



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.18-2014 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

CARLOS COUPEAU S.J.

*Un hospital "donde servir
a los pobres de Cristo por su amor" [Co 240]*

ENRIQUE GÓMEZ-PUIG GÓMEZ S.J.

*Pedro Fabro, un modelo inspirador
para la cultura de nuestro tiempo*

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

*Amici e compagni nel Signore
Il vissuto comunitario di san Pietro Favre S.I. (1506-1546)*

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

*Karl Rahner fra il Loyola e l'Aquinate
Alle origini del "übernatürliches Existential"*

MIGUEL COLL S.J.

*La Compagnia di Gesù e le missioni dell'Ottocento
Accenti e sviluppo*

ANGELA DELL'OCA

*L'immagine di Sant'Ignazio di Loyola (1543)
al Museo di Sondrio
Spunti di ricerca*

In questo numero autunnale della rivista il primo articolo è dedicato, da Carlos Coupeau, al soggiorno di Sant'Ignazio nell'ospedale della Maddalena (Azpeitia) nel 1535, quando vi dimora al suo rientro da Parigi e in viaggio per Venezia. Il secondo e il terzo articolo sono incentrati su San Pietro Favre: rispettivamente, Enrique Gómez-Puig studia come, nell'attuale contesto sociale, culturale e religioso, la figura del nuovo Santo possa essere d'ispirazione per un dialogo con lo spirito del nostro tempo, dato che anche i tempi che egli visse furono di transizione, mentre Rossano Zas Friz De Col offre una ricerca che focalizza la dimensione comunitaria del vissuto cristiano del Favre.

In seguito Rogelio García Mateo presenta uno studio su Karl Rahner, mostrando come il noto teologo tedesco assimili e congiunga nel suo pensiero filosofico la prospettiva di Sant'Ignazio e quella di Tommaso d'Aquino. Invece Miguel Coll, seguendo un approccio storico, tratta delle missioni della Compagnia di Gesù nell'Ottocento.

Chiude il numero, in una sezione a parte, date le caratteristiche del lavoro, lo studio di Angela Dell'Oca sul quadro che si trova nel Museo di Sondrio, in cui è raffigurata un'immagine di profilo di Sant'Ignazio datata 1543. L'autrice ipotizza che si tratti di una *vera effigies* del Santo Fondatore.

In tal modo il Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana pone anche questa volta a disposizione dei lettori una gamma di articoli con il desiderio di favorire una maggiore comprensione del vissuto umano e cristiano di Sant'Ignazio e di San Pietro Favre, così come di approfondire la conoscenza di Karl Rahner e dell'opera missionaria della Compagnia nel XIX secolo. Senza dimenticare la questione che solleva il quadro di Sant'Ignazio a Sondrio, che merita un maggiore approfondimento e una più larga discussione tra gli specialisti.

Un hospital “donde servir a los pobres de Cristo por su amor” [Co 240]

di CARLOS COUPEAU S.J.*

Muchos lectores estarán familiarizados con el periodo que Ignacio vivió en el hospital de la Magdalena a través de algunas pocas narraciones. Me refiero a las breves explicaciones que nos ofrecen biografías standard (como la de Pedro de Ribadeneira o la de Ignacio Tellechea)¹ y quizá alguna monografía (como la de Pérez-Arregi)². Sobre todo, estarán familiarizados con el relato oral que el ya General de la Compañía confió a la transcripción de Luis Gonçalvez da Câmara³. Según este relato, Ignacio durante su estancia en este hospital “comenzó a hablar... de las cosas de Dios”, enseñó la doctrina cristiana a los niños diariamente, “predicaba los domingos y fiestas”, “hizo que se diese orden para que a los pobres se les socorriese” regularmente, ayudó a suprimir ciertos abusos, como el juego y el que ciertas “concubinas de sacerdotes y otros” se mantuvieran públicamente como sus mujeres,... y que “se tocase[n las campanas] tres veces al “Ave María”...

Sobre este punto de partida me gustaría estimular la reflexión del lector y proponerle que vea el Hospital de la Magdalena como un lugar de mediación.

Primero señalaré la documentación histórica principal en que se basa nuestro conocimiento de este periodo. Luego cuestionaré aspectos como quién vino al hospital, el por qué de su viaje, entonces abordaré la cuestión de en qué condición vino y el cuándo vino, antes de llegar al adónde vino.

