia en palabras desordenadas, con que descubren bien su imperfección e inmortificación”¹⁰².

Pero como en verdad, de esta oración “no podemos declarar lo que es, ni de la manera que es, ni está en nuestra mano tener, ni nos la manda Dios tener, no nos pedirá cuenta de eso”, Rodríguez pasa simplemente a tratar de la oración mental ordinaria y común “que se puede en alguna manera enseñar y alcanzar con trabajos y consejos, ayudados de la gracia del Señor”¹⁰³. Éste es el caso de los modos de orar de los *Ejercicios*, que, según Rodríguez, nuestro Señor ha comunicado a Ignacio e Ignacio a nosotros: “Y así hemos de tener grande confianza en Dios, que por este camino y modo, que él nos ha dado, nos ayudará y hará mercedes; pues con él ganó a nuestro padre y a sus compañeros, y después acá a otros muchos, y ahí le comunicó el modo y traza de la Compañía, como él lo dijo; y no hemos de buscar otros caminos ni otros modos extraordinarios de oración, sino procurar amoldarnos al que ahí tenemos, como buenos y verdaderos hijos”¹⁰⁴.

Por consiguiente, Rodríguez se convierte en el mejor defensor de la oración mental ordinaria, identificada con los modos de orar de los *Ejercicios*, frente a otros métodos de los que nada puede decirse ni enseñarse. No lo afirma explícitamente, pero considera ‘extraordinaria’ la dimensión contemplativa de la oración. Rodríguez recalca la nece-

¹⁰⁰ RODRÍGUEZ, *Ejercicio*, cit., 287-288.

¹⁰¹ *Ibidem*, 289.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ibidem*, 299.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

sidad de una exigente preparación ascética, antes, durante y después de la meditación. La línea ‘oficial’ de la Compañía no podía encontrar mejor abogado. Y la vasta difusión editorial de su *Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, no hace sino confirmar esta preferencia.

12.6 Aquiles Gagliardi (1539-1607)

El P. Gagliardi entró en la Compañía de Jesús a los veinte años y fue ordenado sacerdote cuatro años después, en 1563, y emitió los últimos votos en 1575. Profesor de filosofía y teología, pero también hombre de gobierno por los muchos encargos cumplidos, especialmente como superior de diversas casas profesas en el norte de Italia. Precisamente, durante su estadía en Milán (1580-1594), acompaña espiritualmente a Isabel Berinzaga (1551-1624)¹⁰⁵ que tiene fama de ser mujer de gran experiencia espiritual¹⁰⁶. Su relación con ella y con algunos jesuitas ‘reformistas’ le acarrear graves acusaciones, a lo que se suman algunas dudas que surgen a propósito de algunas afirmaciones en el *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* publicado en Brescia en 1611¹⁰⁷. En él Gagliardi describe y comenta la experiencia de la Berinzaga, caracterizada por el ‘aniquilamiento’ espiritual a través una actitud pasiva. El influjo del libro fue enorme, especialmente en la generación mística ignaciana francesa del siglo XVII.

Según G. Mucci es esa ‘pasividad’ lo que produce una resonancia pre-quietista entre sus críticos “que lo conduce, aun permaneciendo dentro de la doctrina católica (sus fuentes principales fueron san Agustín, los Santos Padres griegos y latinos, e Ignacio de Loyola), a expresiones en sí mismas exactas, pero arriesgadas, porque subrayan unilateralmente ciertos aspectos de la vida interior en perjuicio de otros”¹⁰⁸. Sin embargo, “tiene el mérito de haber sintetizado el fondo místico de la espiritualidad ignaciana, de

¹⁰⁵ Cfr. M. GIOIA (ed.), *Per via di annichilazione. Un testo di Isabella Cristiana Berinzaga redatto da Achille Gagliardi S.I.*, Roma-Brescia 1994. Para una presentación de la relación de la Berinzaga con Gagliardi, cfr. G. COZZI, “Berinzaga, Isabella Cristiana”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 9, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1967, 103-105.

¹⁰⁶ Cfr. G. BRUNELLI, “Gagliardi, Achille”, en *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., vol. 51, Roma 1998, 258-264.

¹⁰⁷ Cfr. M. GIOIA, *Breve compendio di perfezione cristiana. Un testo di Achille Gagliardi S.I.*, GUP-Morcelliana, Roma- Brescia 1996. De Guibert sostiene que no es el autor (*La spiritualità della Compagnia di Gesù*, cit., nota 68, pag. 197), cosa de la que hoy no se duda. Antes de la publicación anónima y sin permiso eclesiástico del original italiano, aparece en París una traducción francesa, también anónima, en los últimos años del siglo XVI, con el título: *Abrégé de la perfection* (cfr. M. GIOIA, *Breve compendio*, cit., 1538. Se le atribuye a Gagliardi igualmente: *Catechismo della fede cattolica*, Milán 1584; *S.P. Ignatii de Loyola de discretione spirituum regulae explanatae*, Nápoles 1851; *Commentarii seu explanationes in Exercitia Spiritualia Sancti Patris Ignatii de Loyola*, Brujas 1882 (París 1996, con el *Abrégé de la perfection*). Recientemente: *La dottrina spirituale di Achille Gagliardi s.i.: la vita purgativa ignaziana interpretata da Achille Gagliardi nella Praxis cultus interni*, introduzione ed edizione del testo D. LIBANORI, Napoli 2000; ACHILLE GAGLIARDI, *Direttorio spirituale*, a cura di D. LIBANORI, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012.

¹⁰⁸ G. MUCCI, “Gagliardi, Achille”, en *DHCJ*, III, 1547-1548, aquí 1548; con bibliografía.

la que hizo una excelente interpretación en su *De discretione spirituum* y en el análisis sobre la relación entre deificación y abnegación”¹⁰⁹.

Dada la importancia del *Breve compendio*, a continuación se presenta un breve resumen de su contenido:

“El texto está dividido en tres partes, precedido por una breve introducción, la cual traza el camino de perfección en el horizonte de un itinerario ascendente o escalar. Se basa sobre dos principios que son sucesivamente enucleados: el ontológico, la humildad básica de parte del hombre, y su reverente aceptación de la grandeza de Dios. Siguen las tres partes, o estados, ascendentes que llevan a la cumbre de la perfección donada por Dios y acogida por la criatura humana.

La primera parte, o estado, implica y exige una disposición y colaboración activa del alma, en un subseguirse de seis grados que describen una multiplicidad ascendente de actitudes espirituales focalizadas a obtener una verdadera ‘aniquilación’, entendida como humildad amante, receptiva, propia de una relación con Dios en unión de voluntades sin mediaciones obstaculizadoras. La segunda parte, o estado, describe tal relación como un don de lo alto, si tomar en cuenta la búsqueda y la fruición de los efectos psicológicos de la actividad humana, superándola en la perfecta adhesión a la voluntad divina. La tercera parte, o estado, es cuando se alcanza, siempre como don inefable del alto, la ‘deificación’ del alma en una total identificación entre el querer humano y la disposición divina”¹¹⁰.

12.7 Luis de la Puente (1554-1624)¹¹¹

Pocos autores han contribuido tanto a la consolidación de la tradición ‘espiritual’ de la Compañía¹¹² como el P. Luis de la Puente. Su libro *Meditaciones de los misterios de nuestra fe*¹¹³ es eslabón imprescindible de esta contribución, sobre todo por lo que atañe a la oración mental. Ésta es obra de la memoria, del intelecto y de la voluntad, ejercitadas, con la gracia de Dios, en los misterios y verdades de la fe, “hablando dentro de nosotros mismos con Dios nuestro Señor, tratando familiarmente con él, pidiéndole sus dones y negociando todo lo necesario para nuestra salvación y perfección. De suerte, que la sustancia de la oración mental consiste principalmente en estas cuatro cosas”¹¹⁴. Este tipo de oración es el ordinario.

Pero existe otro modo de oración, que se diferencia del anterior por ser más afectivo y menos discursivo: es el contemplativo. Para explicarlo, de la Puente recurre a Santo

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ M. GIOIA, *Breve compendio*, cit., 178.

¹¹¹ Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 401-402. “La Puente ha llegado a ser uno de los escritores espirituales más conocidos de la CJ y que contribuyó a formar una tradición de doctrina espiritual propia de los jesuitas” (M. RUIZ JURADO, “La Puente, Luis de”, en *DHCJ*, III, 2245). Obras de de la Puente: *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe*; *Tratado de la perfección en todos los estados de vida del cristiano*; *Guida spirituale*; *Vida del P. Baltasar Álvarez*; *Expositio morali et mystica in Canticum Canticorum*.

¹¹² Cfr. M. RUIZ JURADO, “La Puente, Luis de”, en *DHCJ*, III, 2245.

¹¹³ Madrid 1950.

¹¹⁴ *Ibidem*, 4.

Tomás (2-2 q. 180, a. 3): se trata de “una visión sencilla de la verdad eterna, sin variedad de discursos, penetrándola con luz del Cielo, con grandes afectos de admiración y amor”¹¹⁵. La puede tener cualquier creyente. Sin embargo, hay un modo de oración mental extraordinario

“que abraza otros modos de oración más sobrenaturales y especiales, que llamamos oración de quietud o de silencio, con suspensiones, éxtasis o raptos, con figuras imaginarias de las verdades que se descubren, o con sola luz intelectual de ellas, con revelaciones y hablas interiores, y con otros innumerables modos que tiene Dios de comunicarse a las almas, de los cuales no se puede dar regla cierta, porque no tienen otra regla que el magisterio y dirección del soberano Maestro, que los enseña a los que quiere y como quiere”¹¹⁶.

De la Puente recomienda no aspirar a estos modos extraordinarios; más bien hay que rehusarlos, pues es grande el peligro de ser engañados por Satanás; pero si Dios los concede, hay que recibirlos humildemente.

La línea del P. de la Puente no es la de Rodríguez. Él ha escrito una biografía de Baltasar Álvarez, razón por la cual hay que considerarlo un discípulo suyo y, por tanto, muy sensible a la dimensión contemplativa de la oración. De ésta habla abiertamente, sosteniendo que algunas de las cosas que aquí suceden son propias de una vida normal de oración. Su doctrina de los sentidos espirituales entronca con la mejor tradición mística occidental. Sin embargo, no por ello descuida el método tradicional de la meditación. Así, titula, por ejemplo, el capítulo 42 de la biografía del P. Baltasar Álvarez lo: “De la gran importancia y seguridad que tiene el modo de orar por meditaciones, afectos y coloquios con nuestro Señor, y cómo éste se ha de proponer y enseñar a todos”. Se advierte la importancia que el autor concede a la meditación, sin descuidar su minucioso elogio de la contemplación. La postura del P. de la Puente es sin duda, más equilibrada y abierta, fruto quizás del ambiente propicio, creado durante el generalato de Aquaviva.

12.8 Diego Álvarez de Paz (1560-1620)¹¹⁷

La obra del P. Álvarez de Paz es una síntesis personal, completa y sistemática de la teología mística antigua y medieval, pero con una característica particular: integra en ella la herencia ignaciana, que por aquellos años iba cuajando en búsqueda de sus propios cauces teológicos dentro de la gran tradición mística latina¹¹⁸. Álvarez de Paz es

¹¹⁵ *Ibidem*, 41.

¹¹⁶ *Ibidem*, 46.

¹¹⁷ Cfr. R. ZAS FRIZ, “La tradición mística ignaciana (I)”, cit., 402-405; E. FERNÁNDEZ G., “Álvarez de Paz, Diego”, en *DHCJ*, I, 95. Obras: *De vita spirituali eiusque perfectione* (Lione 1608), *De exterminatione mali et promotione boni* (Lion, 1613), *De inquisitione pacis sive studio orationis* (Lion, 1617); *Opera Iacobi Alvarez de Paz, Toletani, e Societate Jesu*, 6v. (París, 1875-1876), Cfr. Pedro de Medrano, *Compendio de la vida espiritual perfecta* [del P. Álvarez de Paz], Lima 1723.

¹¹⁸ “Los años anteriores a la publicación de sus escritos habían constituido, dentro de la evolución espiritual de la Compañía, un período de gestación lenta y a veces difícil. Se trataba de consolidar toda la herencia de los primeros años y era vital, en aquellos momentos, impedir todo lo que pudiera ser desvia-

considerado “el primer jesuita que trata ampliamente de los problemas de la contemplación infusa, y con experiencia personal”¹¹⁹.

Su grandiosa obra de seis volúmenes, escrita en el Perú y publicada en latín en Lyon entre 1608 y 1618, conoce una edición posterior. Desafortunadamente todavía está por traducir a una lengua moderna¹²⁰. La parte que aquí nos interesa: *De Inquisitione pacis*, se publicó por último y trata de la oración. A decir de López Azpitarte, Álvarez de Paz es “el primer autor que aborda sistemáticamente los problemas relativos a la contemplación, después de aquellos años de dudas y vacilaciones en la Compañía. Si tenemos en cuenta además, que su lectura fue recomendada por Aquaviva, como representante genuino del espíritu ignaciano, saber lo que dice sobre el tema nos dará el pensamiento de un testigo cualificado”¹²¹.

El joven Álvarez de Paz ingresa en la Compañía en 1578, en la provincia jesuítica de Toledo, la misma de Cordeses y Baltasar Álvarez, por entonces todavía vivos. Esto nos lleva pensar que pudo conocer de primera mano los pormenores de todo lo ocurrido entre los citados autores y el gobierno de la Compañía. Son hechos que de seguro conserva en su memoria y han de influir en la redacción de su obra durante su estancia en el Perú¹²².

Álvarez de Paz distingue entre meditación y contemplación. La primera es un estadio inicial, discursivo; generalmente es punto de arranque común en la vida espiritual, pero que tiende por sí misma hacia un paso posterior, que es el verdadero y ardentísimo amor a Dios y el gozo inefable de la mente: la contemplación. Entre ambas coloca la ‘oración afectiva’, donde “el alma puede encontrarse en un estado contemplativo, producto de su trabajo, del hábito adquirido, aun cuando en determinados momentos Dios comience a actuar más por su cuenta”¹²³. Para algunos se trata de una contemplación “adquirida”¹²⁴; es decir, combina el trabajo ‘activo’ del hábito adquirido del orante con la presencia ‘pasiva’ de la gracia divina. El paso a la contemplación propiamente dicha, tradicionalmente llamada contemplación “infusa” (distinta de la “adquirida”), es muy delicado.

ción del patrimonio dejado por las primeras generaciones. El problema de la contemplación fue el punto fundamental sobre el que giraron todas las discusiones. Sin olvidar el carácter marcadamente práctico y apostólico de la espiritualidad ignaciana, había que dar entrada abierta a esa corriente mística, hecha realidad en la vida de tantos jesuitas” E. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración contemplativa. Evolución y sentido en Álvarez de Paz, S.J.* Granada 1966, 5; Cfr. M. RUIZ JURADO, “Álvarez de Paz, Diego”, en *Dizionario di Mistica*. L. Borriello, E. Caruana, M.R. del Genio, E. Suffi (edd), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, 77-80.

¹¹⁹ E. FERNÁNDEZ G., “Álvarez de Paz, Diego”, en *DHCJ*, I, 95.

¹²⁰ *Opera Iacobi Alvarez de Paz, Toletani, e Societate Jesu.* I-VI, París, 1875-1876.

¹²¹ *Ibidem*, 107.

¹²² Cfr. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 189-190.

¹²³ *Ibidem*, 41. “Creo que es aquí donde Álvarez de Paz ofrece un mayor interés dentro de la historia de la espiritualidad. Su doctrina sobre el estado intermedio entre la meditación discursiva y la contemplación, sin ser propiamente original, pone de relieve algunos aspectos peculiares, dignos de prestarles nuestra atención” *Ibidem*, 190.

¹²⁴ Cfr. RUIZ JURADO, *Álvarez de Paz...*, cit., 121

Por ello, es sumamente importante la correcta interpretación de los ‘síntomas’: “el conocimiento intuitivo y amoroso se convierte en auténticamente místico, cuando la intensidad de esa luz y de ese amor repercute tan fuerte, aun en las facultades sensibles, que el alma experimenta de una manera honda, e imposible de alcanzar por sí misma, la presencia y cercanía de Dios”¹²⁵. Un ejemplo de la meticulosidad de Álvarez de Paz es la distinción de los diversos grados de contemplación, que según él llegan hasta quince momentos diferentes¹²⁶.

Ciertamente en el contexto conflictivo de esos años, el “problema de la contemplación” era vital para la interpretación del carisma ignaciano: ninguno niega que la Compañía es apostólica, de vida activa, pero no por eso la oración adquiere una importancia secundaria. Había que mantener la relación entre vida activa y contemplativa según el modo de proceder querido por Ignacio, y aquí la vida contemplativa, la vida mística, forma parte de su carisma personal. Las experiencias de Cordeses, Baltasar Álvarez y de la Puente se integran armoniosamente en el carisma fundacional de la Compañía. Tampoco por ello hay que censurar la reacción de Mercuriano y de otros superiores mayores, muy comprensibles ante los indiscutibles excesos reales. El gobierno de la Compañía intentó mantener un equilibrio ‘oficial’¹²⁷.

En conclusión, la obra de Álvarez de Paz representa una reflexión teológica equilibrada, que integra la contemplación en el estilo de vida apostólico de los jesuitas. Éste es precisamente su valor teológico e histórico para la espiritualidad ignaciana: “A pesar de sus pequeñas deficiencias, o de su extensión exagerada y a veces monótona, constituye sin duda la primera síntesis de la espiritualidad medieval con la nueva época moderna, y, dentro de la Compañía, es el primero también que aborda el problema contemplativo en toda su extensión para dejarnos un resumen exacto del pensamiento ignaciano”¹²⁸.

13. Conclusión: actualidad de la mística ignaciana

Desde las correrías apostólicas del Beato Fabro en 1541, sin considerar la experiencia inicial de Ignacio, a la publicación del *De Inquisitione pacis*, de Diego Álvarez de Paz en 1618, han pasado 77 años. En ellos los jesuitas han ido madurando una identidad ‘mística’. Identidad que se fue perdiendo a fines del siglo XVII y que se archiva definitivamente con la supresión de la Compañía. En las primeras décadas del siglo XX resurge el interés por la mística cristiana, pero no ignaciana: la obra de José de Guibert sobre la historia de la espiritualidad de la Compañía es quizás el único testimonio por recobrar los márgenes más amplios de la espiritualidad ignaciana, normalmente limitada a los *Ejercicios*.

¹²⁵ LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 78-79.

¹²⁶ Cfr. RUIZ JURADO, *Álvarez de Paz...*, cit., 122.

¹²⁷ Cfr. LÓPEZ AZPITARTE, *La oración...*, cit., 195-196.

¹²⁸ *Ibidem*, 197.

La corriente ‘mística’ ignaciana ha dado forma a un modo ‘contemplativo’ de sentir el misterio Santo de Dios, paralelo al institucional y ‘meditativo’ propio de los *Ejercicios*. Aunque ésta última forma ha predominado como la detentora de la identidad de la espiritualidad ignaciana, la tradición mística no ha desaparecido. Hoy parece cobrar nueva vida gracias, sin duda, al hecho de la revalorización actual de la noción de mística, en general, como se ha visto al inicio del artículo, y, en particular, al redescubrimiento de Ignacio como místico.

Identificar las características propias de la *mística* ignaciana es algo reciente en la vida postconciliar de la Compañía y debe vincularse a la necesidad de aclarar la propia identidad carismática. Por un lado, es importante tener clara la identidad contemplativa de la propia tradición en la medida en que el diálogo interreligioso pone en primer plano esa dimensión de la experiencia religiosa y el rescatarla de la memoria de la propia historia institucional se convierte en una necesidad apostólica para el diálogo y la fraternidad entre las religiones. Por otro lado, en la actual sociedad secularizada y entre las personas comunes, aparece una mayor sensibilidad hacia la contemplación que en décadas anteriores y, por ello, también apostólicamente resulta relevante rescatar la propia tradición contemplativa para proponerla junto a los *Ejercicios*. Un ejemplo, para alejar cualquier duda al respecto, son los *Ejercicios de contemplación* que el jesuita Franz Jalics está difundiendo, con éxito, desde algunas décadas en Europa y América Latina¹²⁹.

¹²⁹ Cfr. F. JALICS, *Ejercicios contemplativos. Introducción a la forma de vida contemplativa y a la invocación a Jesús*, San Pablo, Madrid 1995. El original es alemán; existen además traducciones al inglés y al italiano.

Predicación jesuita y compromiso social en la España de la contrarreforma: la misión de educar en virtud y letras

di MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO¹
 Université de Caen Basse-Normandie/ERLIS

Introducción

Juan Eugenio Hartzenbusch, en contestación al brillante y abigarrado discurso que leyó Antonio Ferrer del Río para su ingreso en la R.A.E., allá por 1853, trajo a colación aquel pasaje del *Criticón* donde Gracián censura el modo en que el necio y lenguaraz vulgo, congregado en medio de una plaza, discurría sobre temas que no estaban a su alcance². Así es como el ilustre polígrafo español describía el depravado uso que hicieron los predicadores españoles del siglo XVIII; un largo periodo de transición histórica para el púlpito en el que, aun cubiertos de broza, aquellos sermones viciosamente gongorinos, indignos herederos de una lengua virtuosa e hinchada de sabiduría, no dejaron de ser el alimento espiritual del cristiano. La profusión de aparatosos discursos inútiles de reprobación moral fue la tendencia que se impuso en Sevilla bajo el gobierno espiritual de los sucesores mitrados de Jaime de Palafox. La que fuera conocida durante todo el Barroco como el «púlpito de España»³, por ser la diócesis donde la necesidad de reforma moral obligaba al clero a pronunciar los sermones más atrevidos y devotos, se convierte a partir del siglo XVIII en un apabullante mercado de la palabra, en el que los religiosos más notables podían llegar a predicar hasta 10 000 sermones a lo largo de su vida. Este parece ser el caso del famoso capuchino Fray Isidoro de Sevilla⁴. Sin embar-

¹ MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO, Doctora en estudios hispánicos (área de historia moderna) en la Universidad de la Sorbona (Paris IV) y profesora titular en la Universidad de Caen Baja-Normandía; manuela-agueda.garcia-garrido@unicaen.fr

² Se hace aquí referencia al capítulo «Plaza del populacho y corral del vulgo», 2ª parte, Crisi V.

³ ÁLVARO HUERGA, *Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Madrid 1988, vol. 4, 58.

⁴ FRANCISCO AGUILAR PIÑAL, *Historia de Sevilla. Siglo XVIII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Sevilla 1989, 335.

go, queda confirmada la buena salud de tal tendencia hasta bien entrado el siglo XIX. No en vano, en 1803, Blanco White escribió que en Sevilla no se escuchaban menos de doce sermones diarios, razón de peso para afirmar que «el más lucrativo empleo de los frailes en esta ciudad es la predicación»⁵.

El sermón que pronunció en Sevilla el jesuita granadino Juan de Gámiz en 1694 constituye una pieza emblemática para comprender la evolución del panorama religioso durante los últimos años del barroco español y las reformas introducidas en la oratoria sagrada en la antesala del siglo de las luces, así como para valorar el alcance y profundidad de tales transformaciones en una época que, aunque reticente a introducir cambios estructurales, admitió la viabilidad de una transición hacia nuevas formas de concebir la religiosidad y la urgencia de su necesidad, en la esfera del poder temporal. El estudio del aporte doctrinal, espiritual y literario del jesuita andaluz Juan de Gámiz nos permitirá, en efecto, estimar si la predicación del último decenio del siglo XVII ya mostraba evidentes signos de debilidad. No obstante, más allá de los aspectos formales de la retórica eclesial, consideraremos el sermón del ilustre jesuita como un documento histórico de gran valor, en la medida en que se hace eco de los principales problemas de la sociedad de su tiempo, nos revela la formación y preocupaciones del predicador, incluso las de toda su orden, nos informa de las relaciones que entabló el religioso con sus contemporáneos y defiende un modelo teológico capaz de modelar los turbios contornos de la piedad popular preilustrada⁶. En este sentido, el discurso de Hartzenbusch debe recordarnos, no sin razón, que formaríamos parte de aquellos corrillos de «hombres a remiendos», si pretendiéramos leer e interpretar un sermón del siglo XVII español, ignorando cómo desempeñaban su ministerio los que en la casa de Dios eran voz de su ley y obviando la función mediática que ejercía tan ambicionado oficio del púlpito, en su contexto histórico.

Para dar coherencia formal al presente artículo, en una primera parte, presentaremos el valor histórico del documento, centrándonos para ello en el análisis de todos los elementos paratextuales que nos permitan reflexionar sobre los actores de la predicación (impresores, censores, auditorio) y, principalmente, sobre el protagonismo de la Compañía de Jesús, ya no solo en el ámbito de la predicación, sino en el de la Iglesia hispánica de su tiempo. En una segunda parte, analizaremos el contenido del texto, su singular factura retórica, así como su particularidad y trascendencia dentro del género de la oratoria sagrada. Para terminar, pondremos de relieve los grandes ejes de la doctrina y la espiritualidad ignaciana que se dan cita en el sermón y constituyen la valiosa herencia de la Compañía de Jesús en los cercanos umbrales del siglo XVIII. Evaluaremos así el modo en que el predicador ensalza la misión y servicio de toda su orden en el negocio de salvación, para la preservación de la Monarquía y *ad maiorem Dei gloriam*.

⁵ Cita de ARTURO MORGADO GARCÍA, en *Ser clérigo en la España del siglo XVIII*, Servicio de Publicaciones de la Universidad, Cádiz 2000, 103.

⁶ Sobre el valor histórico de los sermones, véase el artículo de MIGUEL ÁNGEL NÚÑEZ BELTRÁN, «El sermonario clásico español: fuente de conocimiento e investigación», en JOSÉ M^a MIURA ANDRADES (coord.), *Religiosidad sevillana. Homenaje al profesor Sánchez Herrero*, Aconcagua libros, Sevilla 2012, 139-174.

1. Estado de la cuestión

La visión de la oratoria sagrada del siglo de las luces como un género en decadencia era compartida por todos los intelectuales y hombres de letras del siglo XIX⁷, época indiscutible de la elocuencia parlamentaria, aunque bien sabemos que tan sombría imagen del oficio del púlpito existía desde que Barcia Zambrana, con su *Despertador cristiano* (1684), pretendiera liberar la oratoria sagrada del imperio del conceptismo. En cualquier modo, no se trató de un caso aislado. Durante las últimas décadas del siglo XVII español, circularon numerosos manuales de predicación que pretendían remediar los ya evidentes excesos del púlpito, lo que no parecía ser una tarea fácil. Habría que esperar a que salieran a la luz *El Orador cristiano* de Mayans y Siscar (1733), la *Historia del famoso predicador Gerundio de Campazas*, del padre Isla (1758), la *Filosofía de la Elocuencia* (1777) de Antonio Capmany o el *Ensayo* de Sempere y Guarinos (1785), para que, al fin, los abusos de los predicadores sagrados quedaran abiertamente sancionados según los criterios de la literatura moralizante ilustrada. Ya en el siglo XX, Basella y Ramírez (1902) y los padres Mir (1906), González Olmedo (1918), M. de la Pinta Llorente (1961) y Pío Sagüés (1951), por mencionar solo los más relevantes, se esforzaron en rescatar las joyas más cotizadas de la elocuencia sagrada española para demostrar el fenómeno de su progresiva degradación. La misma voluntad de defender la primacía del púlpito español en el Siglo de Oro impulsó a Miguel Herrero García y Félix Herrero Salgado a recuperar, cuantificar, catalogar y valorar la producción literaria española consagrada al ministerio de la palabra.

Más recientemente, en particular, a partir de los años 80, coincidiendo con el auge de la Historia cultural y el entusiasmo por los enfoques interdisciplinarios que tanto predicamento gozaron en la estrenada España de las autonomías, el universo de la oratoria sagrada española de los siglos XVI al XVIII dejó de ser el coto privado de fervorosos nostálgicos del espíritu tridentino, para convertirse en un valioso objeto de estudio para filólogos e hispanistas⁸. Hasta hoy, estas nuevas perspectivas de análisis no solo han apuntado a descubrir los modelos de retórica utilizados (referencias clásicas, influencias de la literatura contemporánea, continuidad y transgresión de modelos...), las prácticas discursivas (cultura escrita-oral, uso y abuso de la teatralidad y la iconografía...) o los aspectos doctrinales (contenido moral, teológico, político...), sino que subrayan un interés creciente por el contexto histórico en el que se enmarca esta particular producción literaria destinada principalmente a la enseñanza de la doctrina y a la salvación de las almas⁹

⁷ Antonio Bravo y Tudela lo confirma en su *Historia de la elocuencia cristiana*, Madrid, M. Minuesa, 1864-1865.

⁸ En el hispanismo francés, Francis Cerdan es considerado pionero en el estudio de los sermones del Siglo de Oro español, en particular, la obra de Paravicino, desde que saliera a la luz su trabajo «La oración fúnebre en el Siglo de Oro», *Criticón*, n° 30, 1985.

⁹ «porque si no se cree en Iesu Christo no ay salvación, ni ay cielo», FRANCISCO GARAU, *Declamaciones sacras, políticas y morales sobre los Evangelios todos de la Quaresma*, Jaime de Bordázar, Valencia 1695, 131.

(lugares para la predicación, tiempo y duración de la misma, beneficios económicos...). Al mismo tiempo, hay que señalar la existencia reciente de una preocupación por sus protagonistas (impresores, cenáculos literarios y mecenazgo de la palabra, recepción y auditorio, lectores...). Muchas de estas pistas de investigación, han permitido que historiadores como J. Atienza, J. Burrieza Sánchez, F. De las Heras Hernández, M.J. Fernández Cordero, J.J. Lozano Navarro, F. Negredo del Cerro o M.T. Pita Moreda, colmaran importantes lagunas en el conocimiento de la predicación como fenómeno social de indiscutible relevancia en el que aún queda mucho por explorar, en particular, entre la documentación manuscrita atesorada, en su mayor parte, en los insondables fondos de los archivos eclesiásticos (órdenes religiosas, conventos, catedrales, diócesis, parroquias, cofradías...). Igualmente, queda bastante por descubrir en el campo de la prosopografía eclesiástica, para lo que el historiador dispone de fuentes primarias de gran valor en los archivos notariales, municipales, nobiliarios, en los de la capilla real, el de Indias, el del Consejo de la Inquisición y otras muchas instituciones del Antiguo Régimen para las cuales el predicador fue un súbdito ejemplar.

Los trabajos más recientes han puesto de relieve la potencialidad y la flexibilidad que presenta el estudio de la predicación en la España moderna como filón inagotable de la Historia cultural o de las mentalidades. Con los nuevos enfoques históricos orientados al oficio de la predicación, se han brindado a la historiografía nuevos aportes epistemológicos en los que priman el debate sobre los límites de la oralidad en la época moderna, la idea de transferencia cultural, los usos públicos del poder, etc. En este nuevo campo de investigación, se pretende abrir una brecha profunda en el camino ya trazado por quienes hicieron de la Historia de las mentalidades un paradigma del imaginario colectivo y las categorías ideológicas, alejado de la Historia social. Este paradigma considerado actualmente obsoleto, se mostró garante de una noción de cultura en la *longue durée*, entendida como estática, impermeable e intransferible. Hoy día, el conocimiento de las sensibilidades colectivas, sutilmente descritas en los sermones españoles de los siglos XVI al XVIII, sugiere que su evolución se produjo a un ritmo desigual y que no podemos aferrarnos a un análisis sincrónico, ya que las diferencias se revelan tanto en el ámbito geográfico como en el social. Ante tal evidencia, el ministerio de la palabra, la práctica del púlpito, la enseñanza de la doctrina cristiana y la misión pastoral de salvación de los fieles, es decir, todo lo que hasta ahora quedaba reservado a la tradicional historia de las mentalidades, adquiere diferentes matices en la medida en que los nuevos objetivos metodológicos e interpretativos fijados desbordan los límites de las parcelaciones concebidas por la historiografía reciente. Debemos hablar, pues, de una historia social de las mentalidades en la que tenga cabida el fenómeno socio-religioso de la predicación moderna, la praxis de un oficio privilegiado nacido de una sociedad y una cultura que, como mostraremos más adelante, se hallaba en constante proceso de transformación¹⁰.

¹⁰ Sobre la noción de «historia cultural», remitimos a PHILIPPE POIRIER, *Les Enjeux de l'histoire culturelle*, coll. Points Histoire, Seuil, Paris 2004.

2. Valor histórico del sermón a San Casiano, del jesuita Juan de Gámiz

Si es cierto que suele considerarse el sermón en la España moderna como un espejo en el que se refleja el conjunto de la sociedad¹¹, tampoco hay que olvidar que los retratos de hombres y mujeres, laicos o religiosos, que se esboza desde el púlpito, en muchas ocasiones, no tienen un lugar definido, en particular, si tenemos en cuenta que el contenido doctrinal y teológico adquiere una dimensión ciertamente desmesurada. En el caso del sermón de Juan de Gámiz a San Casiano, no se proyecta otra imagen social que la del maestro de primeras letras, ya no solo por tratarse del panegírico de un maestro y mártir de los inicios de la cristiandad, sino por su propia finalidad: el auditorio del sermón estaba compuesto principalmente de maestros de niños que, el 13 de agosto de 1694, quisieron organizar una junta en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de Sevilla para manifestar su solidaridad frente a las vicisitudes del oficio. Constituían estos un grupo de expertos en la tarea docente que junto con los hermanos coadjutores eran los que atendían a los alumnos más pequeños¹². Con toda evidencia, el motivo de tal junta fue encontrar soluciones para salvaguardar sus intereses profesionales ante la progresiva competencia de numerosos leccionistas seculares que satisfacían una demanda educativa a precios más asequibles, sin poseer una probada preparación para la docencia. Tampoco debemos descartar el hecho de que tras la bancarrota del colegio de San Hermenegildo en 1645, los jesuitas habían ido perdiendo progresivamente buena parte de su alumnado y las escuelas municipales de gramática iban en aumento. Las instituciones municipales no debían negar que la enseñanza de la doctrina cristiana, tan necesaria en la edad temprana, era obligación exclusiva de la Iglesia, según decretaba el concilio tridentino (*De reformatione*, sesión V, 17/06/1546) y las constituciones sinodales de Sevilla de 1604 (Lib. V, *De magistris*). Existe, por tanto, un auténtico problema social de fondo, común al de otras importantes diócesis castellanas, que el sermón no alude explícitamente¹³.

¹¹ Es la idea que defienden RICARDO SAEZ, «Preludio al Sermón», *Criticón*, 84-85, 2000, 45-61; FRANCIS CERDAN, «La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad», *Siglo de Oro. Actas del IV Congreso Internacional de AISO*, Alcalá de Henares 1998, 23-44; JOSEP ANTONI YSERN I LAGARDA, «San Vicente Ferrer: predicació i societat», *Revista de Filologia románica*, 20, 2003, 73-102; CARMEN FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ *et alii.*, «La sociedad del siglo XVIII a través del sermonario», *Cuadernos de Historia Moderna*, 4, 1983, 35-57.

¹² Sobre el personal docente en los colegios jesuitas, véase BERNABÉ BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, «Los colegios de Jesuitas y la educación de la juventud», en B. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ (coord.), *Historia de la acción educadora de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1995, vol. I: *Edades Antigua, Media y Moderna*, 644-673.

¹³ La preocupación de los eclesiásticos por la enseñanza de la doctrina parece acrecentarse a medida que disminuyen las escuelas parroquiales y se institucionalizan las municipales. En Toledo, para la década de 1680-90, los visitantes reseñan que hay 48 sacristanes frente a 78 maestros profesionales. Entre 1720-30, para la misma diócesis, ya hay 104 maestros frente a 29 sacristanes. Datos referidos por Gabriel Mora del Pozo, *El colegio de doctrinos y la enseñanza de primeras letras en Toledo: siglos XVI a XIX*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, 1984. En la instrucción de visitantes sevillanos de 1705, se insiste en que éstos «reconozcan los títulos de maestros, su vida y costum-

Las circunstancias que explican la organización de esta junta de maestros en la Casa profesa de los jesuitas deben ser analizadas teniendo en cuenta la injerencia de la Compañía en el funcionamiento interno de la corporación, cuyo objetivo era, sin duda, retardar el inexorable proceso de secularización de la educación que se inicia con la aparición de los primeros conflictos jurisdiccionales entre la orden y el cabildo municipal, en 1580. Por entonces, la voluntad constante por satisfacer la creciente demanda educativa de Sevilla, llevó a los hijos de San Ignacio a instalar su colegio y algunas escuelas, en la parroquia de San Miguel, donde poseía unas casas que eran del Duque de Medina Sidonia. Sin embargo, ante la incapacidad que tenían los religiosos de acoger a un número tan elevado de estudiantes en su colegio, la ciudad se comprometió en numerosas ocasiones a asistirles con una generosa limosna que oscilaba entre los cinco mil y los doce mil ducados, un capital que debía destinarse a la construcción de escuelas de latinidad y gramática. A partir de ese momento, la ciudad estipuló que el colegio de la Compañía no ejerciera dominio absoluto sobre las escuelas, tratándose de una institución pública, sino que se le encargara de proveerla de lectores de Gramática: «tener maestros religiosos, hombres doctos y suficientes para leer y enseñar en las mismas escuelas a los hijos de Sevilla y su comarca, sin faltar todos los días lectivos a la mañana y tarde, por servicio de Dios principalmente y, seguidamente, de la dicha ciudad»¹⁴. La realidad, sin embargo, mostraba su rostro más crudo. En los años 20 del siglo XVII, los jesuitas se quejaban ya de la falta de maestros, pues «de puro cansados y molidos, frecuentemente enferman; otros echan sangre por la boca y muchos mueren en la misma demanda de su oficio»¹⁵. Se lamentaban asimismo de la insuficiencia de confesores y correctores asalariados, puestos ocupados normalmente por candidatos a otros cargos que podían ser de mayor provecho para la religión. Evocaban con todo ello, miserias que los jesuitas justifican con la falta de patronazgo y con la imposibilidad que sus religiosos tenían de mendigar limosna para su sustento, por estar ocupados todo ellos en tareas escolares.

Ante el desinterés creciente de la ciudad por el mantenimiento de una estructura vital para el futuro de la Monarquía, no es extraño que los maestros fueran convirtiéndose en un cuerpo esencialmente hostigado por la desazón que avivaba el oficio y la esperanza de encontrar un mayor apoyo en el clero regular. Recordemos que, si bien gozaban de sus propias ordenanzas desde 1587¹⁶, los maestros sevillanos, unidos bajo la

bres, los libros que usan, la doctrina y educación que siguen [...]» en ARCHIVO GENERAL DEL ARZOBISPADO DE SEVILLA (AGAS), Sección III, Justicia, n° 2.923. Sobre la formación del niño en Navarra, Ocaña, Toledo, Valencia o Valladolid, véase AUGUSTIN REDONDO (dir.), *La formation de l'enfant en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Publications de la Sorbonne nouvelle, Paris 1996.

¹⁴ El texto de las capitulaciones es reproducido en un *Memorial* [s.n., s.a.] que imprimió la Compañía para reclamar la atención de la ciudad a sus escuelas y reivindicar el oneroso trabajo de la enseñanza de niños. Este documento se encuentra en el fondo antiguo de la Biblioteca universitaria de Granada: BHR/A-044-112 (7).

¹⁵ *Memorial*, p. 6 [sin paginación].

¹⁶ En agosto de este año, Felipe II ordena la legislación para controlar el acceso al cuerpo de maestros en Madrid, según consta en una minuta hoy conservada en la Biblioteca de El Escorial, Libro I, 13, fol. 252.

advocación del mártir San Casiano, constituían, sin lugar a dudas, un férreo sistema gremial cuyo modelo inmediato era el de la hermandad de san Casiano, fundada en Madrid en 1642¹⁷. Esta hermandad tenía como principal objetivo defender los derechos de los maestros de la enseñanza de las primeras letras, controlando así el examen de acceso a la profesión. La composición del auditorio no es por lo tanto asunto baladí, aún menos si consideramos que las segundas ordenanzas de dicha hermandad fueron aprobadas por el Consejo de Castilla, un año después, en 1695, según consta de una copia de 1740 que se conserva en el Archivo Histórico Nacional (Sección Gobierno, leg. 236). Estas ordenanzas estipulaban que el maestro que aprobase el examen de la dicha hermandad debía acreditar, entre otras competencias, un sólido conocimiento de la doctrina, esto es, «dar razón de lo que contiene el catecismo del P. Ripalda»¹⁸. Es en este ámbito de la primera escolarización donde interviene y se justifica la presencia de los hijos de san Ignacio, que podían presumir de un amplio bagaje docente, ya que se encargaban de enseñar Gramática, Humanidades y Retórica en las casi 40 casas que éstos poseían en toda Andalucía desde su nacimiento en 1540¹⁹. Su compromiso misional en la *diffusio fidei* reforzaba su ideal educativo, lo que recordaba el padre Ribadeneira cuando justificaba la ingrata dedicación a la enseñanza infantil: «el trabajo y pesadumbre de regir y sosegar a tantos muchachos como comúnmente vienen a nuestros estudios se compensa con el gran servicio que de ellos se hace al Señor»²⁰. El ejercicio del magisterio que regulaban las Constituciones dentro de la Compañía promovía la formación del carisma jesuítico y todo aquel que integrara la orden estaba llamado a acrecentar su condición de preceptor aunque luego, como afirmó en su momento Bartolomé Martínez, «por razón de las circunstancias y necesidades, hubiera de ser predicador, confesor, misionero o catedrático de teología»²¹.

Juan de Gámiz (1645-1718) fue catedrático de teología en el colegio de san Hermenegildo como tan bien nos lo recuerda en su aprobación del 16 de septiembre de 1694, Fray Gaspar Franco de Ulloa, rector del colegio de San Alberto de Sevilla, de la orden del Carmen. El fraile designa aquí al panegirista como : «vn maestro que aplaude en otro lo singular del ingenio, lo profundo del pensar, lo agudo en el discurrir, lo ardiente en el

¹⁷ Sobre el origen y organización de la hermandad, remitimos a Buenaventura Delgado Criado, «La educación institucional: la hermandad de San Casiano», en *Idem* (coord.), *La educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Morata, Fundación Santa María, 1993, vol. 2, 490-498 y a M^a Teresa Nava Rodríguez, «La escuela y su mundo: concepto y transmisión de los saberes elementales en los siglos modernos», en P. Burke *et alii* (dirs.), *Educación y transmisión de conocimientos en la Historia*, Ediciones Universidad, Salamanca 2002.

¹⁸ LORENZO LUZURIAGA, *Documentos para la historia escolar de España*, JAE, Centros de estudios históricos, Madrid 1916, tomo I, p. 57.

¹⁹ FRANCISCO AGUILAR PIÑAL, *La enseñanza primaria en Sevilla durante el siglo XVIII*, Academia de Buenas Letras, Sevilla 1974.

²⁰ *Tratado en el cual se da la razón del Instituto de la religión de la Compañía de Jesús*, Madrid, en el Colegio de la Compañía, 1605, cap. XXXIX.

²¹ «Educación y Humanidades clásicas en el Colegio Imperial de Madrid durante el siglo XVII», en *Bulletin Hispanique*, 1995, tomo 97-1, 114.

impugnar y lo científico en el defender». Y en verdad que el carmelita sevillano podía llamarlo así. Fue rector de dos colegios de antigua fundación, el de la Encarnación de Montilla (1558) y el de Santa Catalina de Córdoba (1553), beneficiándose con ello del próspero mecenazgo de los marqueses de Priego²². Los datos biográficos que ofrecen las historias de los colegios andaluces y las de la Compañía en la provincia bética indican que hacia 1687, año de elección de Tirso González como prepósito general, Juan de Gámiz ya era titular de la cátedra de prima de Teología en *San Hermenegildo* de Sevilla, puesto que compaginó, en sus últimos días, con el de secretario de su provincia bética. Paralelamente a la docencia y, sin descuidar otros aspectos de su ministerio pastoral, el jesuita granadino se consagró como un autor fecundo. Sus obras se conservan principalmente en los fondos antiguos de las diferentes bibliotecas universitarias andaluzas y en los archivos históricos de la provincia de Toledo (Alcalá de Henares). Se le atribuyen una docena de títulos impresos en el género de la oratoria sagrada y unas trece obras igualmente dadas a la estampa, que abordan un amplio surtido de temas. Entre ellas, destacan la traducción del francés de la relación de beatificación de Juan Francisco Regis, las apologías de la *Inocencia Vindicada* (1694)²³ y la carta pastoral de D. Jaime de Palafox, de 1687. Todo indica que se trata de un eminente hijo de la Compañía que muchos de sus contemporáneos calificaron como «el nuevo Quintiliano español», cuando el 20 de enero de 1706, pronunció el sermón de apertura de la XV congregación, en la que Tamburini fue elegido general de la orden²⁴. Tampoco encarecía Franco de Ulloa los talentos del predicador, cuando escribió que «en la cátedra relampaguea luces de ciencia; en el púlpito, fulmina rayos con los afectos». Y aún menos, Don Juan Antonio del Alcázar, canónigo de la catedral de Sevilla, cuando lo describió como «un orador superior a todos».

Con toda certeza, su labor como examinador sinodal del arzobispado de Sevilla, especialmente durante el escándalo que en la ciudad hispalense se levantó tras la edición por Lucas Martín en 1691, de la *Vida interior* de Don Juan de Palafox, propulsó su carrera eclesiástica en el seno del cabildo catedralicio²⁵. Su hermano de orden, el ante-

²² Sobre el mecenazgo nobiliario andaluz en la Compañía, véase el trabajo de BERNABÉ COPADO, *La Compañía de Jesús en Montilla*, Gráficas Alcalá, Málaga 1944, así como el de JULIÁN JOSÉ LOZANO NAVARRO, *La Compañía de Jesús en el estado de los Duques de Arcos: el Colegio de Marchena, (siglos XVI-XVIII)*, Col. Chronica nova, Universidad de Granada, Granada 2002.

²³ El jesuita participó en una encendida polémica sobre la figura del antiguo obispo de Osma, Don Juan de Palafox y Mendoza, tío del arzobispo de Sevilla. Entre sus escritos, destacamos los *Vuelos de las plumas sagradas* (1695), obra que se firmó probablemente bajo el seudónimo de Gregorio Ponce de León y que entró en el Index de 1707. Véase EUGENIO DE URIARTE, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas de la Compañía de Jesús*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1916, vol. 5, 576.