Documentación

Acerca del periodo que Ignacio pasó en el Hospital de la Magdalena, disponemos de las siguientes fuentes informativas: Tan solo doce años después de los acontecimientos,

* CARLOS COUPEAU S.J., docente di Teologia Spirituale e Liturgica alla Facoltà di Teologia dell'Università di Deusto (Bilbao-Spagna).

¹ PEDRO DE RIBADENEIRA. *Vita Ignatii Loyolae*, ed. Candido de Dalmases. MHSI, vol. 93. Serie *Fontis Narrativi*, n.4. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965 (edición bilingüe); JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS. *Ignacio de Loyola, solo y a pie*. 2 ed. Madrid: Cristiandad, 1987.

² Más recientemente aparecida como JUAN MARÍA PÉREZ ARREGUI SJ. *San Ignacio en Azpeitia : monografía histórica*. Vitoria: H. Fournier, 1991.

³ LUIS GONÇALVEZ DA CÂMARA Y JOSEP M^a RAMBLA, *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Manresa, 2. Bilbao - Santander: Mensajero - Sal Terrae, 1990.



Foto 1: Ángulo occidental del Hospital, plaza y estatua de san Ignacio



Foto 2: Muro, plaza y estatua de san Ignacio

Diego Laynez consignó a Juan de Polanco lo que recordaba haberle oído contar a Ignacio en una larga narración (1547)⁴. Gonçalvez da Câmara ocho años después redactaba sus recuerdos de lo que Ignacio le había manifestado en relación con este paso por Azpeitia (*Autobiografía*, 1555)⁵. Fueron necesarios otros 40 años hasta obtener la transcripción de los testigos en el proceso de beatificación (1595)⁶. Otros documentos como testamentos⁷, acuerdos del Concejo del Ayuntamiento de Azpeitia⁸, actas de concordias⁹, correspondencia¹⁰, etc. nos permiten un mejor conocimiento del contexto de esta visita.

¿Quién vino?

Luego de considerar las fuentes, conviene cuestionar el modo como nos hemos aproximado al hombre que llega al Hospital de la Magdalena en 1535. A las preguntas ¿quién vino a habitar en el Hospital? ¿qué había cambiado recientemente? Distintos personajes responden diversamente. Por ejemplo, mientras que la mayoría de las biografías ven ya a “san Ignacio” en el Hospital de la Magdalena, su hermano Martín García todavía seguía refiriéndose a él como a su “hermano Yñigo”¹¹. La *Autobiografía* en cambio ve al “peregrino”. Objetivamente, todavía, este hombre viene de pagar las altas costas de un título universitario pocos días antes (14 de marzo)¹². Reunir la cantidad bien podría haberle llevado un año¹³. Un acto tan positivo de la voluntad justifica que lo identifiquemos como “Magister Artium Ignatius de Loyola”. Y que, consecuentemente, notemos que al Hospital de Azpeitia llega un “Maestro” parisiense. Este título autoriza a Ignacio por primera vez ante la Inquisición para “predicar los domingos y fiestas” y para impartir la doctrina cristiana a los niños. El proceso de beatificación inquiriere particularmente por este aspecto: Si enseñaba la doctrina cristiana y predicaba sermones ante nutridos auditorios¹⁴. Por eso hemos llegado a saber que predicaba en la Iglesia en ocasiones especiales; tres veces a la semana por espacio de dos o tres horas; que se dedicó a la instrucción cristiana de los niños con fruto que aun duraba 60 años después.

⁴ «Epistola Patris Laynez de P. Ignatio», *FN* 1:70-144

⁵ *FN* 1:354-506, aquí 363.

⁶ *Scripta* 2:167-259.

⁷ *Chron* 1:499-515; *FD*, 563-599.

⁸ *Scripta* 1:536-543.

⁹ «Artículos asentados en la Concordia» entre las religiosas concepcionistas y el patrón, rector y cabildo parroquial de San Sebastián de Soreasu en Jose A. de Lizarralde, *Historia del convento de la Purísima Concepción de Azpeitia: contribución a la historia de la cantabria franciscana*. Santiago de Compostela: El Eco Franciscano, 1921, 133-139.