²⁴ «Abrióse la congregación XV el día 20 de enero de 1706. Los electores eran 83. Fue nombrado secretario de la elección el P. Miguel Letellier, rector del colegio de París y para hacer la exhortación que se acostumbra en la elección del general (Tamburini), fue designado el P. J. de Gámiz, de la provincia de Andalucía». Citado por ANTONIO ASTRAÍN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España, 1705-1758*, Razón y Fe, Madrid 1925, vol. 7, 3.

²⁵ Su defensa de los escritos espirituales de Palafox, publicados en Sevilla, confirman la voluntad del predicador por adherirse al grupo de acólitos del nuevo metropolitano. Atrás quedaba la polémica generada por la noticia de la beatificación del controvertido obispo de Puebla, que fue recibida por Tirso

quereño Pedro Zapata, que fue predicador del rey, prepósito de la provincia de Andalucía y rector del colegio de San Hermenegildo, fue su más ilustre predecesor. Este último participaba ya en la junta de examinadores sinodales desde los tiempos del arzobispo Ambrosio Ignacio Spínola, protector y benefactor de la Compañía. Sin embargo, su presencia y la de sus compañeros de hábito, en los círculos letrados de la ciudad, parece disiparse con la llegada de Don Jaime de Palafox a la sede mitrada, lo que vino a anunciar un receso de la actividad editorial de la orden durante las últimas dos décadas del siglo XVII, inclinándose abiertamente este nuevo prelado hacia el trabajo pastoral de las órdenes mendicantes y mostrando gran afición por un misticismo de marcada influencia molinosista²⁶. No resulta, pues, extraño, que sea D. Blas de Torrejón y Lasala, inquisidor ordinario del tribunal sevillano, el primero en acordar la licencia de impresión al padre Gámiz el 20 de septiembre de 1694. La obra fue enviada al carmelita Fray Gaspar Franco de Vlloa, que no dudó en dar su aprobación tan solo cuatro días antes. Lo mismo ocurrió con el padre Pedro Zapata. El rector de San Hermenegildo, a quien D. Antonio Fernando María de Milán, juez de impresores y libreros, encomendó la censura de la obra, expidió su aprobación el 12 de noviembre de 1694, dado que, como era habitual, antes de publicarse el sermón, el superior de la orden debía dar a conocer su juicio: «no hallar cosa que disuene de las reglas de nuestra santa fe y buenas costumbres, antes muchas y provechosas enseñanzas para la firmeza de la católica fe y gobierno de la educación cristiana»²⁷. La licencia del juez se despachó apenas una semana después pero el *imprimatur* del ordinario no parece llegar con la misma diligencia, ya que la obra no salió de las prensas hasta junio de 1695, por mediación del vasco D. Adrián de Elosu, maestro de ceremonias de la catedral de Sevilla, que la dedica a un compatriota vasco, el acaudalado caballero de la orden de Santiago, Don Ramón de Torrezar y Legorburu²⁸.

Con estos datos podemos concluir que este sermón es un documento de gran valor histórico en la medida en que se anuncian, si bien de forma tácita, los grandes problemas que afectaban a la Compañía de Jesús en el ocaso del siglo XVII: la carestía de iniciativas particulares para el patronazgo de actividades educativas gestionadas por el instituto, debido principalmente al declive de la fortuna sevillana; la distancia manteni-

González como una ominosa declaración de intenciones de la Iglesia romana. Esta fue la opinión que intentó difundir el general, recordando que Juan de Palafox había sido el autor de un libelo infamatorio contra la orden, conocido como *Inocenciana*. Véase ANTONIO ASTRAIN, *op. cit.*, tomo VI, 368 *et ss.*

²⁶ En 1685, el arzobispo dio su *placet* para que se publicara en Sevilla la *Guía* de Molinos, despertando entre los miembros del Santo Oficio las primeras muestras de animosidad ante lo que se declaró como una nueva herejía. Prueba de tal fue el auto de fe que se celebró en la Iglesia de Santa Ana de Triana, el 18 de mayo de 1692. Ignacio Tellechea Idígoras ha estudiado bien la recepción de la herejía en Sevilla, en *Molinosiana: investigaciones históricas sobre Miguel de Molinos*, FUE, Madrid 1987, 276.

²⁷ Legislación regida por el Concilio de Trento, Sesión V, cap. II: *De verbi Dei concionatoribus et Quaestoribus eleemosynariis*. Ver art. Censura, en CARLOS CORRAL SALVADOR (dir.), *Diccionario de derecho canónico*, Anaya, Madrid 2000, 106-107.

²⁸ Sobre el protagonismo del personaje en la vida capitular sevillana, véase J. Garmendia Arruebarrena, «La correspondencia epistolar a Adrián de Elosu», Donostia, *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 1986, XLII, n° 3-4, 553-576.

da entre los religiosos y el cabildo municipal en materia de asistencia pública; y las desavenencias surgidas con el arzobispo Palafox en lo referente al modo de concebir el ministerio pastoral²⁹.

3. Estructura y artificios del sermón

Como muchos de los sermones que se conservan en el fondo antiguo de la Biblioteca universitaria de Sevilla, el de Juan de Gámiz, impreso en 1695 por los herederos de Tomás López de Haro³⁰, nos ha llegado bajo forma de fascículo encuadernado³¹. Se trata de un documento similar a los de su género en lo que se refiere al formato de edición: 17 folios no paginados, es decir, 33 páginas, que tienen la particularidad de estar exentas de apostillas manuscritas o de *ex libris* que hagan referencia al lugar (normalmente, una biblioteca conventual) donde estuvo conservado hasta la desamortización de Mendizábal. Al igual que otros sermones, encontramos la misma estructura de edición en cuatro partes: la portada, los preliminares, el cuerpo del sermón y el colofón. Solo en la parte inferior de la portada figura un pequeño grabado ornamental que representa la cabeza alada de un querube y en el colofón, el conocido cesto de flores que servía para coronar los finales de capítulos.

La estructura del contenido que adopta el predicador en su sermón se ajusta a las consignas que prescribían los tratados o manuales de predicación más usados del siglo XVII: *El Perfecto Predicador*, de B. Jiménez Patón (Baeza, 1612); el Templo de la elocuencia castellana, de B. Carlos Quintero (Salamanca, 1629); la *Retórica cristiana*, de Juan Bautista Escardó (Mallorca, 1647); *Censura de la elocuencia*, de G. Pérez de Ledesma (Zaragoza, 1648); *Ideas varias de orar evangélicamente*, de Francisco Sobrecasas (Zaragoza, 1681); las *Súmulas de documentos de la predicación evangélica*, de Juan Rodríguez (Sevilla, 1684) y *El Operario instruido*, de Miguel Ángel Pascual (Madrid, 1698). También encontramos huellas del clásico manual de Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, que reducía a cuatro, las partes que debía tener un sermón: exordio, narración, confirmación y epílogo. En este caso, el jesuita ha sustituido el exor-

²⁹ El Arzobispo Palafox nunca escondió sus discrepancias con la Compañía. Así lo escribía el padre procurador al general Tirso González en una carta del 22 de noviembre de 1692: «ese enemigo nuestro jurado y que en todo este tiempo no ha echo mas que prevenir armas y coger cavos para enredarnos». ARSI [Archivum Romanum Societatis Jesu], Fondo Gesuitico, leg. 786, s.f. [sin foliar]. Es importante mencionar que durante los primeros meses de 1693, los jesuitas se esforzaron por defender su nombre y la transparencia en la gestión de sus colegios ante el papa Inocencio XII, tras ser acusados por tres estudiantes irlandeses que fueron expulsados un año antes del colegio irlandés.

³⁰ También saca con este impresor, otros dos de sus sermones, el primero de 1693, y el segundo, de 1694.

³¹ Sobre los aspectos formales del sermón (formato, estructura, tipología...), véase MIGUEL ÁNGEL NÚÑEZ BELTRÁN, *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud en los sermones sevillanos del siglo XVII*, Publicaciones de la Universidad, Sevilla 2000, 67-86.

dio por la salutación, que está fundada en un versículo del evangelio de Lucas 14:26³²: *Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem...non potest meus esse discipulus.*

La elección de este pasaje del evangelista no es para nada arbitraria. San Lucas es el biógrafo de la infancia de Jesús y quien mejor pintó el retrato del redentor, su carácter y su atención para con los niños (18:15-17), los pobres (6:20; 10:25-37; 16; 21:1-4), los marginados (4:25-30; 6:24-38 y 7:21) y los pecadores (5:32; 7:37; 15). Su evangelio es el único que narra la dolorosa agonía de sudor de sangre que sufrió Jesús en el huerto (22:44) y su lectura estaba incluida en el común de los mártires del breviario romano tridentino. La Iglesia celebra su fiesta el 13 de septiembre, justo un mes después de la de san Casiano. El versículo elegido para la salutación del sermón de Juan de Gámiz incita a los hombres a renunciar a todas las vanidades del mundo, tema recurrente del barroco español, para consagrarse al negocio de la salvación. El ejemplo emblemático de la entrega sincera es el del sacrificio por toda la humanidad que hizo Cristo en la cruz, equiparable al de los maestros que se entregan a la «labor más primorosa de aquellas piedras toscas que han de servir después a componer el hermoso edificio de la República y de la Iglesia»³³. Y por si la comparación no fuera suficiente, el predicador identifica la misión redentora de los maestros con la de Cristo, el *doctor parvulorum*, el divino maestro que anunció: «mi escuela (que es mi reino) es para los niños» (*Lc* 18:16 / *Mt* 19:14). Así, el jesuita explica a su auditorio que la capacidad de entrega a la «enseñanza de la edad más ruda, en la instrucción de la pequeñez más indócil» es camino seguro hacia su redención y la de sus prójimos. Este es el gran mérito de san Casiano «soberano patrón, tutelar tan ilustre».

Cierra esta primera parte la salutación angélica a María «Santísima llena de gracia» (*Ave gratia plena*), expresión del arcángel Gabriel en la escena bíblica de la Anunciación de la Virgen que relata san Lucas 1:28 y que se incluye en el rezo del rosario que dispone el breviario tridentino del Papa Pío V (1566-1572)³⁴. Todos los predicadores, salvo los dominicos, introducen en sus sermones la *angelica salutatio*, desde que la última embajada de Felipe IV consiguiera que el Papa Alejandro VI publicara el 8 de diciembre de 1661 la bula *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* por la que se permitía el culto público y fiesta del misterio marial de la inmaculada concepción³⁵. Con estas palabras, el predicador conduce a los fieles a pedir la bendición a la madre de Dios para proseguir su sermón.

³² Consideramos como error de impresión la referencia a *Lc* 14, 16 que indica el sermón. La versión en castellano dice así: «Si alguno viene a mí, y no aborrece a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y sus hermanas, y aun también su propia vida, no puede ser mi discípulo».

³³ *Sermón*, 1.

³⁴ Se reza en el oficio a maitines desde el jueves santo hasta el martes siguiente, todos los domingos de Adviento, el 17 de septiembre, celebrando la fiesta de la Virgen, en el oficio del propio de los santos y en las lecciones a maitines del oficio parvo de Nuestra Señora.

³⁵ En los sermones de padres dominicos, la salutación concluye con un breve *Ave Maria*, ya que los dominicos solo aceptaron a María como la intercesora de gracia y se negaban a asumir que hubiera sido concebida sin pecado. La controversia doctrinal inmaculista llegó a ser un rasgo distintivo de la teología española postridentina y uno de los temas más tratados en los púlpitos. Véase Isaac Vázquez Janeiro, «Las controversias postridentinas hasta finales del siglo XVII», en R. GARCÍA VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid 1979, tomo IV, 419-477.

La obediencia que debe el discípulo al maestro y el fiel al Señor es el evangelio de la Iglesia. Juan de Gámiz propone en la introducción a la narración, las cualidades que debe reunir el buen discípulo: aborrecer el afecto de los suyos, seguir los pasos de la pasión de Cristo y desapegarse del mundo para llevar una vida evangélica. San Casiano es, en este sentido, el modelo del buen discípulo, con la particularidad añadida de que no solo cargó una cruz, a imitación de Jesucristo, sino dos: «Casiano tuvo dos cruces, vna en la vida, otra en la muerte»³⁶. Con este argumento, el predicador entra «en gallardo tropel», parafraseando aquí a Pérez de Ledesma, en la confirmación del sermón, la cual se divide en 3 partes bien diferenciadas.

En la primera, el predicador expone las razones que prueban el sacrificio de Casiano en vida. Los escasos datos hagiográficos que aporta el jesuita indican que se alejó joven del hogar familiar y de su patria, para dedicarse a la enseñanza de la fe y de los misterios de la religión cristiana a los niños paganos, es decir, que se adentró en «vn campo de paciencia sufridora de mil ignorancias, rudezas, proligidades, molestias, atrevimientos...»³⁷. Tal esfuerzo, según nos cuenta, no le permitió adquirir el insigne título de *magister* que concede el don a una segunda paternidad por el magisterio del respeto, el cariño y la autoridad.

En la segunda parte de la confirmación, Juan de Gámiz explica la singularidad del martirio. El tránsito redentor de Casiano por el que su propio cuerpo se convierte en soporte de los preceptos enseñados, se enaltece en lo dilatado del suplicio. Este último es mayor cuanto supone el repudio de una enseñanza que importa más que la vida: «el beneficio de la enseñanza y educación es más noble y más heroyco que el de la vida y el ser»³⁸. Así, el predicador demuestra, con ayuda de ejemplos de historias extraídas de las Escrituras, que el mayor dolor para el mártir fue ser víctima de niños que habían sido sus discípulos y conocer el sentido de la traición que llevó a Jesús al calvario a manos de Judas, su discípulo más amado.

En la tercera y última parte, se narra los padecimientos del mártir causados por la rabia pueril de sus discípulos y describe la fiera obcecación de los verdugos como la vana intención de erradicar la doctrina de Cristo. Una voluntad similar a la que impulsó a los judíos a matar al Mesías: «borrar su memoria, ahogar a la Iglesia en su nacimiento»³⁹.

En los párrafos 22 al 23 nos encontramos con el argumento sobre el que se ha construido la noción de santidad heroica que se impone a lo largo del siglo XVII en toda la catolicidad. Aquí es donde se representa al mártir como cálamo divino, instrumento necesario para transmitir por escrito la ley de Dios y complementar así la enseñanza de la doctrina por la palabra; una doble función equiparable a las dos naturalezas de Cristo: «Llámase Christo pluma del padre, *calamos*, porque vnió en sí mismo las dos naturalezas, divina y humana, haziendo pazes entre Dios y los hombres». Es este argu-

³⁶ Sermón, 4.

³⁷ Sermón, 7.

³⁸ Sermón, 11.

³⁹ Sermón, 16.

mento el más sólido de todos, por lo que aparece siempre al final, siguiendo las instrucciones de Terrones del Caño: «Primero jarabes, y a la postre purga; el más bravo toro a la postre; que el postrer surco endereza la tierra, y en la postrera mano del juego ha de ir todo el resto»⁴⁰.

En el epílogo (p. 17), se señalan los puntos que, en principio, deben persuadir más al auditorio: «buen exemplo que deben dar a sus discípulos»; «la unión y caridad de vnos maestros con otros»... Llegado casi a su fin, el sermón adquiere una tonalidad claramente diferente y el discurso se impone con mayor conato y afecto, usando algunas interrogaciones (¿Sabén por qué?) y exclamaciones (¡O qué mala es la división!/¡qué vnidos, qué ermanados!/¡O unión, o ermandad, o caridad!). Todo ello, servía para remachar los principales temas anunciados anteriormente en el sermón y desembocar en una breve invocación al patrocinio del santo que, de alguna manera, anticipaba el tan esperado aplauso.

Atento a avivar la piedad del auditorio, a promover el espíritu de unidad y a despertar el celo de las virtudes teologales (fe, esperanza y caridad)⁴¹, el predicador recurría a numerosos medios entre los que apenas puede distinguirse aquello que deleita, de lo que mueve y enseña. Pero, ¿acaso podemos apreciar en Juan de Gámiz la callada elocuencia persuasiva de los púlpitos que denunciaban muchos de los preceptistas de su época? Para responder a esta pregunta, veamos primero cuáles son los recursos que utiliza el jesuita para domeñar su discurso y exponer con acertada matrería las nociones fundamentales de la doctrina cristiana que deben estar al servicio de los maestros de primeras letras. En este sentido, su objetivo se centra en presentar la idea misma de magisterio cristiano como instrumento prioritario en la construcción y preservación de la Monarquía católica; una idea que está estrechamente ligada con los principios del magisterio que proclama la Iglesia hispánica desde el concilio de Trento. Así lo indican las constituciones sinodales de Sevilla de 1609:

Porque el fundamento para salvar nuestras almas es nuestra sancta fe cathólica que, (como dicho es), se contiene en la doctrina christiana que está referida, en la qual conviene que los católicos i fieles cristianos, sean instruidos i doctrinados, para que sepan lo que firmemente deven creer i temer, según lo manda Dios i lo tiene nuestra sancta madre Iglesia⁴².

Si entonces, los jesuitas asumieron una función insoslayable en el seno del arzobispado, al aceptar el cabildo que su capacidad para la pedagogía era la más acorde con los

⁴⁰ *Arte o instrucción ... que ha de tener el predicador evangélico*. Edición digital a partir de la de FÉLIX GARCÍA OLMEDO, Espasa-Calpe, Madrid 1960. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999.

⁴¹ Quizás, el primer objetivo del predicador, como lo indica J. de Barcia Zambrana: «Dé el relox cathólico estas tres. Dé fe, dé esperanza y caridad, y verá luego que desaparecen las tinieblas de la ignorancia, de la flaqueza, de la malicia, que son las tres horas del desconcierto del relox que viene a remediar Jesu Christo con las tres horas de su cruz en que muestra su sabiduría, su poder y su excesivo amor, para que merezca el relox del hombre ser colocado en el palacio de la gloria eterna», en *Quaresma de sermones doctrinales*, Barcelona, Gerónimo de la Cavallería, 1688, vol. 3, 379.

⁴² *Constituciones del arzobispado*, dadas por el arzobispo Niño de Guevara tras el sínodo celebrado en 1604, Alonso Rodríguez Gamarra, Sevilla 1609, cap. III, fol. 17r°. Ejemplar del Archivo de la Catedral de Sevilla, Sección VIII, Libro 122 (18).

decretos tridentinos y los mandamientos de la Iglesia romana, su trabajo pastoral no estuvo libre de tropiezos a lo largo de su historia en la diócesis hispalense⁴³. Para la Compañía, la preocupación por la educación cristiana no solo se limitaba al púlpito, algo que ya afirmaban todos los preceptistas («no es la corrección de los particulares, sino la instrucción de todo el pueblo»)⁴⁴, sino que estaban convencidos de que las mayores lagunas en el conocimiento de la doctrina podían colmarse desde la infancia. Era necesario, pues, tomar las riendas de la instrucción de los más pequeños como medio para preservar la religión: «la enseñanza y magisterio de los niños consiste en dar noticia de la fe con las primeras letras, de la religión en los primeros años, de las buenas costumbres entre la noticia de leer y firmeza de escribir»⁴⁵. No todo el mundo podía ocuparse de un trabajo que el predicador describe como «pesado a las fuerzas [...] molesto al ánimo, prolixo, lleno de espinas y sin sabores a la razón, que pelea continuamente con la ignorancia y la inconsideración de la edad»⁴⁶.

Debía ser el maestro un hombre industrioso, armado de paciencia, al que el discípulo debía respeto y cariño: «El nombre de maestro solo se debe dar a vn dueño y padre muy amado: *Magister*»⁴⁷; término que aparece en los evangelios para designar al Mesías. Enseñar es, según el padre Gámiz, un empeño ingrato, una pesada cruz que hace de los maestros verdaderos penitentes, individuos capaces de maznar los corazones y de transformar «el bruto en vn racional». Existía, por lo tanto, una firme voluntad por adueñarse del monopolio del mundo académico, pero la dificultad que tuvieron los jesuitas para controlar la red de escuelas-parroquias explica, en parte, la preocupación creciente del arzobispo Palafox por la educación dentro de su jurisdicción, en particular, en las parroquias más alejadas y menos pobladas. Los apuntamientos que dictó para mejorar la

⁴³ Sus combates por liderar la milicia de la educación cristiana son numerosos. En 1627, por ejemplo, el jesuita Francisco de Soto predicó un sermón para denunciar la falta de asistencia del cabildo municipal para los niños expósitos, al mismo tiempo que reclamaba la educación de aquellos infelices, justificando el bien que podían representar para el futuro de la República. Véase nuestro artículo «Cuando los jesuitas toman la palabra: poder y predicación en la Sevilla del siglo XVII», en ANNIE MOLINIÉ *et alii*, (coord.) *Les Jésuites en Espagne et en Amérique*, PUPS, coll. Iberica, Paris 2007, 265-283.

⁴⁴ Sentencia incluida en un manuscrito inédito del Padre Márquez, citado por HILARY D. SMITH, *Preaching in the Spanish Golden Age. A study of some preachers of the Reign of Philip III*, Oxford University Press, London 1978, 259.

⁴⁵ *Sermón*, 3. Hay que matizar aquí, que los jesuitas no destacaron por dedicarse a la enseñanza de las primeras letras, como lo indica un documento expedido por el Ayuntamiento de 1765: «en esta ciudad nunca estilaron los regulares de la Compañía la enseñanza de las primeras letras, hasta que ahora muy modernamente D. Nicolás de Robles fundó y dotó las Escuelas que se llaman Pías [...] poniéndolas al cargo de sus religiosos». AHN, Consejos, leg. 621, exp. 9.

⁴⁶ *Sermón*, 7. Sobre los maestros que se han de elegir para la buena educación, debemos referirnos a la obra de Blas Antonio de Ceballos, *Libro histórico y moral sobre el origen y excelencias del nobilísimo arte de leer, escribir y contar, y su enseñanza. Perfecta instrucción para educar a la juventud en virtud y letras*, Antonio González de Reyes, Madrid 1692, cap. X, 182-195.

⁴⁷ *Ibidem*. Juan Rodríguez de León dicta que el predicador debe ser santo y mover no solo con las palabras, sino también con las obras. Véase *El predicador de las gentes: San Pablo*, María de Quiñones, Madrid 1638, libro IV, cap. I, fols. 231r^o-239v^o.

eficacia de las visitas pastorales son una clara prueba de esta preocupación. En ellas, ordenaba a los visitadores que anotaran: «qué maestros de escuela ay: si enseñan buenas costumbres y si permiten se lean en ellas libros prohibidos; si son de buena opinión, como también las mujeres que enseñan a coser niñas; si enseñan justamente a muchachos y muchachas»⁴⁸. Esta incertidumbre que abrumaba al prelado sevillano así como a las diferentes casas religiosas, estaba sólidamente fundada. Se avecinaban tiempos reacios para la educación regida por instituciones religiosas en la medida en que quedarían empantanadas las esperanzas de muchos padres, incapaces de asegurarles a sus hijos una instrucción laica decente. Prueba de ello es que las sucesivas reformas que se llevaron a cabo a lo largo de la centuria ilustrada ralentizaron la ordenación civil de la formación primaria hasta fecha bastante tardía: el 28 de junio de 1821 se aprueba el *Reglamento general de instrucción pública*⁴⁹. Hasta entonces, en Sevilla, la educación ya había superado varias etapas, todas ellas tendentes a un mantenimiento del sistema gremial del oficio gracias al control que ejercía la hermandad de san Casiano examinando a los pocos candidatos que se dedicarían más tarde a la profesión, una vez presentada la exigida certificación de limpieza de sangre y buenas costumbres. Si a mediados del siglo XVIII eran solo 31 para toda la diócesis sevillana, debemos presuponer que en la fecha en la que Gámiz pronuncia su sermón, el número no debió de ser superior, lo que justificaba los sinsabores de la profesión que tanto evocaba el religioso desde el púlpito.