¹⁰ CÁNDIDO DE DALMASES, ed. *Fontes documentales de San Ignacio de Loyola: Documenta de S. Ignatii familia et patria. Iuventute, primis sociis*. MHSI, 115. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1977.

¹¹ *Chron* 1:512.

¹² *Scripta* 1:1-2, n. 2. Notar las observaciones de Cándido de Dalmases en *Fontes Narrativi*, 1:33*, n.88.

¹³ CÁNDIDO DE DALMASES, *El padre maestro Ignacio: breve biografía ignaciana*. Madrid: Editorial Católica, 1979, 99.

¹⁴ La tercera pregunta es: «Si saben, vieron u oyeron que... enseñaba la doctrina cristiana y predicaba muchos sermones con gran espíritu y fervor y la oían no solo los de la dicha villa, mas de la comarca

¿Por qué vino?

Una vez sentada la novedad de la identidad ignaciana, quiero reconsiderar la justificación que se ha dado de su visita. ¿Que movió a Ignacio a dejar Paris por Azpeitia trece años después de haber abandonado Loyola? Respondemos escuchando la tradición jesuítica y considerando detenidamente la opción por un hospital. Polanco sintetiza cuatro motivos con que la tradición jesuítica ha explicado la venida a Azpeitia: a) salud (tal es el “título expreso del viaje a su tierra”)¹⁵, b) dar satisfacción por los excesos de su juventud¹⁶, c) despachar en España los encargos que le confiaron sus compañeros¹⁷, d) ver de conseguir que los primeros que le frecuentaron se uniesen al grupo de Montmartre¹⁸.

Podemos objetar, sin embargo, que el problema de salud justificaría un regreso a los “aires natales” pero no justifica la urgencia con que abandonó Paris, ni la brevedad de su estancia en Azpeitia, ni el rechazo de la hospitalidad familiar¹⁹. Al contrario, los testimonios del proceso de beatificación reconocen la mala salud del Maestro Ignacio durante su estancia en el Hospital de Azpeitia (“flaco y enfermo”; “fiebres”) y el estilo de vida, más contrario que favorable al fin de recuperar la salud: quien visita el Hospital de Azpeitia siente la humedad de este sitio, puede observar las incomodidades de su habitación (entre pobres y enfermos), alcanza a imaginar lo precario de la manutención (pedía limosna) y la dedicación aun con fiebre a actividades apostólicas intensas²⁰.

Los testimonios del proceso de beatificación añaden otro motivo: Maestro Ignacio habría venido a disponer de la “legítima” porción de su heredad²¹. Con el nombre de “legítima” se reconocía aquella satisfacción económica mediante la cual uno compensaba y separaba de la parte legítima de la herencia a los varones que, como Iñigo, no eran el primogénito. Según la carta de Mayorazgo obtenida por Martín García del rey, el primogénito heredaba prácticamente todo²². De hecho, Martín explícitamente refiere “a mi hermano Iñigo” al determinar en su testamento una cantidad fija con que satisfacer o al Sacristán o a otra persona celosa al servicio de Dios que “tuviese parte en los susodichos” por el servicio de tañer las campanas de la Iglesia parroquial a mediodía.

venía mucha gente, con los cuales sermones y con sus pláticas y santidad de vida se enmendaron muchas personas, apartándose de tratos deshonestos y escandalosos y dejando juegos y tablajerías y otros vicios y enemistades.» etc. *Scripta* 2:174.

¹⁵ DALMASES, *El padre maestro Ignacio*, 116.

¹⁶ «ubi multis offendiculo fuerat, aliquid aedificationis» *FN* 2:568.

¹⁷ «sociorum negotia conficere» *FN* 2:568

¹⁸ «quem ex primis sociis ... sibi adiungere cogitabat» *FN* 2:568

¹⁹ Ni Polanco ni Nadal caen en la cuenta de la contradicción que sus respectivos relatos entrañan: por un lado, afirman que fueron motivos de salud los que movieron al Maestro Ignacio, pero por el otro lado, afirman que su estancia duró un mes. En seguida olvidan la efectividad que el «aire natal» tuvo como remedio para recuperar la salud.

²⁰ «*quanvis debilis et infirmis esset, nihilominus cilicium et cingulum ferreum gestabat quotidie.*»

²¹ *Scripta* 2:193. «Yten. una escriptura de rrenunciación de legítima de Iñigo de Loyola» en el «Inventario de los bienes de D. Martín García de Loyola», en *FD*, 606.

²² El documento está datado el 16 de diciembre de 1518. Cf. «Ioanna et Carolus, Castellae Reges, Martino Garcia de Oñaz Facultatem concedunt instituendi maioratum» en *FD*, 254-255.



Foto 3: Estatua de san Ignacio alegórica de su estancia entre los enfermos y tullidos



Foto 4: Escultura: san Ignacio enseñando el catecismo y acompañando a un tullido

Según parece, Ignacio debió sugerir algún orden de prioridad a la hora de elegir la persona que haría sonar las campanas²³. El testamento también determina que el párroco explique a los fieles el sentido de esta práctica dos veces al año. Todavía, Martín añade “aunque yo tenía intención de dejar otra memoria”. Interpretamos que así Martín se puso de acuerdo con su hermano sobre la cuestión de la legítima del padre de ambos. La cláusula de esta parte del testamento todavía prescribe que los sucesivos herederos guarden *inviolabiliter* esta práctica.

En fin, estoy convencido que hay otro motivo aún. Este motivo justifica que obtuviera el grado de Maestro e *inmediatamente* saliera para Azpeitia, sin esperar a obtener el título en teología (que solicitará y obtendrá en 1536). Sabemos que, contra los planes de regresar, se interpuso la apertura de un proceso inquisitorial. Al menos en tres ocasiones, Ignacio se entrevistó con el dominico Mateo Ory o sus oficiales. Ignacio llegó a forzar del inquisidor una declaración ante notario, lo cual le permitió abandonar París con un certificado de ortodoxia sin tener que esperar más. ¿Es posible que debiera llegar a Azpeitia para una fecha? Volveré a esta posibilidad enseguida.

¿Cuándo vino?

A continuación recordamos el calendario de la visita. Maestro Ignacio traía consigo una carta; Maestro Francisco Javier se la había confiado para los suyos²⁴. Datada en París el 25 de marzo, la carta nos informa sobre la inminencia de la partida de Maestro Ignacio. Como este solía ayunar durante la cuaresma, podría haber decidido partir después de haber retomado fuerzas, durante la semana de pascua o a primeros de abril. Se nos dice que habría recorrido los ochocientos kilómetros largos que separan Azpeitia de París en un mes aproximadamente. Así, algunos estiman que ya habría llegado a este hospital un viernes, y se especula si el 16 o el 23 de abril.

A menos de un mes de la llegada a Azpeitia, aparece otra fecha cierta que podemos dar en relación con la visita. Se encuentra en el documento o *Concordia*, firmado en la iglesia del Convento de la Purísima Concepción (18 de mayo)²⁵. El documento concordaba por una parte, a las diecinueve religiosas que habitaban el convento y, por la otra, a la parroquia (en realidad, a los intereses de su cabildo y de quienes ejercían el patronazgo y rectorado). El acuerdo ponía fin a una serie de pleitos que se remontaban a principios de siglo y, por cuanto toca a los Loyola, a 1520, año en que un beneficio eclesiástico (el de Villarino) fue resignado en favor del Convento, contra los intereses del Rector de la Parroquia. Toda vez que García López de Anchieta fuera asesinado (15 de octubre de 1518), el Rector pasó a ser Peru López, hermano de Yñigo. Peru y los suyos libraron sus primeros pleitos en la diócesis. Más tarde las apelaciones llevaron a Peru a Roma en tres ocasiones, desde donde fue capaz de llevar “su derecho” adelante.

²³ *Chro* 1:512.

²⁴ *MX* 1:201-207.

²⁵ *FD*, 397-439.

Allí se aseguró la victoria entre cardenales y poderosos. Pero cuando regresaba con su triple victoria, Peru murió en Barcelona²⁶. Desde que había muerto y Tomás de Garay le había sucedido en la defensa en Roma de los intereses del patrón, la situación no se había sino recrudecido contra los derechos de las religiosas.