Había que recordarle al auditorio que, después de todo, el ejercicio que tanto desaliento avivaba entre aquellos hombres consagrados a enseñar a leer, escribir y contar, no dejaba de ser un auténtico privilegio. El sermón tenía que demostrar que la Historia lo testimonia con importantes y emblemáticas figuras de la pedagogía (Orfeo, Moisés, José, san Pedro y el mismo Cristo), de las que el panegirista sabe sacar máximo partido para deleitar a los oyentes, sin caer en desatinados trampantojos. ¿Quién, escuchando al maestro Gámiz, cuestionaría que el celebrado músico de Tebas⁵⁰, el legislador insigne del pueblo de Israel, el oráculo de faraón y el hijo humanado del Creador, podían transmitir a sus discípulos las claves del universal conocimiento? Este argumento justifica que el beneficio de la educación sea más noble y heroico que el de dar la vida y el ser⁵¹. Teniendo en cuenta al grado de dificultad que esto entrañaba, se trataba de una actividad tan digna como la del púlpito, capaz, a su vez, de enaltecer los beneficios de la caridad como vía hacia la abnegación y la fraternidad cristiana. Enseñar era ganar almas para Dios, aunque para ello hubiera de recurrir el maestro a los golpes y azotes: práctica que debió de ser bastante corriente cuanto que el martirio de Casiano es descrito como

⁴⁸ AGAS, Sección Gobierno: visitas pastorales. *Libro de los mandatos y registro de licencias para celebrar*. Libro 1342. Documento manuscrito firmado el 28 de junio de 1692.

⁴⁹ F. AGUILAR PIÑAL, *op.cit.* 40.

⁵⁰ De aquella habilidad de Orfeo de racionalizar a los hombres salvajes, hace referencia el jerónimo Martín de la Vera en su *Instrucción de eclesiásticos*, Imprenta Real, Madrid 1630, 240.

⁵¹ El predicador insiste en varios lugares sobre este punto y para ello, recupera la voz soberana de Dios cuando, al igual que un maestro defraudado por sus discípulos, exclama que «los ensalcé (a los hombres), los ennoblecí con la educación y enseñanza digna de hijos míos: *et exaltaui*», *Sermón*, 11.

una venganza de los pupilos a los castigos que el santo les habría infligido: «acordávanles, para encender sus pueriles sentimientos, las veces que Casiano les avía castigado y les dezían que esta era la ocasión de vengarse de su injusto rigor»⁵². El realismo con el que describe la crudeza del martirio, se convierte *ipso facto* en la estrategia idónea para mover al auditorio, método destinado a impresionar las conciencias, que ya se utilizaba en las campañas misioneras. En estas últimas, los jesuitas asociaban la culpabilidad y las amenazas con los consuelos, siguiendo una doble estrategia: difundir una pastoral de terror y, al mismo tiempo, un mensaje de salvación para los buenos cristianos⁵³.

Entre los detalles del realismo, destacamos los objetos del tormento (*plumas y punteros de azero; flechas de caña*), el brío de los verdugos (*vehemente furor; astuta y venenosa malicia; rabiosa cólera; pueril vengança*) y los efectos del arrebato criminal (*escribir con su propia sangre las letras de su fe viva; aviase menester multiplicar golpes, repetir heridas; lastiman, despedazan, hazen innumerables llagas vnas sobre otras*). Todos ellos jalonaban la Historia relatada de una cruenta veracidad. Porque era el fin principal de una práctica devota que los asistentes salieran compungidos y llorosos⁵⁴. Lo importante era declarar que el dolor martirial de san Casiano no fue comparable al de tantos otros primeros cristianos que murieron por defender su fe. El santo de Imola perdió su vida enseñando a los más pequeños, sublime lección de vida con la que se ajusta el predicador a cumplir las instrucciones más recientes de las *artes prædicandi*: «no es cañón del tiro el que impele la vala, sino el fuego; con todo, si este fuere largo y proporcionado, la arroja con más fuerça»⁵⁵.

Las lecturas y obras consultadas por el jesuita, así como las cien veces que aparece en el texto la palabra *maestro*, apuntan a reforzar con lapidaria potestad las particularidades del sacrificio de san Casiano, materia del sermón que se prestaba a cierta maleabilidad a la hora de demostrar sus conocimientos en Teología «enseñanza en fin de la juventud», como aduce Fray Gaspar Franco de Ulloa en su ditirámica aprobación. Sobre la vida del mártir, el predicador no ignoraba los datos biográficos que Beda el Venerable recupera en su *Martirologio* tanto de la primera historia escrita por Bartolomé de Trento a mediados del siglo XIII, como del poema IX del *Peristephanon* de

⁵² *Sermón*, 10. Sobre la práctica general de los castigos corporales, tenemos referencias explícitas en denuncias interpuestas en numerosas ciudades castellanas durante los siglos XVI y XVII. Véase CLOTILDE GUTIÉRREZ GUTIÉRREZ en *La Enseñanza de las primeras letras y latinidad en Cantabria 1700-1860*, Publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander 2001, 99-107.

⁵³ MARTÍ GELABERTO VILAGRÁN, *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*, Tesis Doctoral en línea, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona 2003, 66.

⁵⁴ Esta es la advertencia que da san Jerónimo en *ad Nepotianum*, epístola 2 (*Lacrymæ auditorum laudes tuæ sint*). Gabriel de Santa María aconseja tanto de lo mismo cuando exclama: «que salgan los oyentes movidos a penitencia, que abran los ojos los ciegos, despierten los dormidos, enmienden las vidas y, de veras, se conviertan a Dios», en *El Predicador apostólico y obligaciones de su sagrado ministerio*, López de Haro, Sevilla 1683, parte I, cap. IV, 37.

⁵⁵ Sentencia del jesuita Miguel Ángel Pascual incluida en *El operario instruido y oyente aprovechado*, Diego Martínez Abad, Madrid 1698, 135.

Prudencio⁵⁶. Tampoco desconoce la narración de la vida del santo que compuso Jacobo de la Vorágine en su *Leyenda Dorada* y aun menos lo que escribe el padre Ribadeneira, en su *Flos sanctorum*⁵⁷. Aunque no lo menciona de manera explícita, es muy probable que conociera el trabajo de Blas Antonio de Ceballos, religioso de la tercera orden de San Francisco, apologeta de la hermandad de san Casiano⁵⁸. Salta así a la vista que nuestro orador solo se centra en los aspectos martiriales ya que, como lo dijo José de Casanova: «de la niñez, linaje y padres deste santísimo prelado, no se halla noticia en los escritores eclesiásticos, los cuales solo nos la dexaron de su dignidad, del zelo de las almas y de su raro valor y sufrimiento en el martirio»⁵⁹.

Observando atentamente los cuadros que presentamos más abajo, podremos constatar que nuestro religioso ha cotejado las exégesis bíblicas de al menos ocho Padres y Doctores de la Iglesia, mostrando una natural predilección por *El Pedagogo* de Clemente de Alejandría y los sermones del benedictino Pedro Damián. Entre los autores modernos, el docto jesuita flamenco Cornelio a Lapide es el que más ha retenido su atención, lo que no es de extrañar, ya que las obras de este autor eran referencia obligada para los maestros de Sagradas Escrituras de la Compañía, formando parte de los 10.713 títulos que custodiaban las numerosas bibliotecas que poseía la congregación antes de su expulsión⁶⁰. En ninguna ocasión, cita a uno solo de sus correligionarios contemporáneos, una práctica frecuente en los sermones de jesuitas del primer tercio del siglo XVII. En lo referente al número de autoridades de la Antigüedad clásica que desfilan en el sermón, debemos advertir que no es nada desdeñable. Siete autores frecuentemente citados en el púlpito permiten al predicador engolosinar y aficionar al público. Resulta, ante todo, bastante sorprendente, el modo en que inserta las casi sesenta citas en latín, la mayoría extraídas del Antiguo Testamento, que no aportan ninguna viveza a lo que narra en lengua romance. Varias razones pueden explicar esta profusión de sentencias latinas a lo largo del sermón, elemento que consideramos bastante revelador tanto de la intención del autor como de la composición del auditorio. Comparándolo con otros

⁵⁶ Estos primeros datos sirven de antecedente para que en el *Martyrologium Hieronymianum*, a mediados del siglo VI, se fije en el 13 de agosto la fiesta a san Casiano.

⁵⁷ *Primera parte del Flos sanctorum o Libro de las vidas de los santos*, Luis Sánchez, Madrid 1624, 536-537.

⁵⁸ *Op. cit.*, cap. VI, 116-133.

⁵⁹ *Primera parte del Arte de escribir todas formas de letras*, Diego Díaz de la Carrera, Madrid 1650, fol. 56r^o.

⁶⁰ Sobre este tema, debemos remitir a M^a DOLORES GARCÍA GÓMEZ, *Testigos de la memoria: los inventarios de las bibliotecas de la Compañía de Jesús en la expulsión de 1767*, Publicaciones de la Universidad, Alicante 2011. Para tener una visión global de los bienes intelectuales de los jesuitas en la víspera de su destierro, véase CARLOS ALBERTO MARTÍNEZ TORNERO, *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las temporalidades por la Monarquía borbónica (1767-1815)*, Publicaciones de la Universidad, Alicante 2010, 110-117. Para el caso andaluz, hay que señalar el trabajo de Inmaculada Arias de Saavedra, «La biblioteca de los jesuitas de Granada en el siglo XVIII», en ANTONIO MESTRE SANCHÍS, PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO Y ENRIQUE GIMÉNEZ LÓPEZ (coord.), *Disidencias y exilios en la España moderna. Actas de la IV reunión científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante 1997, vol. 2, 609-639.

sermone de Juan de Gámiz, podemos constatar que, en efecto, el de san Casiano contiene un mayor número de citas en latín, lo que responde a diversos motivos⁶¹. Puede que el predicador enriqueciera su manuscrito antes de darlo a la imprenta, práctica, por otra parte, muy extendida en la época. Como solía ocurrir, es probable que el sermón careciera de aquellos adornos de la retórica que concedían al discurso religioso un carácter eminentemente erudito, aunque también cabría pensar que Juan de Gámiz quería impresionar a sus oyentes, demostrándoles, ante todo, su incuestionable dominio de la exégesis de las Sagradas Escrituras⁶². Con esta ufana ostentación de admirable erudición, nuestro orador se alejaba de una de las advertencias más graves para la «buena elección de predicar»⁶³. Su intención no era otra, por tanto, que la de demostrar que el conocimiento de los textos fundamentales sobre los que se asentaba la teología cristiana moderna estaba perfectamente al alcance de la Compañía; un conocimiento que convertiría a los hijos de San Ignacio en una inexcusable referencia en el terreno de la pedagogía, así como en auténticos profesionales de la palabra, pues concebían esta última en su sentido más amplio, es decir, como poderosa herramienta de la enseñanza de la doctrina cristiana⁶⁴. El uso de las Sagradas Escrituras que se refleja a través del sermón viene a reforzar tal idea. En este sentido, si atendemos a las lecturas escriturarias que se dan cita en él, podemos inferir que hay una mayor presencia de textos y pasajes del Antiguo Testamento, lo que contradice por completo la aserción de O'Malley sobre las preferencias por los cuatro evangelios en las conferencias y prédicas de la Compañía⁶⁵. Todas estas lecturas, junto con las licencias de estilo vienen a subrayar el énfasis que los jesuitas

⁶¹ No es el caso de la *Oración panegírica en la solemne fiesta que celebró la muy ilustre Hermandad de N. Sra. del Rosario ... en ocasión de venerarse una Imagen de María Santísima del Rosario, que se halló manchada y afeada el día 7 de noviembre...*, Juan Francisco de Blas, Sevilla 1692. Y aun menos de la *Aclamación panegírica en la solemne celebración, que consagró a la Santísima Trinidad, y a Christo sacramentado, su tutelar, la venerable, ilustre y piadosa cofradía del SS, sita en el sagrario de la santa Iglesia Metropolitana de Sevilla...*, Francisco de Blas, Sevilla 1684.

⁶² Al igual que los mejores predicadores de su época, lo que realmente execraba Gámiz era la ignorancia y la mediocridad retóricas. En este sentido, se equivocaba Mayans y Siscar cuando culpaba a los conceptistas de degenerar la ciencia del púlpito. Sobre este asunto, véase MERCEDES BLANCO, «Ambigüités d'une réforme: la critique de la prédication conceptiste au XVIII^e siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, vol. 24, Madrid 1988, 161.

⁶³ «Verdad es que el vulgo, quando oye que el predicador trae muchas autoridades de la Escritura para cada paso, dicen con admiración que sabe mucha Escritura (y es de memoria); pero los doctos bien echan de ver que no es aquella ciencia de Escritura sino ostentación de poca substancia. San Agustín, *De Doctrina Christiana*, cap. 5, reprehende a estos que traen mucha Escritura de memoria, enseñando que en el trabajo que en aquello se pone se debe ponderar mucho los sentidos de pocos lugares. Ir hablando en romance por la misma Escritura, eso sí lo hacen predicadores muy graves y muy cursados en ella, y el oyente que lo sabe, lo echa de ver», en FRANCISCO TERRONES DEL CAÑO, *op. cit.*, tratado II, cap. II.

⁶⁴ Véase JOHN O'MALLEY, «Ministerios de la palabra de Dios», en *Los primeros jesuitas*, ed. Mensajero, Bilbao, ed. en castellano de 1995, cap. III, 119-171.

⁶⁵ Es esta una aseveración que merecería mayor precisión a través del estudio sistemático de las obras citadas en los sermones jesuitas: «Probablemente por el hecho de que predicaban con más frecuencia sobre pasajes de los cuatro evangelios, según los textos litúrgicos de la misa, tendían a escoger otros libros del Nuevo Testamento para sus lecciones y, de manera especial, las Epístolas de San Pablo», *op. cit.*, 139.

ponían en un modelo de comunicación directa y en explorar de forma ingeniosa y cabal un lenguaje conativo, de fuerte contenido kerigmático. Así es como lo expresa el padre Gámiz en su sermón: *¿Dos cruces? Sí; Que a vn ortelano toda aquella cortesanía y al redemptor solo el nombre de maestro?; ¿Pero qué cruz fue la de Moysés?; ¿Veis si llevó buena crue Moysés en la vida?; ¿Y qué les enseñó Christo?; ¿Cómo lees estas cláusulas de la ley? Notad; Mira cómo lees...*

Con todos los elementos en perspectiva, podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que estamos ante un sermón paradigmático de la Compañía de Jesús, a finales del siglo XVII. Cuesta reconocer en las palabras de Pérez de Ledesma, que la oratoria sagrada española se encontraba en manos de cualquier aficionado al púlpito, desde que redactó su *Censura de la elocuencia* en 1648⁶⁶. Si bien esta se encontraba cada vez más expuesta a la tiranía del aplauso y a las veleidades de los mecenas particulares, hay que resaltar que la profesionalidad del púlpito sigue estando en manos de unos pocos privilegiados que, como el Padre Gámiz, escapan a las obligaciones de otros trabajos pastorales que entrañan mayores quebrantos y se escudan tras los muros de los Colegios y Universidades, alegando su perentoria necesidad en la formación de la elite religiosa, por muy apremiante que fuera su participación en una misión interior para paliar la inexorable crisis moral en la que se hallaba sumida la España del último Austria.

⁶⁶ «Se sale con hazer un sermón decente cualquiera sacristán; ai muchas medianías, pero está casi impossibilitada la eminencia», *op. cit.* 20.

Cuadro I/a: Autoridades no escriturarias del sermón

Autoridades	Cita: <u>Libro</u> , capítulo, párrafo...	Lugar en el sermón
Agustín, san	Sin referencia explícita. En adelante [s.r.e.]	p. 7
Álvarez de Toledo, Gabriel	<i>Cum alia nomina, videlicet, litteratus, legis, verba ponderans, specciosa sint et gloriosa, cur post ea subjicitur:</i> [s.r.e.]	B.1-B.2
Atanasio, san	[s.r.f.]	p. 18
Bernardo de Claraval, san	<i>fideliter loquor, sed ex iudicio amor:</i> [s.r.e.]	A.3
Brisson, Barnabé (Brisonio, en el sermón)	<i>encaustum ex murice, seu conchilii cruore compositum pretiosissimum fuit et solis imperatoribus ad scriptiones usitatum: De Verborum quae ad Jus Civile Pertinent Significatione</i> (1ª ed. 1559)	p. 10
Carducho, Salvador	<i>Clarius ut fiat pulcherrima gemma politur Nobilior studio sit quoque nobilitas:</i> [s.r.e.]	A.3
Casiodoro	a) <i>Inconveniens res est disceptationi subdere, quem vix possumus sub admiratione predicare:</i> Libro 9 de <u>Variae</u> ⁶⁷ , capítulo XXIV : SENATORI PRÆFECTO PRÆTORIO ATHALARICUS REX b) <i>O res amara et omni felle deterior, convivam ad proditionem, discipulum ad necem, conservatorem pecuniae præmio subito fuiste corruptum!:</i> <u>Expositio in psalmum LXIII</u> c) <i>Parvulorum siquidem sagittæ inania tela sunt, qui ludendi studio fragiles cannas in sagittarum consuetudinem jacere con[sue]verunt. Sic Judæorum vota inefficaci malignitate sævissima, non intulerunt flendam mortem, sed potius gloriosissimam passionem:</i> <u>Expositio in psalmum LXIII</u>	a) A.3 b) p. 14 c) p. 16
Cesarea, Eusebio de	[s.r.e.]: <u>De præparatione evangelica</u> , libro 9.	p. 1
Clemente de Alejandría	a) <i>Noster pedagogus vocatur Iesus: El Pedagogo</i> , libro I, cap. 7. b) <i>Pedagogus ergo iure verbum dicitur qui pueros nos ducit ad salutem. Evidentissime ergo verbum dicit de se ipso per Oseam. Ego autem sum præceptor vester: Idem</i> c) <i>pædagogia est diuina religio, quæ est doctrina divini cultus, etc eruditio ad assequendum veritatis agnitionem, etc recta institutio: Idem</i>	a) p. 2 b) p. 2 c) p. 3
Contzen, Adam	<i>Multorum asperitas, ferocia, superbia, ingratitude toleranda sunt; ut quemadmodum medicorum cura phreneticos conviciantes, mortemque minantes non deserit; ita charitas quoque magistri injuriis non minuatur: Politicorum Libri Decem</i> , libro 4.	p. 9
Cornelio a Lapide S.J.	a) <i>disciplina et castigatio puerorum vocatur Musar: Commentaria in Proverbia Salomonis</i> , cap. XXIX b) <i>dux et doctor populi: Commentaria in Epistolam ad Hebreos</i> , cap. III d) <i>gulones, præsertim pueri, saepe non tam os, et ventrem, quam oculos phantasiâ et manus cibo saturare et implere cupiunt: Commentaria in numeros</i> , cap. 11, 6. c) <i>ut non possent intendere Filii Israel in faciem Moysi propter gloriam vultus eius: Commentarius in II Epistolam ad Corinthios</i> , cap. 2.	a) p. 2 b) p. 8 c) p. 8 d) p. 9
Crisologo, Pedro	<i>Inclinatur pietas desudat industria, ars laborat, et ut plenius dicam, quod membra hominis, tot magisteria ut hominem perficiat, elaborant: Sermo CXXXII: De unitate fidelium</i>	p. 9

⁶⁷ Se trata de una recopilación de 468 cartas y otros documentos oficiales.



Cuadro I/b: Autoridades no escriturarias del sermón

Autoridades	Cita: <u>Libro</u> , capítulo, párrafo...	Lugar en el sermón
Crisóstomo, Juan	<i>sermon quidem litterarum beneficio, quasi corporeus evadit; non autem litteris includitur, sed cum legente, et cum dicente coniunctus est:</i> <u>Sermo de sigillis</u> ; tomo 6, original en griego	p. 7
Damián, Pedro	a) <i>Cassia siquidem species est aromatica quæ integra quidem nullius esse videtur odoris, trita autem naturalis vim suavitatis emittit [...]:</i> <u>Sermón XXXIX</u> b) <i>Novum et inusitatum martyrii genus insignem Deo martyrem consecravit:</i> <u>Sermón XXXIX</u> c) <i>cum scholarum doctor existeret, breuibusque notis verba comprehendere pueros erudiret, pro fide Christi ad quæstionem deductus est:</i> d) <i>Armato stylis et tabulis puerorum furentium agmine circumfunditur; qui undique compunctus atque discerptus, toto corpore laceratur:</i> <u>Sermón XXXIX</u> e) <i>ille a suis discipulis occisus est [...]:</i> <u>Idem</u> f) <i>Discipulorum manibus ad cruciandum traditus est, ut illis versa vice pœnas exolveret, quos ipse dudum sub disciplinæ ferula terruisset:</i> <u>Idem</u>	a) p. 3 b) p. 4 c) p. 5 d) p. 10 e) p. 12 f) p. 14
Fernández de Madrigal, Alonso (el Abulense)	<i>iuxta ætatem robur est hominis:</i> <u>Commentaria in librum Iudicum</u> , cap. VIII, quæstio XXVII.	p. 15
Herman Hugo	[s.r.f.]: <i>De prima scribendi origine</i> , cap. 12.	p. 10
Horacio	[s.r.f.] Suponemos, por el tema evocado, que se trata del <i>Ars Poetica</i>	p. 1
Jerónimo, san	[s.r.f.]	p. 12
Juvenal	<i>a verborum turpitudine, praesente puero, sic temneravit quasi vestalibus virginibus arbitris locuturus esset:</i> <u>Sátira III</u> , nota 4.	p. 17
Lipsio, Justo	<i>neque natura sine arte sufficit cuiquam omnino quocumque in studio, nec ars per se fine præsidio naturæ:</i> <u>Diálogo XX</u>	A.7
Picinelli, Felipe	<i>sat vel vna labori:</i> <u>Mondo Simbolico</u> , libro 12, cap. 24.	A.4
Plinio el Viejo	<i>Casia cortex quidam est odoratissimus:</i> <u>Historia Natural</u> , libro XXI, capítulo 29.	p. 3
Plutarco	<i>a verborum turpitudine, praesente puero, sic temneravit quasi vestalibus virginibus arbitris locuturus esset:</i> Cita extraída de la Sátira 3 de Juvenal, nota 14.	p. 17
Ruperto	<i>Quid nobis per hoc innuilur, nisi ut humili cosncientia parvulos nos esse iudicemus. Igitur ad istud alphabeticum tamquam pueri abecedarii disponamur:</i> <u>In Hieremiam</u> , libro 1, cap. 12.	p. 13
San Caro, Hugo de	<i>quomodo legis? modum legendi quærit Dominus a magistro legis:</i> <u>In euangelium secundum Lucam</u> , cap. X	p. 13
Séneca	<i>Præceptor in docendo laborem et tædium tulit:</i> <u>De beneficiis</u> , libro 6, cap. 16.	p. 7
Tertuliano	<i>omnis fructus eruditur in flore</i> ⁶⁸ : <u>Argumentum de carne Christi</u> , quæst. XXI.	A.6
Zenón de Verona	a) <i>Calamus fissus est duosque vertices gerit vnus acuminis tenuitate digestos: vnam litteram vtroque conficiens. Cui si vnum adimas, alterius inanis est usus:</i> <u>Tractatus XIII. De somnia Iacob</u> b) <i>Vnde recte testamenta sunt duo quæ similiter duobus capitibus vnam litteram fingunt, id est, sacræ legis duobus edictis vnum Christum Dei Filium spiritali temperamento conscribunt:</i> [s.r.e.]	a) p. 18 b) p. 19

⁶⁸ Variante de «omnis fructus eruditur in fructum».

Cuadro II: Citas bíblicas del sermón

Libro, capítulo, versículo del Antiguo Testamento
<i>Ex</i> 3:5
<i>Gn</i> 1:16
<i>Nm</i> 11:12-15 / <i>Nm</i> 12:3 / <i>Nm</i> 21:5
<i>Jue</i> 8:20-21
<i>Jb</i> 38:7
<i>Sal</i> 10:3 / <i>Sal</i> 44:2 / <i>Sal</i> 44:11 / <i>Sal</i> 63:8 / <i>Sal</i> 68:27 / <i>Sal</i> 104:22
<i>Is</i> 1:2 / <i>Is</i> 33:18
<i>Os</i> 5:2
Libro, capítulo, versículo del Nuevo Testamento
<i>Mt</i> 19:14 / <i>Mt</i> 22:16 / <i>Mt</i> 23:5 / <i>Mt</i> 23:8
<i>Lc</i> 14 :16 / <i>Lc</i> 10: 25
<i>Jn</i> 13:13 / <i>Jn</i> 13:33
<i>2Co</i> 3:7
<i>IGa</i> 3:14
<i>Ef</i> 2:15
<i>IP</i> 2:2

4. El mensaje ignaciano destinado a la formación de la “escuela cristiana”

Todo sermón transmitía un mensaje doctrinal, moral y espiritual. El sermón a san Casiano de Juan de Gámiz, además de introducirnos en los rituales discursivos de la *defensio fidei* que se propagaron con mayor impulsión en los primeros años de la Contrarreforma, expone los valores espirituales que debía tener el buen cristiano, temeroso de Dios y confiado en el premio de la vida eterna. Amar a Dios en la entrega constante al prójimo, encontrar el rostro humano del redentor en sus criaturas y hacer de las obras, instinto de la caridad que honra la naturaleza del hombre y la del verbo hecho carne: «vna renunciación general de todas las cosas para ser discípulo de Jesu Christo, no ya en el nombre, sino en la realidad»⁶⁹. Se trata, por tanto, de una cuestión de elección, principio sobre el cual gravitan los *Ejercicios espirituales*, manual de la milicia jesuita, cuyo principal mensaje es recordar al hombre que su aspiración hacia la libertad se hace realidad cuando este último se ha desprendido de los afectos desordenados y elige aquello que Dios le ha puesto previamente en su corazón⁷⁰: «El que viene a mi escuela [...], si no aborrece todos los afectos, hasta de su propia vida, no puede ser mi discípulo», exclama Gámiz, apoyándose en el evangelio de Lucas, sobre el que se funda el sermón⁷¹. Este debía ser el trasunto espiritual que acompañara la enseñanza cristiana de los niños, suma del legado ignaciano que ya encontramos en los *Ejercicios espirituales*, en los que se configura el diseño de la acción pedagógica de la Compañía. Dar unidad trascendente a la realidad, reproducir y defender esquemas sociales en vigor y proyectar pautas de conducta, tanto individuales como colectivas, era la temática tratada en el sermón. El mensaje debía estar en perfecta consonancia con los preceptos ignacianos y, a la vez, con lo que estipulaba la legislación eclesiástica, en particular, el sínodo diocesano de Sevilla, esto es, que el predicador debía transmitir «las doctrinas más comunes, recibidas y admitidas de los santos [...] apartándose de novedades y doctrinas peligrosas y de curiosidades que no van acompañadas al provecho de las almas»⁷².

La idea de servicio a Dios y a la Iglesia, enmarcado en el sentido experiencial de que todas las cosas tienen la esencia de Cristo, son los fines del proyecto educativo de la orden y su distintiva marca espiritual, perfectamente visibles en el sermón⁷³. Heredero de la elaborada tradición jesuita de la *compositio loci*, es decir, el lugar de encuentro entre la retórica y la iconografía barrocas, el predicador introduce en su panegírico elementos visuales que describen la importancia del magisterio como obligación cristia-

⁶⁹ *Sermón*, 3.

⁷⁰ IGNACIO LANGE CRUZ, S.J., *Carisma ignaciano y mística de la educación*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005, 34.

⁷¹ *Sermón*, 4

⁷² ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA, «Política educativa. La Iglesia y la educación. Directrices sinodales (siglos XVII y XVIII)», en B. Delgado Criado (ed.), *op. cit.*, 411.

⁷³ B. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, *op. cit.*, 645.

na, lo que hace al describir a Moisés como libertador, guía y maestro de las leyes de Dios: «O sea, que Moisés, lleno de luz divina el pecho, botava rayos. Que las tablas de la ley que traía en las manos arroxavan resplandores y reverberando vnos con otros, formavan vn sol más lucido que esse hermoso planeta⁷⁴». Así expresa el predicador que la enseñanza es para la Compañía la más rigurosa prueba de amor a Dios a través del prójimo. No en vano, el padre Gámiz, al referirse a la experiencia vital de san Casiano, dice: «Ilustrola (la religión) con sus obras, con sus voces, con su sangre. Tomó la cruz, no para dexarla, sino para mantenerla hasta morir»⁷⁵. Adhiriéndose al signo carismático de los jesuitas, el predicador insiste en la necesidad de crear un compromiso activo con el mundo, en orden a encontrar a Dios en él: «assí viven muriendo los que como deben, exercitan el ministerio»⁷⁶. El mundo es, en este sentido, un espacio de gracia, al mismo tiempo que un teatro de luchas entre el bien y el mal, donde solo pueden vencer el amor y la caridad para mayor gloria de Dios: «Todo fue vnir, enlazar en amor, caridad los que antes estaban desunidos y apartados; ¡O unión, o ermandad, o caridad!»⁷⁷.

El jesuita granadino aporta igualmente otros elementos que deben ponerse en relación con la esencia de la espiritualidad ignaciana, en particular, el hecho de que esta espiritualidad esté orientada a la formación de individualidades con gran potencial de liderazgo y que para ello, utilice todos los medios que estén a su disposición⁷⁸: «Aquellos estudios pueriles son como vnas pequeñas semillas que [...] brotando después con pujanza, se solidan en troncos, que sirven de columnas a la Iglesia santa, en maestros, theólogos y predicadores del evangelio»⁷⁹. Este propósito del padre Gámiz, que busca adentrarse en los límites de la *fides implicita*, se identifica plenamente con el pensamiento ignaciano que fue germen fundador de la Compañía. El programa de educación para gobernar el bien y ganar la salvación quedó ya expuesto en una carta que redactó el célebre pedagogo Juan Bonifacio y en la que, refiriéndose a la formación moral y religiosa de los alumnos, escribió que el sistema educativo de la orden se reducía a «apartar a los niños del camino de los vicios y mostrarles el camino del cielo»⁸⁰. El predicador recuerda que se trata de una premisa evangélica: «¿No veis que apartando alguna vez los apóstoles a los niños, por parecerles cosa indigna de la gravedad de su divino maestro, el Señor, reprehendiendo a los grandes, llama y acerca a sí a los niños? *Sinite parvulos venire ad me: valium est*

⁷⁴ *Sermón*, 9.

⁷⁵ *Sermón*, 4.

⁷⁶ *Sermón*, 9.

⁷⁷ *Sermón*, 18-19.

⁷⁸ *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero, Bilbao 2007, vol. 2, 1012. También debe tenerse en cuenta que los jesuitas quisieron imponer el modelo de formación autodidacta que ya había seguido san Ignacio de Loyola.

⁷⁹ *Sermón*, A6.

⁸⁰ *De sapiente fructuoso*, Felipe de Junta, Burgos 1589, lib. II, carta 1ª, 66. Sobre la visión de Bonifacio de la educación juvenil, remitimos al artículo de J. VERGARA CIORDIA, «La edición de Burgos de 1588 del *Christiani pueri institutio adolescentiaque perfugium*, obra clave del humanismo jesuítico», *Historia de la educación*, 31 (2012) 81-103.

*regnum caelorum*⁸¹. Mi escuela, mi iglesia (que es mi reino) es para los niños»⁸². El predicador no elude, en ningún momento, que la infancia constituye uno de los pilares sobre los cuales debe erigirse el edificio de la República cristiana, la *civitas Dei* moderna.

En su discurso sobre la necesidad de asegurar una buena educación cristiana de los pupilos y los maestros, también se hace eco el predicador de las controversias doctrinales de su tiempo. Cuando incita a seguir y respetar la doctrina en la conciencia y en las obras, por ser esta la ley de Dios en la Iglesia y el camino directo a la libertad, el padre Gámiz se posiciona de manera oficial en el área de la moral casuística. Así, advierte el jesuita de la necesidad y provecho de la concordia y, usando como símil la pluma del maestro, dice que «a de estar cortada y dividida en dos puntillos delicados (*crenas*, llama el latino). [...] Y siendo dos y vsándose juntos, no forman dos letras, cada vno la suya, sino vna misma letra se escribe con ambos»⁸³. Conciencia y libertad aparecen, pues, como conceptos inseparables, lo que revela la honda preocupación del predicador por las controversias doctrinales que desde 1656 estaban generando un pesado clima de discordia en el seno de la orden. Nos referimos aquí a las opiniones laxas a las que se asocia la doctrina del probabilismo, un sistema moral ferozmente atacado por el general Tirso González desde que fue nombrado prepósito general en 1687. Este abanderado del rigorismo militante luchó desde siempre contra lo que consideraba graves errores de la teología moral y sacó a luz una edición corregida de su *Fundamentun theologiae moralis* en 1694, prueba tangible de lo que vino a ser una auténtica “cruzada” contra el laxismo⁸⁴, apoyada desde Sevilla, donde Juan de Gámiz brillaba como eminente teólogo en San Hermenegildo.

Conclusiones

El sermón de Juan de Gámiz apuntaba a temas que había cerrado el concilio de Trento y que reabría el despotismo ilustrado al plantear la división de la realidad en dos parcelas bien distintas: la perteneciente al ámbito de la responsabilidad civil y la que se somete a la responsabilidad eclesiástica. Este marco histórico que denota la pujanza de una eterna dicotomía, la de las relaciones Iglesia-Estado, se hallaba a finales del siglo XVII en fase de transición hacia modelos de organización social que aspirarían, a largo plazo, a liberarse del magisterio absoluto de la Iglesia.

El debate de la enseñanza de las primeras letras en manos de maestros aptos para transmitir los principios de la doctrina cristiana, sin incurrir en errores ni desviaciones heréticas, resurge en el sermón panegírico a san Casiano, como pretexto para atacar las

⁸¹ Mt 19:14.

⁸² *Sermón*, 2. Sobre esta idea, véase Julia Varela, *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, La Piqueta, Madrid 1984, 157.

⁸³ *Sermón*, 18.

⁸⁴ TEÓFANES EGIDO (coord.), *Los Jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons-Fundación Carolina, Madrid 2004, 171-179. De obligada consulta son igualmente los capítulos VII y VIII que dedica a la cuestión del probabilismo A. ASTRAIN, *op. cit.*, vol. VI, 201-241.

bases de un sistema impulsado por intereses cada vez más ajenos a los que movían a la Iglesia hispánica. Dirigido a la hermandad de maestros de Sevilla, el predicador defien- de de manera encarnizada la idea de fraternidad, por ser el único principio capaz de asegurar la cohesión de la sociedad: «todos vosotros sois hermanos: *omnes vos fratres estis*. ¿Por qué razón?, *vnus est enim magister vester*⁸⁵, porque sois discípulos todos de vn maestro. ¡Notable causa!»⁸⁶. Es este un tema que en 1694, año en el que se pronuncia el sermón, ocupa un lugar de honor en el discurso de toda la Iglesia española y, en particular, en la Compañía de Jesús. Aunque lejos del tono apocalíptico que emplean muchos de los predicadores de la época, el padre Gámiz nos invita a contemplar de cerca las glorias y miserias de un oficio tan necesario para encauzar el destino incierto de la Monarquía española, que exhibía ya claros signos de decadencia. Ante el dramatismo con el que los púlpitos sevillanos pintan los últimos años de Carlos II, los jesuitas espe- raban de las instituciones civiles, un gesto político, cristiano y, a la vez, pragmático, capaz de sembrar la esperanza en el corazón de la desorientada cristiandad.

El sermón es, por ende, un documento histórico del que podemos conocer ya no solo la identidad y posición de todos los que participan en su génesis y edición, sino los problemas sociales de mayor relevancia y los ecos de las controversias doctrinales más polémicas. Cabe señalar que los silencios que tachonan el texto representan también una valiosa fuente de información, pues lo que el predicador elude, esquiva o transforma en su discurso es, en muchas ocasiones, signo fehaciente de una inquietud profunda cuyos efectos son cuantificables, a largo plazo, y ofrecen nuevas pistas para comprender las mentalidades religiosas.

En este sentido, nada indica en este sermón que la oratoria sagrada española sufría una lenta agonía. Casi podríamos aventurarnos a afirmar que, hasta su expulsión, los jesuitas irradiaron luz a la razón y difundieron esperanza en las obras. Ya fuera desde las cátedras o los púlpitos españoles, el carácter reformador de la orden nunca dejó de progresar y con él, la funcionalidad de su discurso teológico y doctrinal, así como la singular identidad de su elocuencia sagrada. El sorprendente uso que hicieron los jesuitas del ministerio de la palabra como medio directo de intromisión en la esfera del poder, su impulso acelerador del proceso de profesionalización del púlpito y su fabulosa capaci- dad de adaptación en función del auditorio, terminaron forjando el mito de la decaden- cia en la oratoria sagrada española en las últimas décadas del siglo XVII. Si los religiosos podían acceder a los púlpitos y más individuos enseñar las primeras letras con más faci- lidad, Juan de Gámiz, como muchos de sus correligionarios, nos recuerda que solo aque- llos que gozan de una formación adecuada pueden llegar a ser predicadores y maestros; un mensaje que se sitúa en la línea de los sermones morales que tanto éxito cosechaban entre los jesuitas de la época⁸⁷. La proliferación de oficio del púlpito, fenómeno que se

⁸⁵ Mt 23:8.

⁸⁶ Sermón, 6

⁸⁷ En el sermón sexto a san Francisco Javier, predicado en la ciudad de la Plata, el padre Salvendo exclama: «De maestros y predicadores es el Evangelio, *Prædicate, docete*. [...] Quiero entrar con acierto

extiende entre los maestros de escuela, ponía en peligro la enseñanza de la sana doctrina. No es otra la gran crisis del púlpito a la que se suele hacer alusión cuando se afirma que los predicadores «se engolfaban cada vez más en el laberinto del mal gusto»⁸⁸.

Suele olvidarse en esta diatriba -aún viva- sobre el declive inexorable de la elocuencia sagrada española, que todos los sermones no pasaron de ser joyas místicas a ludibrio de la razón, pues buena parte del clero luchó para instruir a los futuros oradores sagrados siguiendo los principios de la doctrina cristiana establecidos en Trento. Se olvida, al mismo tiempo, que sin la presencia de la Compañía en todos los ámbitos de la realidad social, la Historia habría quedado probablemente huérfana de muchas de las reformas sociales que tantas expectativas abrieron, sobre todo, en el campo de la educación moderna. Así lo recordaba su sexto prefecto general, el padre Mucio Vitelleschi: «El medio principal que la divina providencia ha puesto en manos de la Compañía para reformar el mundo es la educación de la juventud...es su honor, su gloria, lo que señala y distingue de las otras familias religiosas»⁸⁹.

en materias de sabiduría y comienzo ignorando. ¿Quién será más sabio, Señores, el sabio o el que haze sabios?», en *Sermones varios*, Francisco Sanz, Madrid 1693, p. 180.

⁸⁸ ANTONIO FERRER DEL RÍO, *La oratoria sagrada española en el siglo XVIII. Discursos leídos ante la Real Academia Española*, Imprenta V. Matute, Madrid 1853, 13.

⁸⁹ B. BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, *op. cit.*, 646.

Appendice

SERMÓN PANEGÍRICO EN LA FIESTA QUE EL DÍA TREZE DE AGOSTO DE ESTE AÑO DE 1694 CONSAGRÓ LA JUNTA ILUSTRE DE LOS MAESTROS DE LEER, ESCRIBIR Y CONTAR DESTA MUY NOBLE Y AUGUSTA CIUDAD DE SEVILLA, A SU PATRÓN Y GLORIOSÍSIMO OBISPO Y MÁRTIR SAN CASIANO. EN LA CASA PROFESSA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. DÍXOLA EL M.R.P.M. JUAN DE GÁMIZ, DE LA MISMA COMPAÑÍA, CATHEDRÁTICO DE SAGRADA ESCRITURA, EN EL COLEGIO DE SAN HERMENEGILDO DE DICHA CIUDAD. SÁCALO A LUZ Y LO DEDICA A DON RAMÓN DE TORREZAR Y LEGORBURU, CABALLERO DE LA ORDEN DE SANTIAGO, etc. D. ADRIÁN ELOSSU, MAESTRO DE CEREMONIAS DE LA SANTA IGLESIA CATHEDRAL Y METROPOLITANA DE SEVILLA. AÑO 1695. Con licencia en Sevilla, por los herederos de Tomás López de Haro. Enfrente del buen sucesso.

[A2] Señor mío,

Lvego que llegó a mis manos este panegírico, por sí y por su autor muy estimable, desseé passase a las de vuesa merced, en cuyo justo aprecio tendría cabal el logro que merece la elocuencia y el ingenio en assumpto tan singular. A que se añade, que como Fidias en el escudo de Minerva estampó su imagen para vivir a la sombra de la Reyna de la sabiduría, así yo a la luz de este escrito estamparé el afecto que professo a vuesa merced, a quien guarde Nuestro Señor con la felicidad que le suplico.

Sevilla, [y] Junio 7 de 1695.

B.L.M. de V.M., su más afecto servidor y capellán, Don Adrián Elossu.

[A3] Aprobación del M.R.P.M. Fray Gaspar Franco de Vlloa, Rector del colegio de San Alberto, de la Orden de nuestra Señora del Carmen.

De orden y comisión del señor Doctor D. Blas de Torrejón y Lasala, arcediano de Gorga, dignidad de la santa iglesia cathedral de la ciudad de Iaca, inquisidor de esta ciudad de Sevilla, provisor, juez y vicario general en ella y su arzobispado, por el ilustrísimo y reverendísimo señor D. Jayme de Palafox y Cardona, por la gracia de Dios y de la Santa Sede apostólica, arzobispo desta dicha ciudad y su arzobispado, del consejo de su Magestad etc., he visto este sermón, que predicó el M.R.P.M. Juan de Gámiz, de la siempre esclarecida Compañía de Iesús, cathedrático de sagrada escritura, en la solemníssima fiesta que la venerable junta de los señores maestros de escuela consagró al invictíssimo mártir san Casiano, su patrono. Y con tanto gusto la he leído, que tiene más de agradecimiento que de mérito, mi obediencia. Porque las prendas sobresalientes y ventajosamente notorias de su autor, como no sólo tienen vinculado el acierto en cualquiera pressa de ingenio y literatura, sino también merecida la admiración, más vienen sus obras a la censura, para el aplauso que para el juicio. Assí lo dezía el Rey Atalaryco en Casiodoro, hablando de semejante sugeto: *Inconveniens res est disceptationi subdere,*

*quem vix possumus sub admiratione prædicare*¹. Tales son los lucimientos del autor, que venciendo aquella casi inmensa distancia de eximio escolástico y summo orador, se ha merecido el lauro en ambas facultades, con tal eminencia que si en la cátedra relampaguea luces de ciencia, en el púlpito fulmina rayos con los afectos. Allí explica sutilezas, aquí alienta las virtudes. Allí pule lo tosco de los entendimientos, aquí espolea la remisión de las voluntades. Allí es hacha encendida para mostrar la hermosura de lo celestial, aquí fabrica cadenas para llevar las almas al Paraíso. Assí le viene ajustada la alabanza que dava Enodio a Boecio: *Vnus es qui utrumque complecteris et [A4] quidquid distributum poterat satis esse, avidus maximarum rerum possessor includis*.

Vno es el sermón, pero es único. Y como dixo allá en el apólogo la leona (motejad de que es sólo vno el hijo que da a luz, quando otras fieras, de vn parto, arrojan muchos): *Vnum, sed leonem*. Tal es el presente en lo docto, en lo lleno de vari[e]dad de noticias, en lo ajustado y singular de las pruebas, en la alegoría de las cláusulas, en la propiedad de las frasses, en lo literal y ajustado de la Escritura divina y doctrina de los santos, en lo precioso de la erudición que desperdicia. Porque como no ay prado de flores de sabiduría que no discurra, no ay panal más suave que el que en cada vno de sus sermones, como ingeniosa aveja fabrica, aun siendo migajas de la mesa del sol las luces que en cada vna de las piedras preciosas centellean, en cada vna nos roba la admiración, y en aquellos ápices luminosos se da a conocer la que rebosa en aquella mina que atesora todas las luces. Y cada vna de las oraciones que da a la estampa este insigne orador, como son desperdicios de aquella mina fecunda de su ingenio feliz, ofrece a nuestra admiración vna piedra preciosísima. Vna perla singular en la hermosura, desprendiéndose de los labios de su concha, fue assumpto a la empresa de aquel ingenio académico que la subscribió con el mote *sat vel vna labori*². Con quanta más razón merece este elogio cada vna de las perlas que se desprenden de los labios del autor, en cada vna de las oraciones que predica.

Y verdaderamente se debía este Homero a este Alexandro para que fuese gloriosa la alabanza al ínclito mártir san Casiano. Y de tan grande y santo maestro, tal maestro debía ser el panegirista, supuesto que dezía, y bien, el orador romano. La alabança entonces, engrandece el Orador porque *nisi eadem sit laudabilitas in laudante, decrescit in encomio præstantia*. Vn capitán valeroso que llegó a serlo por su nativo valor, por cursado en las escuelas de Marte, por lo heroyco de sus proezas y repetidas victorias, si llega a alabar la valentía de vn soldado, haze fee con su alabança, no sólo porque sabe en qué consiste el valor, sino porque fuera injuriar su fortaleza propia celebrar en otro la cobardía. Vn maestro que aplaude en otro lo singular del ingenio, lo profundo del pensar, lo agudo en el discurrir, lo ardiente en lo impugnar y [A5] lo científico en el defender, sube

¹ Citado como *Tractatus*, 24. Se trata del Libro 9 de *Variae*, capítulo XXIV : SENATORI PRÆFECTO PRÆTORIO ATHALARICUS REX.