Ignacio concluyó sus estudios de filosofía y había comenzado los de teología en París, mientras que la crisis amenazaba con la ruina definitiva del convento en Azpeitia. Como patrón de la Parroquia, Martín García codiciaba el patronazgo del convento y había querido obligar a las religiosas a pagarle los diezmos. Lizarralde, historiador de este conflicto, llega al punto de afirmar: “Dudamos que otra comunidad religiosa haya en nuestro País comportado tantas y tan astutas y tenaces persecuciones como esta... de las Hijas de San Francisco”²⁷. En medio de este conflicto, el Maestro de París se hace oportunamente presente: “La simultaneidad de la predicación del Santo con la celebración del concierto entre el patrón, Clero parroquial y las Religiosas, hace pensar en la inmediata y personal intervención del mismo Santo”²⁸.

De hecho, “Iñego López de Loyola” firma como testigo principal, justo a continuación del Alcalde de la Villa. Teniendo en cuenta los largos años de conflicto transcurridos para entonces y el rápido desenlace luego de la llegada de Ignacio, nos cabe preguntar: ¿es verdad que el Maestro parisiense planificó su viaje ignorante de la mediación que le esperaba?

Si no parece que podamos responder a esta pregunta, al menos, a partir de la documentación hoy conocida, merece la pena no desestimar la hipótesis de que su mediación hubiese estado invitada. Ciertamente, no parece descabellado pensar que, estando todavía en París, Ignacio fuese informado, al menos, y aun tanteado por representantes de la orden franciscana para que mediase en favor de las religiosas ante su familia. Al contrario, la hipótesis es plausible. Si Ignacio habría podido omitir a Gonçalvez da Câmara un asunto concerniente a su familia, todavía sería más probable que, de haberle informado, Câmara mismo hubiese silenciado este aspecto. Por otra parte, la hipótesis de una me-

²⁶ Es conocido, el clérigo Peru reconoció dos hijos naturales, Beltran y Potenciana. Algunos historiadores le atribuyen otros dos. Así Ignacio Cacho lo describe como «un clérigo con manceba y cuatro hijos bortes... excomulgado según derecho... hábil negociador en asuntos civiles y eclesiásticos... solicito de «probeerse con dineros»... ambicioso de situarse en medios cardenalicios...» IGNACIO CACHO, *Iñigo de Loyola el heterodoxo*. San Sebastián: Universidad de Deusto, 2006, 134-136.

²⁷ JOSE A. DE LIZARRALDE, *Historia del convento de la Purísima Concepción de Azpeitia : contribución a la historia de la cantabria franciscana*. Santiago de Compostela: El Eco Franciscano, 1921, p.126-127. Lizarralde narra la evolución de los acontecimientos y desenlace en pp. 126-142. Una interpretación de los hechos, más favorable a los Loyola aunque siempre construida sobre la evidencia del estudio de Lizarralde, en RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*. Madrid: La Editorial Católica, 1986, 380-383.

²⁸ «Hasta dónde llegase la intervención de San Ignacio de Loyola en el arreglo de esta Concordia, no nos es posible consignarlo, por falta de documentos... Por este tiempo, a principios del año 1553 (*sic.*), llegó el Santo de regreso de París.... La simultaneidad de la predicación del Santo con la celebración del concierto entre el patrón, Clero parroquial y las Religiosas, hace pensar en la inmediata y personal intervención del mismo Santo.» LIZARRALDE, *Historia del convento*, 139.

diación pretendida arroja luz sobre preguntas como: ¿por qué la urgencia en abandonar París? Recordemos que ante la negativa a dar sentencia formal de absolución, el Maestro, antes de volverse, hizo levantar acta ante notario acerca de su situación. Por otra parte ¿por qué iba a aceptar servirse de un rocín? Este dato es tan excepcional en Ignacio que Laynez lo recuerda “yendo a pie” de París²⁹. Ignacio prescribirá años después que ningún jesuita, aun el general, tenga caballo³⁰. Conscientes de la dificultad, algún historiador recuerda que, los “libros, papeles, escribanía” que traía consigo aconsejaban que llevase este “caballejo pardillo”³¹. No se nos dice, sin embargo, que dejara en Azpeitia estos libros, etc. Al contrario, la invitación a una mediación justificaría la relativa urgencia por llegar a Azpeitia, y también que el rocín quedase allí.