² Citado de la obra del agustino milanés Filippo Picinelli, *Mondo Simbolico*, libro 12, cap. 24: “Las gemas y piedras preciosas”. Ignoramos qué edición ha usado el predicador. Existen varias, en latín e italiano, anteriores a la edición del sermón. Desde la primera, en italiano, hecha en Milán en 1653, hasta la latina del primer tomo, que salió a la luz en Colonia, en 1681 y 1694.

de punto hasta el cielo su alabança, porque es testimonio irrefragable el que da quien merece el mismo elogio. Por ello, el mismo Dios haze alarde, como de gloria digna de su soberanía, de que celebran sus divinas alabanzas las estrellas de la mañana *cum me laudarent simul astra matutina*³. Porque en ellas son los lucimientos tan loables, que no sola vna vez sino dos merecieron los elogios del Criador. Vna, quando dio el ser a la luz *et vidit Deus lucem, quod esset bona*. La segunda, quando repartida essa luz en el sol, luna y estrellas, repitió el elogio mismo *et vidit Deus quod esset bonum*⁴. Y es gloria muy digna de los lucimientos divinos el elogio que le dan criaturas graduadas con semejante alabança. Siendo, pues, celebridad de un maestro martirizado en los penosos afanes de la enseñança pueril assumpto deste sermón, nunca consiguió alabanzas más de su agrado, ni más ajustadas a sus insignes prerrogativas, que quando tomó a su cargo celebrarlas maestro tan graduado en el martirio de la enseñança, aunque de classe tan suprema como la theología sagrada, enseñança en fin de la juventud.

Ni es menos plausible el argumento de la alabança que en san Casiano fue glorioso empleo, que es la educación de la ruda edad de los niños, como lo es en el lapidario pulir lo bronco del diamante y descubrir con su artificio las luzes que estavan como sepultadas en lo grossero de la corteza, que no le vasta la nobleza de su origen para brillar con todas las luzes que le ennoblecen. El pulimento le eleva a lo summo del honor. Esto mismo obra en la infancia la industria y afán de los maestros que se dedican a desvastar la ruda corteza de los entendimientos pueriles. Dize el Carducho:

Clarior vt fiat pulcherrima gemma politur.

Nobilior studio sit quoque nobilitas.

Pero con ventajosa gloria de los maestros, porque como a san Casiano debieron los niños a quien doctrinó la gloria inmortal que poseen, porque con los rudimentos de las letras les infundía las verdades de la Fe, así, a los maestros de escuela deben sus discípulos toda la gloria de sus adelantamientos en todo género de sabiduría. Pero esas glorias de sus discípulos son la corona de los maestros, así como al que plantó la pepita de vn árbol excelente, se le debe lo sublime de sus frutos, dize [A6] Tertuliano con grande profundidad, pues aquellos primeros rudimentos son como vnas pequeñas semillas de que después proceden los dulcísimos frutos de humana y divina sabiduría. Porque *omnis fructus* (dize) *eruditur in flore*. Mírese con atención aquella semilla de que nace vn naranjo o un ma[n]çano y se verá que sembrada en la tierra, y allí, como sentada en aquella pequeña escuela de naturaleza, a vn tiempo se alimenta a los pechos de la tierra, que es un madre. Y qualidades tan diversas como concurren en ella, cada vna estudia su lección sin estorvar a la otra, hasta que vna aprende a respirar olor, otra se perficiona en verdura, otra passa dar sabrosa dulzura. En aquella escuela viven en paz, condiciones tan opuestas como lo tortugoso⁵ de raíz, con lo derecho del tronco, lo tierno de la médula, con lo áspero de la corteza, lo delicado perfumado de la flor, con lo tosco y nudoso

³ Job 38:7.

⁴ Gn 1:16.

⁵ Léase «tortuoso».

del ramo, hasta que después de pocos meses que cursan esta escuela, sale la raíz enseñada en tronco, el tronco distribuido en la suprema clase de ramas, las ramas desfiladas. Lo primero, en hojas; después, aprovechando más en la escuela, se adelgazan en flores y aquí se abre una olorosa academia, vna florida vniversidad, donde la mançana pequeña, estudiando en los folios de aquellas hojas de vistosos matices coloridos de su fragancia, aprende el olor que respira. Con aquestos vistosos colores se enseña a hermosearse con semejantes matices. Y con esto, la mançana, excediendo en lo sólido a la flor, su delicado maestro, se perficiona en fruto y, dexando la escuela, arrojando el libro de las hojas floridas, licenciado de primavera, a cualquier sabio maestro que llega a cogerle, le da de sus amenos estudios el sabor más plausible. Tanto dize Tertuliano en aquella sentencia: *omnis fructus eruditur in florei*. Aquellos estudios pueriles son como vnas pequeñas semillas que plantadas por mano de los señores maestros de escuela y brotando después con pujanza, se solidan en troncos, que sirven de columnas a la Iglesia santa, en maestros, theólogos y predicadores del evangelio. Y distribuyéndose como en diversidad de ramas, en la vniversidad de las ciencias, llenan de suaves frutos al mundo, tanto en sagradas, quanto en políticas ciencias, todas necesarias y todas importantes para instrucción de la vida. Aquel afán con que enseña el maestro a juntar las letras, a combinar las sílabas y perficionar los periodos, fructifica en florida elocuencia [A7] de aquellos negros surcos que forma con la pluma la mano trémula del chiquelo, brotan las selvas de las grandes librerías con que toda la gloria de la sabiduría de los discípulos sirve de honrosa corona a los maestros. Porque como agradecidos, los ramos sirven de nativa corona al tronco, de quien proceden sus frutos. Assí, las grandes plantas de letras, las palmas más descolladas de sabiduría, de sus ramas frondosas texen coronas de inmortal gloria a los Maestros, a cuya diligencia deben aver plantado aquellas semillas.

Assí, el autor de los símbolos celebró a vn gran maestro en emblema de vn laurel, de cuyas ramas por vna parte mirava pendiente vna corona del mismo laurel, artificiosamente formado. De otra, le cercavan las aves, que bolaban ansiosas a alimentarle de sus frutos con el espíritu: *et decus, et escam*. Empresa es, que se debe tanto al ilustríssimo mártir Casiano como a los señores maestros de escuela, que le llevaban el de la primacía en la enseñanza. Como los inventores de las artes, por aver vencido la dificultad primera, no admiten competencia porque *facile est inventis in addere*. Assí, los que doctrinan la puericia, merecen el primer lauro, porque dan a la naturaleza la perfección con el arte, supuesto que *neque natura sine arte sufficit cuiquam omnino quocumque in studio, nec ars per se fine præsidio naturæ*, dize Lipsio⁶. Esta alabança tan merecida de los señores maestros de escuela, alienta el autor deste sermón en el ilustre mártir Casiano como parte de su martirio, origen de su inmortal gloria y como decoroso honor de los señores maestros de escuela, como la ocupación más importante de la República, con tan singular energía (como he dicho) puede ser que alguno presuma, que el afecto me obliga, a passar de censura a panegirista, pero confieso con Bernaldo que *fideliter loquor, sed ex iudicio amor*. Y que no hallando en él cosa alguna opuesta a nuestra santa fe, doctrina de la Escritura y

⁶ El autor sólo cita el *Diálogo* 20.

los santos, juzgo *salvo meliori*, que será utilidad común que salga a la luz. Assí lo siento. En el Carmen, casa grande desta ciudad de Sevilla, en 16 de septiembre de 1694.

Fray Gaspar Franco de Villosa.

[B] LICENCIA DEL ORDINARIO

Nos, el doctor D. Blas de Torrejón y Lasala, arcediano de Gorga, dignidad de la santa Iglesia de Jaca, Inquisidor ordinario en el tribunal del Santo Oficio desta ciudad de Sevilla, provisor, juez y vicario general en ella y su arzobispado, por el ilustrísimo y reverendísimo señor Don Jayme de Palafox y Cardona, mi señor, por la gracia de Dios y de la Santa Sede apostólica, arzobispo desta dicha ciudad y arzobispado, del consejo de su majestad etc., damos licencia por lo que toca a este tribunal, para que se pueda imprimir e imprima vn sermón panegírico que predicó el M.R.P.M. Juan de Gámiz, de la Compañía de Jesús, cathedrático de sagrada theología, en su colegio de San Hermenegildo, en la festividad del glorioso obispo y mártir san Casiano, el día treze de agosto. Atento a no contener cosa que impida su aprobación, sobre que ha dado su censura la persona a quien lo cometimos, con tal que la dicha censura y esta licencia se aya de imprimir al principio de cada sermón. Sevilla, septiembre veinte de mil seiscientos y noventa y cuatro.

Don Blas de Torrejón y Lasala.

Por mandado del señor provisor. Juan Francisco de Alvarado.

[B1] Aprobación del R.P.M. Pedro Zapata, prepósito de la Casa Professa de la Compañía de Jesús de Sevilla, calificador de la Inquisición, Predicador de su Magestad, Examinador synodal de el arzobispado de Sevilla, etc.

De orden del señor D. Antonio María de Milán, del Consejo de su Magestad, su alcalde de casa y corte en la real Audiencia de Sevilla, juez privativo por su majestad para la impresión de libros, etc, he visto esta oración panegírica que el día del glorioso mártir S. Casiano predicó en esta Casa Professa el P. Juan de Gámiz, maestro de prima y de sagrada escriptura, en el colegio San Hermenegildo, ahora prefecto de sus estudios mayores. Y si bien por aver tenido la suerte de lograr al autor por discípulo, pudiera escusar como sospechoso la alabanza, que cede en tan justa vanidad para mí; pues si los maestros entran en el noble título y parentesco de padres de sus discípulos, como el autor prueba con ingenio y verdad, suena ya al oído el repetido sentir del sabio: *gloria patris est filius sapiens*. Con todo esto, más gloriosamente me escusa la notoriedad del ingenio, erudición, solidez y doctrina que en esta oración luce singularmente, aunque en todas las del autor se descubre con la admiración de parecer siempre la mejor la última que se le oye. En esta, juzgo se excede en el ajuste con el assumpto; y los oyentes, por el empleo del santo mártir, en el magisterio de los niños. *Vbi est litteratus? Vbi legis verba ponderans? Vbi Doctor parvulorum?* Dixo Isaías. Y notó el docto comentador Gabriel Álvarez el orden de esos elogios, pues siendo tan hermosamente lucidos los de letrado y maestro de la ley, se pone por último y mayor el de maestro de los pequeñuelos. *Cum alia nomina, videlicet, litteratus, legis, verba ponderans, speciosa sint et gloriosa, cur post ea subjicitur* [B2] *Doctor parvulorum? Cum minus sit docere parvulos, quam alios ætate*

profectos. Si duda, quanto tiene de menos brillante a los humanos ojos, encierra tanto mayor precio a los divinos. Y quienes como Isaías, mira con ilustrada razón los ministerios, y los pesa en la justa balanza de la pública utilidad, pondrá en supremo grado de honor el Magisterio de la primera edad: *Doctor parvulorum*.

Cedo, pues, a la alabanza, contentándome con la censura de no hallar en este panegírico cosa que disuene de las reglas de nuestra santa fe y buenas costumbres, antes muchas y provechosas enseñanzas para la firmeza de la católica fe y gobierno de la educación christiana. Assí lo siento. En esta Casa Professa de la Compañía de Jesús de Sevilla, en doze de noviembre de mil y seiscientos y noventa y quatro años.

Pedro Zapata.

[B3] Licencia del juez

El licenciado D. Antonio Fernando María de Milán, del Consejo de su Magestad, su alcalde del crimen en la real audiencia de esta ciudad, juez superintendente de las imprentas y librerías de esta ciudad y su partido, por lo que toca a mi comisión, doy licencia para que se pueda imprimir e imprima vn sermón panegírico que se predicó a la festividad del glorioso obispo y mártir San Casiano, en la Casa Professa de la Compañía de Jesús de esta ciudad, el día treze de agosto passado deste año, por el R.P.M. Juan de Gámiz, de la misma Compañía. Atento a no contener cosa alguna que se oponga a las verdades de nuestra fe católica y buenas costumbres, sobre que por comisión mía dió su censura en doze de este mes el R.P.M. Pedro Zapata, de la misma Compañía de Jesús, la qual con esta licencia se imprima al principio de cada sermón, concertando y concordando sus impresiones con el original, cumpliéndolo assí. Fecho en Sevilla, en diez y nueve días del mes de noviembre de mil y seiscientos noventa y quatro.

Lic. D. Antonio Fernando María de Milán.

Por su mandado, Juan Francisco Carrera, secretario.

[p.1] SALVTACIÓN

Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem, etc non potest meus esse discipulus. Lucæ 14,16.

1. Al ilustríssimo confessor de Christo, al gran pregonero de la verdad, al insigne maestro de la fe, glorioso imitador del divino maestro y redentor del mundo, al sagrado mártir san Casiano, celebra fiesta oy con esta pompa y con devoción mayor que todos los exteriores indicios, esta grave y religiosa junta, dignamente estimada de los maestros que ocupan sus atenciones en la enseñanza de la edad más ruda, en la instrucción de la pequeñez más indócil, en la labor primorosa de aquellas piedras toscas que han de servir después a componer el hermoso edificio de la República y de la Iglesia. ¡O glorioso, cuánto difícil empleo! Abrir los primeros sulcos⁷ en los ánimos todavía incultos, que si acaso son de cera para recibir con facilidad la impresión, lo son también para perderla,

⁷ Del latín *sulcus*. Léase *surcos*.

malogrando el trabajo del artífice. Fingió la antigüedad que Orfeo, el celebrado músico de Tracia y Anfión, no menos aplaudido de Tebas, con la armonía de su cýtara canora amansava las fieras, traía en su seguimiento los troncos y las peñas. Y descifrando el enigma deste fingimiento, Oracio⁸ dixo que estos ilustres varones fueron vnos maestros que a los hombres recién salidos de las selvas, grutas y montes (nada distantes de brutos, leños y peñascos) les enseñaron a hablar, les industriaron a vivir, les pulieron con artes dignas de la razón. Esta gloria atribuyeron a Mercurio los gentiles, junta con la invención de las letras. Y aun Eusebio cesariense⁹ discurre que a Moysés llamaron Mercurio los griegos, por aver resucitado o restaurado las letras [p. 2] perdidas en el dilubio. ¿Pues en qué se diferencia la edad pueril, no alumbrada todavía del discurso, de vn leño rudo en los tardos, de vn risco duro en los indóciles, de vn brutillo, más o menos doméstico en todo? Labra el maestro a fuerza de industria y de su paciencia, el tronco en vna estatua bella, pule el risco en vna hermosa imagen, transforma el bruto en vn racional.

2. Y ahora clamará Isaías con voz sonora *Vbi est litteratus? Vbi legis verba ponderans? Vbi Doctor parvulorum?*¹⁰ ¿Dónde está el Maestro de las Letras? ¿Dónde el que pesa y da su justa pronunciación, sentido y alma a las palabras de la Ley? ¿Dónde el Doctor de los pequeñuelos? ¿El que enseña a los niños? *Vbi Doctor parvulorum?* Pues tan contados son los que en este empleo se ocupan, ¿que es menester pregonarlo? O sin duda, no deben de ser muchos los que le exercitan como deben y llenan la obligación en que les pone su importancia. Oye Clemente alexandrino la pregunta de Isaías y dize: El maestro de los niños es el hombre de Dios, el verbo humanado *Noster pædagogus vocatur Iesus*¹¹. ¿No veis que apartando alguna vez los apóstoles a los niños, por parecerles cosa indigna de la gravedad de su divino maestro, el Señor, reprehendiendo a los grandes, llama y acerca a sí a los niños? *Sinite parvulos venire ad me: valium est regnum cælorum*¹². Mi escuela, mi iglesia (que es mi reyno) es para los niños: *Pædagogus ergo iure verbum dicitur* (prosigue Alexandrino) *qui pueros nos ducit ad salutem. Evidentissime ergo verbum dicit de se ipso per Oseam. Ego autem sum præceptor vester*¹³. Donde notó doctamente mi Cornelio, que la voz hebrea significa propiamente maestro de niños: *disciplina et castigatio puerorum vocatur Musar*¹⁴. Y para que le veais mejor en aquel altar sacramentado, como maestro, y maestro de niños tiernos, dize mi padre san Pedro que se vistió aquel cándido disfraz para ser leche racional, alimento de la edad tierna con que crece en el conocimiento y se adelanta en la robustez de la salud verdadera: *Sicut modo geniti infantes, rationabile, sine dolo lac concupiscite, ut in eo crescatis in salutem*¹⁵.

⁸ Se refiere al *Ars Poetica*.

⁹ Libro 9 del *De præparatione evangelica*. Sin referencia explícita en el texto a la fecha y lugar de edición. En adelante: [s.r.e.].

¹⁰ *Is* 33:18.

¹¹ Libro I, capítulo 7, del *Pedagogo*, de Clemente de Alejandría [s.r.e.].

¹² *Mt* 19:14.

¹³ *Os* 5:2. *Ego eruditor omnium eorum* LXX Magist.

¹⁴ Cornelio, *Commentaria in Proverbia Salomonis* [s.r.e.].

¹⁵ *I P* 2:2.

3. Esse es el original y primer maestro, aquel divino señor. Pero baxad vn poco a los ojos de la eminencia de aquel trono y hallaréis vn precioso tesoro en la reliquia de Casiano. Y dirá la razón que, de aquel original, Casiano es la más viva copia de aquella primera imagen que es Christo sacramentado. Casiano es el más perfecto retrato, gran discípulo de Christo para imitarle en [p. 3] ser gran maestro de la edad más tierna. Pues si la enseñanza y magisterio de los niños consiste en dar noticia de la fe con las primeras letras, de la religión en los primeros años, de las buenas costumbres entre la noticia de leer y firmeza de escribir, como dezía el Alexandrino: *pædagogia est diuina religio, quæ est doctrina diuini cultus, etc eruditio ad assequendum veritatis agnitionem, etc recta institutio*¹⁶; ¿quién mejor cumplió con esta obligación que Casiano, que dio de a beber a los ánimos pueriles con la enseñanza de esas primeras letras, el conocimiento y fe de los más altos misterios? Téngale la Iglesia por vno de sus más galantes adornos. Ya lo dize su nombre. Casiano se deriva de Casia. ¿Y qué es la Casia? *Casia* (dize Eutymio), *cortex quidam est odoratissimus*¹⁷, es vna yerba cuya raíz y cuyas ojas son de admirable olor y exquisita fragancia. Pero es de reparar que mientras está entera no muestra toda su virtud y eficacia. En hiriéndola y desmenuzándola, luego esparce la suavidad escondida, recrea los ánimos y los sentidos: *Cassia siquidem species est aromatica* (dize San Pedro Damiano) *quæ integra quidem nullius esse videtur odoris, trita autora naturalis vim suauitatis emittit*¹⁸.

4. Oygan ahora a David, que pinta la gala real de la Iglesia, esposa de Jesu Christo: *mirrha et gutta et cassia a vestimentis tuis*¹⁹. Tus vestidos, o Reyna, peregrinamente hermosa, respiran todo vn oriente de fragancias. La Myrra suave, el bálsamo oloroso, la Cassia singularmente apacible y penetrante se dexan percibir con increíble gusto de los que te miran. Corren desalados a gozar el noble aliento que esparces por donde vas: *mirrha et gratia et cassia*. Ya está aí simbolizado proféticamente Casiano, que con su muerte esparció por el mundo el riquísimo olor de su Fe: *iuxta nominis sui præsagium*, (concluye el Damiano) *cum in passionis tundi coepit et atterri, mox fragrantiam odoriferæ suauitatis, quæ in se latebat, aspersit*. ¡O gloriosa pasión! Quando parece que acaba a manos de las pueriles heridas, entonces descubre la escondida virtud, con que ennoblece la Iglesia santa: *fragrantiam odoriferæ suauitatis, quæ in se latebat, aspersit*. Glóriese la Iglesia desta gala, *Cassia a vestimentis tuis*, y quente al gran mártir San Casiano entre sus adornos más ricos. Y glóriese esta ilustre Iunta de maestros de tener tan soberano patrón, tutelar tan ilustre, en cuyo favor asegure las assistencias más benignas de la Gracia. Desta necessito, pidámosla por [p. 4] medio de María Santíssima llena de gracia. Ave Maria plena.

Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem, etc, non potest meus esse discipulus. Lucæ 14,16.

¹⁶ *Op. cit.*

¹⁷ Plinio, *Historia Natural*, libro XXI, capítulo 29. Eutimio. *Comentario sobre el Salmo 44:11* [s.r.e.].

¹⁸ *Sermón 39.*

¹⁹ *Sal 44: 11.*

5. No ay evangelio tan a propósito para vn maestro, como el que la Iglesia da al glorioso mártir y maestro San Casiano, pues siendo forçosa la relación de discípulo a maestro, en tres cláusulas repite el Señor las calidades del buen discípulo, declarándose por soberano y vniversal maestro. El que viene a mi escuela (dize en la 1^a cláusula), si no aborrece todos los afectos, hasta de su propia vida, no puede ser mi discípulo : *Si quis venit ad me et non odit patrem suum et matrem, etc, non potest meus esse discipulus*. La 2 es : el que no tomare al ombro su cruz y assí caminare en pos de mí, no puede ser mi discípulo, *et qui non baiulat crucem suam et venit post me, non potest meus esse discipulus*. Y la 3 cláusula es vna renunciación general de todas las cosas para ser discípulo de Jesu Christo, no ya en el nombre, sino en la realidad: *Qui non renunciat omnibus quæ possidet, non potest meus esse discipulus*. Bien se mostró discípulo verdadero de Christo nuestro redemptor el gran mártir San Casiano. Cortó por todos los afectos de Padre, parientes, patria, desterrándose voluntariamente por la Fe. Desposeyosse de la hazienda, de las comodidades y aun de la vida, por defender la verdad de la christiana religión. Ilustrola con sus obras, con sus voces, con su sangre. Tomó la cruz, no para dexarla, sino para mantenerla hasta morir. Y si basta en otros vna cruz para consagrarlos mártires, Casiano tuvo dos cruces, vna en la vida, otra en la muerte. ¿Dos cruces? Sí.

6. Mas si por esto dixo San Pedro Damiano, predicando tal día como este, de San Casiano, que su martirio fue nuevo y no vsado, ¿que fue singular e insigne la gloria que le coronó mártir?: *Novum et inusitatum martyrii genus insignem Deo martyrem consecrauit*²⁰. Pues ¿en qué estuvo lo singular y extraño deste martirio? [p. 5] Sin duda en lo que propusimos. Que otros mártires llevaron vna cruz en que murieron. Casiano llevó dos cruces, vna en que viviendo sufrió vn dilatado martirio, otra en que muriendo perficionó la corona. Ara²¹, veamos estas cruces de la vida y de la muerte, que han de ser todo el assumpto de mi discurso.

§ 1

Primera cruz de la vida, el empleo de enseñar a los niños.

7. Llevó San Casiano una pesadísima cruz en la vida. ¿Por qué? ¿Por qué se desterró de su patria, cortando por aquel dulce e ignorado afecto (aunque tan experimentado) que a los mortales arrastra a vivir en el país, donde respiran los primeros alientos de la vida y donde logran los cariños de sus Padres, amigos, parientes? Ya dixo el poeta:

*nescio quam natale solum dulcedine cuncta
ducit et immemore non fini esse sui.*

¿Sería esta cruz el carecer de las comodidades, riquezas y gusto de su casa? Eso es menos. Dezidme, ¿en qué exercicio se empleó San Casiano? En ser maestro de los niños para enseñarles a leer y escribir: *cum scholarum doctor existeret, breuibusque notis verba comprehendere pueros erudiret, pro fide Christi ad quæstionem deductus est*, dize el Da-

²⁰ Damiano, *op.cit.* [s.r.e.].

²¹ Léase «ahora».

miano. ¿Maestro de aquella tierna edad fue professo Casiano? Sí. ¿Y cuál fue el motivo? No el interés, no la vanidad, sino la fe. Recibía aquellos rapaces, hijos de idólatras y, entre las primeras letras del A.B.C., les introducía por cabeça el Christus. Enseñávas a pronunciar y leer (aun quando no los entendían) los mysterios de la religión christiana. Dávas a beber suavísimamente el conocimiento del verdadero Dios y de su hijo, nuestro redentor Jesu Christo. Hazíales aprender la ley divina, para que ocupando con tiempo su noticia la memoria, al rayar de la razón, se hallase prevenida contra la ignorancia. Y quando parece que solamente enseñava a los niños a conocer y pronunciar las palabras, a escribir, a gravar en la cera sus conceptos, los enseñava también a ser cristianos, a ser fieles, a ser hijos de Dios por la fe y por el bautismo. Este era el intento de Casiano quando se puso a maestro de los niños: *cum scholarum doctor existeret*.

8. Pues gran cruz llevó en su vida, largo martirio y nuevo padeció viviendo: *Novum et inusitatum martyrii genus*. Es el nombre de maestro, si el más estimable para el respeto, el más tierno [p. 6] para el cariño. Equivócase el nombre de maestro con el de Padre. Assí como el de discípulo con el de hijo. Señor y maestro llamaron al redemptor los discípulos, *vos vocatis me magister et domine*²², pero nunca le llamaron padre. El redemptor a los discípulos dio nombre de hijos *Filioli adhuc modicum vobiscum sum*. Pues si ellos nunca lo llamaron padre sino maestro, ¿por qué el redemptor les llama no sólo discípulos, sino hijos? *Filioli*? Es la razón porque el nombre de maestro equivale al nombre del padre. Y quanto se le debe al padre de respeto y de amor, tanto se debe de cariño y de estimación al maestro. Confírmelo el mismo señor. Habla con sus discípulos y les dize: mirad, discípulos míos, todos vosotros sois hermanos: *omnes vos fratres estis*. ¿Por qué razón?, *vnus est enim magister vester*²³, porque sois discípulos todos de vn maestro. ¡Notable causa! Porque sois hijos de vn mismo padre, dixera yo. Pues essa es la más legítima razón de ser hermanos, *fratres estis*. Pero el señor no lo dijo assí. Dio por causa de la hermandad, el ser discípulos de vn maestro : *Vnus est enim magister vester*. Porque concurriendo todos en vna escuela y en una enseñanza misma, vienen a tener por padre al maestro que les instruye. Y siendo en este segundo y mejor nacimiento hijos de vn mismo padre, es legítima la consecuencia que sean hermanos: *fratres estis, vnus est magister vester*. Aumenta con el respeto también el cariño, el nombre de maestro. Yo me acuerdo que la Magdalena, tan discreta como amante, junto al sepulcro de su dueño, llorava, afligida. Aparécese el señor primero disfrazado en trage de ortelano y después, de su propia forma y conocido trage. Y es de notar el estilo con que María le habla. Quando Ortelano y no conocido, le llama Señor : *Domine, si tu sustulisti eum*²⁴. Señor (dize), si tú le llevaste, dímelo. Quando el redemptor la llamó por su nombre y le conoció, no le llama Señor, sino maestro: *conversa illa dicit ei Rabboni, quod dicitur Magister*. Parece que aora venía mejor el título de señor, pues le reconocía glorioso e inmortal,

²² Jn 13:13.

²³ Mt. 23:8.

²⁴ Jn 20:15.

vencedor de la muerte. ¿Qué? ¿A un ortelano toda aquella cortesanía, y al redemptor sólo el nombre de Maestro? *Magister*? Sí. Porque el nombre de señor sólo dize respeto cortesano. Pero el título de maestro añade sobre el respeto el cariño tierno. Y la Magdalena no se contentava con el respeto y veneración de su dueño. Quería mostrar su cariñoso afecto. El título de señor puede darse a vn extraño no conocido: *Domine*. El nombre de maestro sólo se debe dar a vn dueño y padre muy amado: *Magister*. [p. 7]

9. Siendo esto assí, no ay duda que entre los maestros ay gran diferencia, por la gran diversidad de los empleos. Ay magisterios que traen consigo mucho de la autoridad, de la veneración, del respeto. Y este respeto y autoridad enjugan el sudor de la frente y aligeran el afán de la enseñanza, bolviendo dulce el trabajo, leve el peso y sabrosa la fatiga. Otros magisterios ay, que desnudos de esos alivios y adornos, solamente dan al maestro vn incesante trabajo, vn casi deslucido sudor, vn campo de paciencia sufridora de mil ignorancias, rudezas, proligidades, molestias, atrevimientos, si no muy culpables a causa de la edad (que aún no advierte cuándo yerra), no por esso menos sensibles a la continuación de tolerarlos. Aquel pulir la tosca infancia, enseñándole a distinguir las letras que aún no sabe pronunciar, a decorar las sílabas y dicciones que aún no entiende, a leer después las cláusulas cuyo sentido ignora, a formar aquellos, antes borrones que letras, para que poco a poco se adiestre el pulso a explicar en el papel, con fácil curso, sus más ocultos pensamientos, y pueda hazer (con milagro del Arte) permanente la voz, que era un poco de ayre veloz a morir, durable, visible el concepto, que allá en el pecho escondido y fácil también a olvidarle, fuera despojo del tiempo y sólo conocido a su dueño, si la escritura no le asegurara vida para muchos siglos, dilatando la noticia a muchas regiones y sugetos. Prodigio que admiró el Chrisóstomo: *sermon quidem litterarum beneficio, quasi corporeus evadit; non autem litteris includitur, sed cum legente, et cum dicente coniunctus est*²⁵. ¡Pero cuánta fatiga, cuánto tedio y enfado ha de sufrir el maestro para que el rapaz aprenda y logre todo el artificio de tan ingente invención! *Præceptor in docendo* (dezia discreto Séneca) *laborem et tædium tulit*²⁶. No es aún tan ponderable el trabajo por pesado a las fuerças, quanto por molesto al ánimo, prolixo, lleno de espinas y sin sabores a la razón, que pelea continuamente con la ignorancia y la inconsideración de la edad. Esta sí que es cruz de la vida *qui non baiulat crucem suam*.

10. Celebra la Escritura a Moysés por el hombre más sufrido y manso que avía en la tierra: *erat enim Moyses vir mitissimus super omnes homines*. Y si la vara de Moysés fue expressa imagen de la cruz de Jesu Christo (como dize san Agustín) toda la vida anduvo Moysés cargado con la cruz. ¿Pero qué cruz fue la de Moysés? ¿Acaso predicar libremente a Faraón los mandatos de Dios en orden a la libertad del pueblo, con repetidos riesgos de su vida? ¿Acaso averse de desterrar de la corte al desierto, temeroso [p. 8] de las iras del príncipe y vivir desconocido en Madián, hecho pastor? No. Mayores pruebas

²⁵ *Sermo de sigillis*. Tomo 6, en griego [s.r.e.].

²⁶ Libro 6 del *De beneficiis*, cap. 16 [s.r.e.].

dio Moisés de su sufrimiento y constancia. Deídme, ¿cuál fue su empleo? ¿No fue el guiar y enseñar a aquel pueblo hebreo que, saliendo de Egipto a la tierra de promisión, como a nueva vida, traía con la edad de grande, las condiciones de niño? Óyeselo a Moisés, cansado ya, afligido, angustiado de sufrir tantas sinrazones, quejas, murmuraciones, atrevimientos, rebeldías, mudanzas, ingraticudes de aquellos ánimos, a quien cada ayrecillo o aprehensión trocava y destemplava más que a los rapazes sin entendimiento. Murmuran del maná, pan del cielo. ¿Y por qué? ¿Porque les faltava algún saynete a su apetito? No, que el maná les dava sabores a su elección, sino porque aquella pequeñez del maná, aquella continuación de verle siempre vno mismo a los ojos y a la imaginación, les causava fastidio: *nauseat anima nostra super cibo isto levissimo*, deían.

Y es la razón, que los gulosos y especialmente si son de poca edad, no tanto pretenden aliviar el hambre, quanto satisfacer a los ojos, las manos, las fantasía con la diversidad, *gulones, praesertim pueri, saepe non tam os, et ventrem, quam oculos phantasiam et manus cibo saturare et implere cupiunt*, dize en este caso mi Cornelio²⁷. Adolecían los hebreos de achaques de niños, cuyas passiones son vehementes, fáciles, intolerables, porque no se rinden a la razón. Quisieron varias vezes apedrear a Moisés, siendo su libertador, guía y maestro. Y en verdad que en esta ocasión se vio tan apurado que tomava a partido la muerte, por no sufrir tan enojosos cuydados: *sed et Moysi in toleranda res visa est*, dize el Texto²⁸. Por ventura (le dize a Dios Moisés) son mis hijos, para que no aya de cargar al hombro su enseñanza, su gobierno, sus inquietudes, como suele el ama tomar al niño en sus brazos y llevarle, acallarle, sufrirle: *numquid ego concepi omnem hanc multitudinem, ut dicas mihi, porta eos in sinu tuo, sicut portare solet nutrix infantulum?* No, Señor, no tengo aliento para tanto, *non possum*. Yo pelearé con sierpes, con tigres, con magos, con faraones, pero con niños no puedo. ¡O quitadme la vida y se acabarán estas congojas!, *obsecro, ut interficias me. Moyses tantis praemebatur angustiis, ut hanc sibi gratiam fieri cupiat, ut mori sibi liceat: amarissime ergo afflictus et perturbato animo existens*. ¿Veis si llevó buena cruz Moisés en la vida? Pero a ella le obligó el oficio de maestro, *dux et doctor populi*, dize Cornelio. Enseñó aquel pueblo a leer las letras y leyes divinas. Subió al monte a escrevir, dictándole Dios essas mismas leyes en las [p. 9] tablas. Mas para enseñar Dios a los ingratos discípulos el respeto que deben a sus maestros, dispuso que al baxar del monte Moisés, resplandeciese su rostro tanto, que temieron llegasse cerca. Y tuvo menester echar un velo sobre el rostro para que le pudiesen hablar. O sea, que Moisés, lleno de luz divina el pecho, botava rayos. Que las tablas de la ley que traía en las manos arroxavan resplandores y reverberando vnos con otros, formavan vn sol más lucido que esse hermoso planeta: *ut non possent intendere Filii Israel in faciem Moysi propter gloriam vultus eius*²⁹. Al fin, huvieron de respetarle todos, quando les enseñava que assí honra Dios a los maestros que en su enseñanza introducen las divinas leyes. Pero assí viven muriendo los que como deben, exercitan el ministerio.

²⁷ *Commentaria in numeros*, cap. 11,6 [s.r.e.].

²⁸ Nm 11:10.

²⁹ 2 Cornelio, 3,7.

11. ¡O Casiano grande! ¡Qué cruz la de tu vida quando te miro empleado en la enseñanza de los niños! ¡Y niños idólatras, niños mal acostumbrados, niños indóciles, niños aborrecedores del aviso, de la corrección, quanto amantes del juego, del ocio, de la libertad! ¡Quánto padeciste, aun antes que los Tyranos examinasen tu Fe, por instruir en la Fe aquellas tiernas plantas! *Multorum asperitas, ferocia, superbia, ingratitude toleranda sunt; ut quemadmodum medicorum cura phreneticos conviciantes, mortemque minantes non deserit; ita charitas quoque magistri injuriis non minuat*, dixo el político Conzenl³⁰. Dan los padres el ser natural a sus hijos. Danles los maestros el ser racional con la enseñanza. ¡O quánto más difícil es esta segunda obra, quanto más larga su formación! Nueve meses dio la naturaleza a la formación del cuerpo en el materno alvergue. En ellos toma enteramente possession el alma de aquellos miembros para darles vida. ¿Quántos años son menester para informar el alma ruda e ignorante, e ilustrarla con los rayos de la razón, de las Artes, de las noticias más necesarias, para que se distinga de los brutos el que nació para príncipe del vniverso? *Inclinatur pietas* (oygan la elegancia del Crysólogo) *desudat industria, ars laborat, et ut plenius dicam, quod membra hominis, tot magisteria ut hominem perficiat, elaborant*³¹. Gravíssima fatiga, pero gloriosa. Pesada cruz, pero que consagra en mártires, aun en vida, a los maestros: *quis non baiulat, crucem suam*.

§2

Segunda cruz, el nuevo e insigne martyrio de San Casiano.

12. Y si esta fue la primera cruz de la vida, no menos nueva e insigne fue la cruz de la muerte en nuestro gloriosísimo maestro [p. 10] San Casiano: *novum et inusitatum martyrii genus*. ¿Por qué? Sepamos cómo murió, que el mismo successo nos dará duplicada la razón. Sabe el governador gentil que Casiano no solamente professaba la fe de Jesu Christo, sino también la enseñava, reduciendo a muchos, ya niños, ya mayores, de la vana superstición de los ídolos a la verdadera religión y conocimiento de Dios. Que propagava la noticia de los misterios sagrados, aumentava la Iglesia contra los rigorosos mandatos de los emperadores romanos. Quiere vencer su constancia con promesas, y Casiano las desprecia. Pretende rendirle con amenazas y Casiano se burla. Ni los halagos le ablandan, ni los tormentos le atemorizan. Firme en la confesión de su fe, más que vna roca, en la veneración, culto de Jesu Christo y abominación de los falsos dioses. Irrítase el presidente y, juntas la crueldad y la astucia, discurren cómo darle la muerte con las circunstancias más sensibles al ánimo y más rigorosas al dolor. ¿Qué haze? Manda que sea Casiano entregado a los mismos muchachos que enseñava, haziéndolos de discípulos, verdugos de su maestro. El juez y los padres idólatras azoravan a los rapazes para que como a enemigo de sus dioses le castigassen. Acordábanles, para encender sus pueriles sentimientos, las veces que Casiano les avía castigado y les dezían que esta era la ocasión de vengarse de su injusto rigor. Escrivíase entonces en vnas tablas enceradas con estilos o

³⁰ Se refiere aquí el predicador al libro 4 del *Politicorum*, atribuido al jesuita alemán Adam Contzen (1571-1635) [s.r.e.].

³¹ *Sermón* 132.

punteros de acero en lugar de plumas. Vierais aquellos conrazoncillos [sic] envenenados, llenos de poco pero de vehemente furor, correr con ímpetu y, en la carne del insigne mártir, escribir con su propia sangre las letras de su fe viva. Multiplícanse las heridas y dilátase el martirio, porque las fuerças bastan para lastimar y repetir ya vnas sobre otras las llagas, pero no alcançan a matar. No quedó parte en su cuerpo que no despedazassen con fiereza de brutos y con espacio de flacos, *Armato stylis et tabulis puerorum furentium agmine circumfunditur; qui undique compunctus atque discerptus, toto corpore laceratur*³², dize San Pedro Damiano. Assí, finalmente después de prolixo tormento, murió Casiano. Solos los decretos imperiales se escribían antiguamente con la sangre de la púrpura, oh Murice, en vez de tinta. Llamávase encausto con voz griega, y era la más preciosa y estimada: *encaustum ex murice, seu conchilii cruore compositum pretiosissimum fuit et solis imperatoribus ad scriptiones usitatum*³³, como notaron los eruditos Brisonio y hermano Hugo. Escribió Casiano en su cuerpo los preceptos de Jesu Christo [p. 11] y escrivállos con su misma sangre. ¡O preciosa tinta para tan divina escuela!

13. ¿Pero no veis ya en esta muerte duplicada para Casiano, la cruz? ¿Por qué? Murió a manos de sus discípulos. ¡O cruz pesadísima para el ánimo! Murió a manos de niños. ¡O cruz segunda vez terrible para el dolor! Veamos la primera razón. Deben los discípulos al maestro nueva y mejor vida. De ahí nace aquella grande obligación, que como incapaz de igual recompensa, puso el filósofo en vna línea con la que tenemos a Dios por el ser que nos comunica y a nuestros padres, por la vida que nos dieron: *Deo parentibus et magistrie par reddi non potest*. Y si es sensible en todos la ingratitud, más de sentir será donde era mayor la obligación al agradecimiento. La lengua santa con vna misma palabra significa enseñar y atar. Quando Joseph, por mandado de faraón, le encargó de enseñar a los jóvenes príncipes de su palacio, *vt erudiret Principes eius*, dize el original, que los atava, *vt alligaret*. Porque el maestro, quando instruye, echa vna cadena que no oprime el cuello, sino obliga el corazón honrado y le cautiva a vn eterno agradecimiento: *vt alligaret*. ¿Pues qué dolor será para vn ánimo generoso, verse correspondido con tanta ingratitud, que sean instrumentos y actores de su muerte aquellos mismos a quien con su enseñanza dio más noble vida? ¡O cruz grande! Aún más por la ingratitud y el desprecio, que por el tormento y el dolor.

14. *Filios enutriui et exaltaui*. Quexa es de Dios por Isaías para cuya explicación llama a los cielos y a la tierra por testigos. Yo crié (dize Dios) vnos hijos con el amor y cuydado de padre y aun de ama cariñosa: *Filios enutriui*. Yo los honré, los ensalcé, los ennoblecí con la educación y enseñanza digna de hijos míos: *et exaltaui*. ¿Y cuál fue la correspondencia? *ipsi autem spreverunt me*. Ellos, ingratos, desconocidos, ciegos, me desprecian. Esta quexa propone el profeta en nombre de Jesu Christo contra el pueblo hebreo y en ella reparava yo dos cosas. La primera que, siendo su criador y autor de su ser, no les

³² Sermón 39.

³³ Se refiere a Bernabé Brisson y al *De prima scribendi origine*, cap. 12, del jesuita Herman Hugo.

haze cargo de esse beneficio, sino de la criança, educación y enseñanza: *Filios enutrivi et exaltaui*. ¿Por qué? Porque sin duda, el beneficio de la enseñanza y educación es más noble y más heroyco que el de la vida y el ser: *enutrivi*. La segunda cosa es que, aviendo los hebreos dado la muerte y muerte de cruz al redemptor, no se quexa de la muerte, sino del desprecio: *spreverunt me*. Mas ya se colige la respuesta tan fácil como verdadera. La muerte quita la vida. El desprecio atormenta al alma. [p. 12] Los tormentos despedazan el cuerpo. La ingratitud, embebida en las afrentas y baldonas, aflige y lastima duramente el espíritu quando pretende manchar la honra. Sintió, pues, el redemptor, aún más que la muerte, el desprecio y la ingratitud. Eran aquellos hombres, a quien como a niños avía enseñado la ley divina. Eran los que, muchas vezes, por lisonja le avían llamado maestro: *magister scimus, quia verax es. Magister volumus a te signum videre*. Eran los que le profesaban discípulos suyos. Verse despreciado, perseguido y llevado a la muerte de sus discípulos, fue el más rigoroso sentimiento para el Señor, *ille a suis discipulis occisus est*, dize San Pedro Damiano cuya es la comparación y el concepto), *Iudæis videlicet, quibus præcepta decalogi proprio digito descripta tradiderat, quos cærimoniiis suis sacrificiorumque ritibus instruxerat; quos certe ad omnem vivendi rectitudinem, tanquam teneros sub disciplina pueros, informaverat. Sicut ipse per Isaiam dicit: Filios enutrivi et exaltaui [...] per pueros ergo significati sunt qui Dominum crucifixerunt; pueri quoque sunt qui Casianum martyrem occiderunt. Utraque scilicet non innocens pueritia, sed artifex et venenosa malitia*. Bien dicho.

15. Astuta y venenosa malicia fue la que armó los discípulos contra el maestro para hazer mayor el sentimiento y más intolerable aún a la suma paciencia, el agravio. Y no me digan que el Señor fue maestro solamente de las altas verdades de la fe, porque su benigníssima caridad le hizo inclinarse a ser maestro de las primeras letras, tratando a los hebreos como a niños. Ya dixo Pablo que la ley fue vn ayo que conducía a los israelitas a la escuela de Christo, *lex pædagogus noster fuit in Christo. In Christum o ad Christum*, lee San Gerónimo y San Ambrosio. La ley hizo el oficio que haze el ayo con los niños. Tráelos a su casa, guíalos por la calle para que ni se pierdan, ni se diviertan. Gobiérnales sus acciones hasta entregarlos en la escuela al maestro, que les ha de enseñar. Esto hizo la ley: sacó a los hebreos de Egipto, llevólos a la tierra de promisión, dirigiólos ya con promessas regaladas, ya con amenazas y castigos, si bien ellos, como mal acondicionados, inquietos, antojadizos muchas vezes, se quisieron perder, adorando ídolos. Bolvía a recobrarlos la ley y proseguía con su empleo hasta entregarlos al único maestro Christo: *vnus est enim Magister vester, qui est Christus*. ¿Y qué les enseñó Christo? Él mismo dize en el Apocalipsi: *ego sum alpha et omega*. Yo soy Alfa y Omega, la A y la O, que son la primera y última letra del alfabeto griego.

[p. 13] Luego, lo primero que enseña es a conocer las letras. No sin misterio, David en algunos Psalmos y Geremías en sus lamentaciones, disponen sus versos y avisos por las letras del A.B.C. o porque se quedassen más fácilmente en la memoria, guardando el orden ya sabido desde la niñez de essas letras, o más altamente (como advierte Ruperto) porque quiso que nos tratásemos como niños de la escuela de Christo que llevan la

cartilla y aprenden las primeras letras antes de passar a mayores empleos: *Quid nobis per hoc innuiliur, nisi ut humili conscientia parvulos nos esse iudicemus. Igitur ad istud alphabeticum tamquam pueri abecedarii disponamur*³⁴.

16. Más. Llegase al redemptor vn doctor de la ley, presumido de sabio y preguntale: Maestro, ¿qué haré para alcançar la vida eterna? *Magister, quid faciendo vitam æternam possidebo?* ¿Y qué le respondería el Señor? Hízole dos preguntas. La primera: *in lege quid scriptum est?* ¿qué es lo que está escrito en la ley? La segunda: *Quomodo legis*³⁵? ¿Cómo lees estas cláusulas de la ley? Notad. Traían los hebreos pendientes de los ombros, y aun en la frente, vnas láminas o pergaminos pequeños en que estava escrita la ley en compendio y como por las letras. Esto que empezó por reverencia a la ley y memoria de su observancia, encargada de Dios en el Sinaý, se avía passado a ceremonia, vanidad e hipocresía. Hazían gala y multiplicavan estas láminas (que el hebreo llama *Tephillim* y el griego *Phylacterias*) y de ello les reprendió alguna vez el Señor: *dilatant enim phylacteria sua*. Era, pues, como vnas cartillas que traían a la vista. Bolved ahora a la respuesta de Christo: *in lege quid scriptum est?*³⁶ Tú que presumes de letrado, dime, ¿qué está escrito en esta cartilla que traes pendiente? Abre esse libro y lee. Iva a leer el escriba y dízele el divino maestro: *quomodo legis?*, ¿cómo lees? Por ventura, el escriba no pronunciava bien lo que leía o no dava el perfecto sentido a la cláusula, y bien se sabe, cuánta diferencia ay y cuántos errores puede aver, si se lee mal lo bien escrito. Pues para quitar la presunción al escriba, quiso el Señor, antes de enseñarle el sentido de la escritura, enseñarle a leerla bien: *quomodo legis? modum legendi quærit Dominus a magistro legis*. Mira cómo lees, que si lees mal, en vez de vn precepto divino, sacarás error perjudicial: *quomodo legis?* Luego se inclinó el Señor a ser maestro, no sólo de las verdades y misterios divinos, sino también de las primeras letras, enseñando a distinguirlas y leerlas: *quomodo legis?*

17. ¿Y que aya de morir a manos y traza de sus discípulos este divino maestro? [p. 14] ¡O grandíssimo sentimiento! Ponderolo con energía David. Habla de los judíos en la pasión del Señor y dize: *intenderunt arcum, rem amaram, ut sagittent in oculis Immaculatum*. Previnieron el arco, afiançaron la cuerda, armáronle de flechas para atravesar con astucia el santo, justo e immaculado. ¡O acción sensible y amarga! *Rem amaram*. Notad esta ponderación de David, que no tanto significa dolor, quanto desabrimiento, disgusto, congoxa: *Rem amaram!* Mas si recorremos a la pasión del Señor, no hallaremos en ella arco, ni flechas. Ay palos, lanças, espadas, espinas, clavos y cruz, pero flechas o arco no se encuentran. Pues, ¿qué quiso ponderar David en estas palabras y amargura, que bien Casiodoro quiso explicar con essa metáfora vn tormento, el más sensible para el redemptor? ¿Cuál fue? ¿No sabéis que los judíos se valieron de Judas, dándole dinero para que siendo discípulo entregase a su maestro a la muerte? ¿Que Judas, valiéndose de

³⁴ Ruperto, *In Hieremiam*, libro 1, cap. 12 [s.r.e.].

³⁵ *Lc* 10:25.

³⁶ *Mt* 23:5.

la llaneza de discípulo le saludó en el huerto con el tierno nombre de maestro, quando le estava vendiendo, traydor? *Ave Rabbi*. Pues no ay flecha que assí penetre el corazón, como ser entregado el Señor a la muerte, por arte y medio de vn discípulo suyo. Essa es la hiel más amarga de toda su pasión: *rem amaram!* Oid a Casiodoro discreto: *O res amara et omni felle deterior! Convivam ad proditionem, discipulum ad necem, conservatorem pecuniae præmio subito fuiste corruptum!* Que venga al maestro la muerte trazada por el ingenio y mano de vn discípulo: *discipulum ad necem!* No ay amargura que se le iguale, no ay sentimiento que se le pueda comparar: *O res amara et omni felle deterior!* 18. ¡O grande imitador de aquel ejemplar divino! A manos de tus discípulos mueres, ¡o Casiano! *Discipulorum manibus ad cruciandum traditus est, ut illis versa vice pœnas exolveret, quos ipse dudum sub disciplinæ ferula terruisset,* que dixo el Damiano. Y son verdugos para tu muerte los que enseñaste, corregiste, castigaste, como maestro. ¡Duro y amarguísimo dolor! Pero añadid a este peso de la segunda cruz otro dolor. A manos de sus discípulos muere, pero a manos de niños flacos y de poca edad. ¿Os parece pequeña esta circunstancia para lo duro de su martirio? Pues oíd. [p. 15]

§3

Redoble del martirio de San Casiano, morir a manos de niños.

19. Avía vencido Gedeón al ejército de los Medianitas. Sus príncipes Zebee y Salmana vinieron a manos del vencedor, que para castigar su ossadía y crueldades, teniéndolos cautivos en su presencia, mandó a Jeter, hijo suyo de poca edad, que los matasse, adestrando la cólera al justo empleo de destruir los enemigos de Dios. El niño temeroso y cobarde no se atrevió a sacar la espada para matarlos, *non eduxit gladium,* dize el texto, *timebat enim, qui puer erat*³⁷. No es de extrañar que vn muchacho temiesse acometer a hombres y reyes, aunque rendidos y prisioneros. Oygamos ahora lo que ellos le dezían a Gedeón: *tu surge et irrue in nos, quia iuxta ætatem robur est hominis.* Valeroso capitán, ya que nos condenas a muerte, sea tu diestra lo que nos mate, no la de tu hijo, que aunque siendo hijo tuyo, pudiera ser no desigual la honra u consuelo del morir. Pero el dolor será muy desigual. Él no tiene bríos, sino de niño; tú tienes fuerças de hombre: *iuxta ætatem robur est hominis.* Llega el doctíssimo abulense a este caso y examina la razón de esta súplica. ¿Por qué temen estos príncipes que los mate Jeter y no temen (antes piden por favor) que les quite Gedeón la vida? Es la causa que Gedeón, como hombre robusto, con vn golpe sólo les quitaría la vida y acabaría presto su padecer. Pero Jeter, como niño, avía menester multiplicar golpes, repetir heridas y, dilatándoles la muerte, haría más prolixo el dolor, el tormento más durable y assí, la muerte más terrible: *si puer occisurus esset illos, oportere, quod sæpe percuteret eos, quia paucas vires habebat et paterentus nimis in hoc, ideo ut leviori cruciatu vitam finirent, voluerunt occidi a viro, qui posset eos unico ictu occidere.* Aun los que están ya resueltos a morir, temen morir a manos de niños cuyas flacas fuerças apenas con muchas heridas igualan a la rabiosa cólera con que dessean matar.

³⁷ Jue 8:20.

20. Mirad aora a Casiano en manos de sus flacos discípulos. Cortas sus fuerças, los punteros, aunque agudos y azerados, no bastantes para matar. Acometen a herir y lastimar, despedazan, hazen innumerables llagas, vnas sobre otras, abren puertas por donde el alma salga a triunfar en el cielo, pero tan estrechas, tan poco penetrantes que, doblando el martirio y agravando el dolor con su pueril vengança, no bastan a acabar el tormento, sino a proseguirle con nuevo dolor. ¡O lo mucho que aí padece el valeroso mártir!

[p. 16] *Paterentur nimis in hoc*. ¡O qué nuevo linage de martirio inventó la crueldad contra Casiano! *Novum martyrii genus*. Nuevo, porque fue dilatado, para que fuese mayor gloria de la fe que predicava, multiplicándose en las heridas, letras ilustres con que escribía la fineza de su amor y la verdad de la religión christiana; no ya en bronzes y mármoles (como pedían las plumas de azero que le sulcavan el cuerpo) sino en el puro, terso y limpio papel de sus venerables miembros. Y nuevo también porque en las letras de su sangre dexó escrita a la inmortalidad su elevada gloria, nuestro invicto mártir. Todo lo dexó profetizado David.

21. Prosigue pintando la rabia inhumana de los Judíos contra el Señor y dize: *sagittæ parvulorum facta sunt; plaga eorum*³⁸. Sus heridas fueron como las que hazen los muchachos quando por juego e imitación de los mayores, con sus arcos y flechas de caña apuntan, disparan y se jactan del acierto de sus tiros: *sagittæ parvulorum*. ¿Y por qué les daría David esse nombre quando tan de veras, con tanto empeño y furor pretendieron la muerte de Jesu Christo y con tanta variedad y gravedad de tormentos le afligieron? Por dos razones. La primera porque, como flacos y débiles, no teniendo fuerças para quitar la vida al redemptor, multiplicavan vnos sobre otros los martirios, por ver si logravan con los últimos lo que no avían podido con los primeros. *Super dolorem vulnerum meorum addiderunt*³⁹. Repetían dolores, añadían penas, aumentavan crueldades, con encono de hombres ingratos y vengativos, pero con poder de muchachos sin brío: *sagittæ parvulorum*. La segunda razón (dize Casiodoro) es, porque como los muchachos, aunque más lo desseen, no consiguen el intento pretendido de su ira, porque no pueden, assí los Judíos no lograron lo que intentavan. Era su intento con dar la muerte al maestro, acabar con la escuela y doctrina de Christo, borrar su memoria, ahogar a la Iglesia en su nacimiento. ¿Y qué sucedió? Que aquella muerte dio vida a la Iglesia, autoridad a los discípulos, gloria a la cristiandad, y sepultó en perpetuo olvido, infamia y desprecio a la synagoga. ¡O ineficaz malicia la vuestra! *Parvulorum siquidem sagittæ inania tela sunt, qui ludendi studio fragiles cannas in sagittarum consuetudinem jacere con[sue]verunt. Sic Judæorum vota inefficaci malignitate sævissima, non intulerunt flendam mortem, sed potius gloriosissimam passionem*.

22. ¡O soberano exemplar, de donde copió Casiano las líneas de su martirio! Niños fueron los que dieron a Casiano la muerte *sagittæ parvulorum*. Y como niños, repetían

³⁸ *Sal* 63:8.

³⁹ *Sal* 68:27.

vna sobre otra las heridas [p. 17] porque supiese el número lo que no alcançava las fuerças, *sagittæ parvulorum*. Pero como de niños y de juego fueron esos tormentos, pues quando imaginaron darle muerte y acabar con su gloria, entonces asseguraron más ilustre su triunfo, más admirable su corona: *non intulerunt flendam mortem, sed potius gloriosissimam passionem*. Murió Casiano, pero para lograr vna eternidad de gloria, murió venciendo para coronarse singularmente ilustre en el coro de los mártires con vn nuevo y no vsado trofeo de su valor: *inusitatum martirii genus, insignem Deo martirem consecravit*. Celébrele en buena hora la Iglesia, celébrele esta piadosa, ilustre junta de maestros que en Casiano tienen hermosa idea que imitar; poderoso patrón a quien acudir en sus trabajos, a quien proponer sus súplicas. ¡Qué buenos maestros serán si siguen las huellas bien señaladas de las virtudes de Casiano!

23. Dos solamente quiero apuntar como más propias del empleo. La primera es el buen exemplo que deben dar a sus discípulos, vniendo la voz con la mano, las obras con la enseñanza. ¡O qué gran maestro será aquel en quien el discípulo no vea, ni oyga cosa agena de las costumbres cristianas, políticas y dignas de la razón! Y qué escrupulosa obra es obrar o dezir cosa injusta, indecente, malsonante, a la vista o a los oídos de aquella edad en que se imprime, como en blanda cera, cualquier forma, y no se borra con facilidad lo que en los años primeros se imprime. Aun allá, el poeta gentil dezía que se debe a los niños gran reuerencia y respeto de no manchar la candidez de la infancia con feas notas de exemplos detestables de palabras torpes. Qué sabio el antiguo Catón, de quien dize Plutarco en su vida: *a verborum turpitudine, præsente puero, sic temneravit quasi vestalibus virginibus arbitris locuturus esset*⁴⁰. Y el Satýrico: *Maxima debetur puero reverencia, siquid turpe paras*.

Imiten a su patrón San Casiano, que entre las letras más menudas introducía la noticia de la fe, la vanidad de los ídolos, la reverencia a vn Dios, el premio a los buenos, el castigo eterno de los malos. Y era confirmación de sus palabras el continuado exemplo de sus santas obras. La segunda cosa es la unión y caridad de vnos maestros con otros. ¡O qué mala es la división! ¡O qué provechosa la hermandad y unión! En su mismo ejercicio tienen la prueba, discurrida por San Atanasio y San Zenón el de Verona.

24. *Lingua mea calamus scriba velociter scribentis*, dize David, o por mejor [p. 18] decir, Dios en pluma de David. Entróse a maestro de escuela y dixo: Mi lengua es pluma de un maestro de veloz mano, diestra artificiosa cuja letra en gala, hermosura, caridad y presteza, vence a todas las otras, *calamus scriba velociter scribentis*⁴¹. Mas ¿por qué se compara el verbo divino hecho hombre (que es lengua del padre) a la pluma? *Calamus*? San Atanasio. ¿Saben por qué? Porque la sabiduría en la lengua no es más que voz. La sabiduría en la pluma pide manos. Basta la lengua y voz para hallar y enseñar a lo humano. Es menester mano para escribir y enseñar con la pluma a lo divino. Es dezir, que el hombre Dios enseña a vn tiempo mismo con las obras y con las palabras. Dízele al

⁴⁰ Cita a Plutarco a través de la Sátira 3 de Juvenal, nota 14.

⁴¹ *Sal* 44:2.

leproso *mundare*, y al punto sana de la lepra. Dízele al parálítico que se levante y cargue a sus ombros las camillas y al punto va con el mandato la salud. Enseña y obra. ¡O divina pluma! *Dicitur calamus scribæ citi* (dixo Atanasio) *quodquæ loquitur, illico etiam in effectum deducit*. Soberano magisterio que juntamente ocupa los oídos y los ojos, los oídos con la voz que pronuncia, los ojos con el ejemplo que executa.

25. Añade San Zenón: no es reparado que la pluma para su ministerio a de estar cortada y dividida en dos puntillos delicados (*crenas*, llama el latino). Si no está dividida, hará borrones por letras. Pero advierte que esos dos puntos han de estar iguales, vnidos, ermanados, sin que el vno sea más grueso ni más delgado que el otro, sin que se alargue este, ni se acorte aquel. Y siendo dos y vsándose juntos, no forman dos letras, cada vno la suya, sino vna misma letra se escribe con ambos. ¡O prodigiosa unión! Sin ella será inútil esta milagrosa muestra del Arte e ingenio humano. *Calamus fissus est duosque vertices gerit vnius acuminis tenuitate digestos: vnam litteram utroque conficiens. Cui si vnum adimas, alterius inanis est vsus*, dixo San Zenón. ¡O misterio! Llámase Christo pluma del padre, *calamos*, porque vnió en sí mismo las dos naturalezas, divina y humana, haziendo pazes entre Dios y los hombres. Veis ay los dos puntos de la pluma, pero ¡qué vnidos, qué ermanados! Ni aun la muerte los pudo dividir. Maestro único Christo, en sí los dos testamentos y leyes: el testamento antiguo y su ley escrita, con el testamento nuevo y ley de gracia. Vnió dos pueblos, antes separados y enemigos, el hebreo y el gentil: *ut duos condat in semetipso in vnum novum hominem facient pacem*⁴². Todo fue vnir, enlazar en amor, caridad los que antes estaban desunidos y apartados. *Vnde recte testamenta sunt duo* (prosigue San Zenón) [p. 19] *quæ similiter duobus capitibus vnam litteram fingunt, id est, sacræ legis duobus edictis vnum Christum Dei Filium spiritali temperamento conscribunt*. Veis aí los dos puntos de la pluma, sin cuiá unión y enlaze no se puede escribir bien. ¡O unión, o ermandad, o caridad!

26. Vos, gloriosísimo mártir, maestro y patrón de los maestros, Casiano, pues tan primorosamente supisteis practicar estos altos ejemplos, favoreced a los que os celebran, para que passe a imitación el culto y sea mejor obsequio de la veneración la semejanza. Nuevo fue en la iglesia de Dios vuestro martirio: *novum martirii genus*. Duplicada fue vuestra cruz: *qui non baiulat crucem suam*. Assí os graduó de discípulo dos vezes del divino maestro. Fue vuestra cruz grande en la vida por el trabajoso empleo de la enseñanza pueril. Y fue grande vuestra cruz en la muerte, pues la padecisteis a mano de vuestros discípulos ingratos. A mano de rapaces armados de proprio dolor de su castigo y de agena rabia de los tiranos, que los incitaban a daros vna dilatada muerte, pero gloriosa. Atended, pues, o santo mío, a los maestros que os veneran piadosos, ostentativos, reuerentes. Alcanzadles mucha unión y caridad, zelo de la fe y dotrina que enseñan. Y que llevando por Dios la cruz del exercicio de maestros en la vida, les assista favorable en la muerte, con vuestro patrocinio, la gracia, prenda de la gloria, amén.

⁴² Ef 2:15.

Musica e Storia nelle missioni del Paraguay

di GIORGIO MONARI 98

La pedagogia artistica dei Gesuiti e l'estetica della pastorale

Vizi contemporanei e guarigione

di YVONNE ZU DOHNA	108
A. Introduzione	108
B. La guarigione e l'arte cristiana	111
C. Gli Esercizi Spirituali di Sant'Ignazio e la rivoluzione estetica	112
D. Spazi pre-sublime nel barocco e i suoi precedenti	113
I. <i>Estetica dell'ospizio per i malati</i>	114
1. Hotel Dieu Beaune 1443 e la medicina dipinta	114
2. L'immagine come emblema per i novizi dei gesuiti	116
II. <i>Estetica della crudeltà come luogo della salvezza</i>	117
1. Giotto e l'individualizzazione della sofferenza	117
2. L'immagine della crudeltà in Santo Stefano Rotondo e nel Collegio Inglese	119
III. <i>Estetica degli esercizi spirituali</i>	120
1. L'immagine come esperienza spirituale degli esercizi: Chiesa del Gesù	120
2. Lo spazio visionario di Bernini nella Chiesa di Sant'Andrea al Quirinale	121
IV. <i>Estetica dello spazio fisico dell'immagine</i>	122
1. Michelangelo, la Cappella Sistina e la malattia vissuta nel contesto cattolico ...	122
2. <i>Lo spazio fisico. Pozzo nella chiesa di Sant'Ignazio</i>	125
E. I Gesuiti, i vizi contemporanei e la guarigione nell'arte	130
I. <i>I Francescani e l'immagine del subcontrario</i>	131
II. <i>I Domenicani e l'ascesi dell'immagine</i>	131
III. <i>Uno spazio contemporaneo gesuita?</i>	133
1. Gli eventi nella Chiesa del Gesù	133
a. La macchina barocca di Pozzo – lo spazio visivo	133
b. Il Cardinale Ravasi e lo spazio delle parole	134
2. I Centri culturali dei gesuiti e il tema della guarigione nell'arte	136
a. P. Dall'Asta SJ e la Galleria come spazio evangelico	136
b. P. Rupnik SJ: lo spazio del simbolo	137
c. P. Holter SJ alla Kunst-Station di Colonia: lo spazio spirituale	138
3. Una nuova proposta per oggi: il video	140
a. Video Arte	141
b. Il linguaggio	143
c. Movimento	144
Conclusione	145

Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.	146
Cuerpo, alma, espíritu	147
El cuerpo en la oración	150
Salud y enfermedad	152

La pauvreté de Jésus en mission

par BRUNO REGENT, sj	155
Se recevoir d'un Autre	155
Eprouver le manque	156
Mission et style de vie	157
Recevoir la mission	158
Donner gratuitement	159
Solidarités	160
Discernement priant	161
Conclusions	162

La fase contemplativa de los ejercicios ignacianos

di FRANZ JALICS S.J.	164
1. Introducción	164
2. El concepto general de los ejercicios ignacianos	164
2.1 <i>Los tres niveles espirituales</i>	164
2.2 <i>La vía de la purificación</i>	165
2.3 <i>La vía de la iluminación</i>	166
2.4 <i>La vía de la unión</i>	166
2.5 <i>Los clásicos ejercicios hechos individualmente</i>	167
2.5.1 En los ejercicios hechos individualmente no hay Primera Semana	168
2.5.2 En la práctica concreta, los ejercicios hechos individualmente excluyen el tercer nivel espiritual	169
2.6 <i>La pregunta decisiva</i>	169
3. Los tres principios y fundamentos	170
4. Dos tareas completamente distintas	171
5. El nuevo modo de orar (EE 238-260)	172
5.1 <i>Los tres modos de orar</i>	172
5.2 <i>El mirar a la persona</i>	172
5.3 <i>Las tres exigencias</i>	173
5.4 <i>Ayudas especiales</i>	174
5.5 <i>La oración de Jesús</i>	174
6. La valoración de los tres modos de orar	175
7. La elección en el tiempo contemplativo	175
8. Resumen conclusivo en nueve puntos	177

Al crocevia tra antico e nuovo

L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657)

e la "questione mistica" nella Compagnia di Gesù

di MARIA PIA GHIELMI	178
1. La Francia del XVII secolo e la corrente mistica della Compagnia di Gesù	178
2. J.-B. Saint-Jure: un anti-mistico?	180
3. L'insegnamento di Saint-Jure sull'orazione	185
4. Saint-Jure e Lallemant	192
5. Saint-Jure e Surin	195
6. Cenni conclusivi	199

Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI

de ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.	201
1. Introducción	201
2. La dificultad del término 'mística'	202
3. Etimología e historia de la palabra 'mística'	204
4. Presupuestos antropológicos y teológicos	207
5. Mística y contemplación	209
6. La actitud contemplativa y teologal	211
7. Actitud contemplativa y mística en la espiritualidad ignaciana	211
8. La tradición ascética y mística y el modo de proceder ignaciano	215
9. El prejuicio anti-místico en la Compañía de Jesús	216
10. San Ignacio místico (1491-1556)	218
11. La tradición mística ignaciana	219
12. Maestros ignacianos de oración contemplativa en el siglo XVI	221
12.1 <i>Pedro Fabro (1506-1546)</i>	221
12.2 <i>Jerónimo Nadal (1507-1580)</i>	223
12.3 <i>Antonio Cordeses (1518-1601)</i>	225
12.4 <i>Baltasar Álvarez (1535-1580)</i>	226
12.5 <i>Alonso Rodríguez (1538-1616)</i>	228
12.6 <i>Aquiles Gagliardi (1539-1607)</i>	230
12.7 <i>Luis de la Puente (1554-1624)</i>	231
12.8 <i>Diego Álvarez de Paz (1560-1620)</i>	232
13. Conclusión: actualidad de la mística ignaciana	234

Predicación jesuita y compromiso social en la España de la contrarreforma: la misión de educar en virtud y letras

di MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO	236
Introducción	236
1. Estado de la cuestión	238
2. Valor histórico del sermón a San Casiano, del jesuita Juan de Gámiz	240
3. Estructura y artificios del sermón	245
4. El mensaje ignaciano destinado a la formación de la "escuela cristiana"	258
Conclusiones	260
Appendice	263

- MIGUEL COLL S.J.
*La Compagnia di Gesù dal 1814:
ricostituzione e vigore apostolico* 15 (2013) 23-32
- ROGELIO GARCÍA-MATEO S.J.
*Formazione ignaziana di J. Maréchal
e le origini del suo pensiero* 15 (2013) 56-65
- YVONNE ZU DOHNA
*La pedagogia artistica dei Gesuiti e l'estetica della pastorale
Vizi contemporanei e guarigione* 16 (2013) 108-145
- MANUELA ÁGUEDA GARCÍA-GARRIDO
*Predicación jesuita y compromiso social en la España de la contrarreforma:
la misión de educar en virtud y letras* 16 (2013) 236-282
- ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.
Lo corporal en la espiritualidad de Ignacio de Loyola 16 (2013) 146-154
- MARIA PIA GHIELMI
*Al crocevia tra antico e nuovo L'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-
1657) e la "questione mistica" nella Compagnia di Gesù* 16 (2013) 178-200
- MAREK INGLÓT S.J.
La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo, 1772-1820 15 (2013) 3-15
- FRANZ JALICS S.J.
La fase contemplativa de los ejercicios ignacianos 16 (2013) 164-177
- DARIUSZ KOWALCZYK S.J.
*Dall'analisi trascendentale del giudizio al Dio trascendente.
Kant, S. Tommaso, Maréchal, e le esperienze di Ignazio di Loyola ...* 15 (2013) 76-86
- GIORGIO MONARI
Musica e Storia nelle missioni del Paraguay 16 (2013) 98-107
- MARTÍN M. MORALES S.J.
Las misiones de papel 15 (2013) 16-22
- BRUNO REGENT, sj
La pauvreté de Jésus en mission 16 (2013) 155-163



MARK ROTSAERT S.J.

Una Spiritualità del Dialogo e della Riconciliazione 15 (2013) 33-45

GIORGIA SALATIELLO

*Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale**in Joseph Maréchal* 15 (2013) 66-75

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

Breve introducción a la mística ignaciana del siglo XVI 16 (2013) 201-235

GERARD WHELAN S.J.

Troppo vicino a Kant? La critica di Lonergan a Maréchal 15 (2013) 87-93

TONI WITWER S.J.

*Testi ignaziani per il dialogo e la riconciliazione:**Esercizi spirituali, Costituzioni, Lettere* 15 (2013) 46-55