Por otra parte, una vez que tuvo noticia de su venida ¿Por qué iba a insistir Martín García en adelantarse a la llegada de Yñigo? En efecto, primero envió dos siervos a buscarlo por el camino, pero después envió un clérigo (Baltasar de Garagarça) ¿a buscarlo? ¿o también a negociar con él qué postura iba a tomar en la mediación? Notamos que la patente dada a las religiosas concepcionistas por Fr. Santiago Astulez, Ministro de la Provincia franciscana de Burgos preveía que las religiosas pudiesen “comprometer la dicha conveniencia, concierto e iguala en mano de *una o dos* personas, Eclesiásticas o *Seglares*, que más convenientes os parezcan para la conservación de vuestro derecho” (el énfasis es añadido)³².

La actitud honesta de un mediador, ¿no justifica que Ignacio despidiera a los tres que Martín le enviaba y que incluso eligiese una ruta alternativa para llegar solo?³³ En esta hipótesis, la elección del hospital de la Magdalena como residencia adquiere nuevos matices: el Maestro Ignacio no tendría nada que ocultar. ¿Por qué sino el rechazo obstinado a hospedarse en casa de su hermano o a recogerse en una posada de su elección? ¿por motivos acéticos? No aceptando la hospitalidad del hermano, cuando Martín viniera, Ignacio y su mediación contarían con testigos.

Por el contrario, ¿justifica el rápido desenlace de la concordia... la virtud de la predicción que Ignacio tuvo los días precedentes (como algún historiador propone)? ¿un carisma mediador milagroso que conseguiría esta concordia en un tiempo estimado entre las dos y cuatro semanas?

Los franciscanos llegados a Sasiola (1503) se habían convertido en los defensores de las religiosas. Más aún, si los Loyola temían que la orden franciscana llegara a establecerse un día en Azpeitia, ya lamentaban que los frailes celebrasen sacramentos para las

²⁹ *Scripta* 1:112.

³⁰ «No se tendrá en casas de la Compañía caualgadura ninguna por ordinario para alguno de la Compañía» [Co 575].

³¹ VILLOSLADA, 371.

³² «Patente del Rdo. P. Provincial, por la que dá licencia a las Religiosas para hacer la concordia con el Cavildo Eclesiástico» (fecha en el Monasterio de la Santísima Trinidad de Vidaurreta a 20 de abril de 1535), en LIZARRALDE, *Historia del convento de la Purísima*, 133.

³³ DIONYSIO FERNÁNDEZ ZAPICO, «Recibimiento hecho a S. Ignacio de Loyola en Azpeitia en 1535.» *Archivum Historicum Societatis Iesu* 4 (1935): 322-326.

Concepcionistas y, años más tarde, que estas hubiesen edificado un templo con capacidad para enterramientos. La causa es fácil de explicar dentro de la economía medieval de limosnas y patronazgos. Por virtud de las bulas *Aurea* y *Mare Magnum* los sacerdotes franciscanos se revelaban competidores incómodos en la pequeña villa de Azpeitia. Yñigo tuvo que conocer esta situación antes de su conversión, pero su peregrinación, sus viajes y formación académica le habían tenido que dar otra perspectiva sobre los hechos; le habían dotado con experiencia y argumentos. Ignacio iba de camino a la Roma donde Peru López y después de él Tomás de Garay habían defendido el caso de los Loyola contra las religiosas.

¿Adónde vino?

Maestro Ignacio eligió para su estancia el hospital de la Magdalena. Toda la documentación es unánime al afirmar que Ignacio rechazó la hospitalidad que su familia le ofrecía, tanto en la casa paterna como, alternativamente, en una posada; nadie duda de que residió *siempre* en este hospital. Por un lado, sabemos que en Bayonne, Ignacio fue visto en una posada; por otro lado, parece no haber rechazado la hospitalidad que las familias de sus compañeros le ofrecieron. ¿Por qué rechazar la hospitalidad de la propia?

Sabemos que Ignacio se había recogido en los hospitales de Manresa, Alcalá (Antezama), París (St. Jacques), por el camino de Rouen, a 14 leguas de París ([Au 79]). En Manresa y Alcalá, el peregrino acabó aceptando hospitalidad en casas de particulares. En París, una vez consolidada su situación económica, se trasladó al Colegio de Sta. Bárbara (1529). Solo unos meses después, uno de sus ejercitantes se trasladó al hospital que acababa de dejar; su decisión fue causa de un escándalo en la universidad [Au 77]³⁴.

Para alcanzar a conocer el significado de esta opción contra los vínculos familiares, nos sirven los documentos fundacionales de la Compañía. Consistentemente con la expresión usada por la *Autobiografía*, también la *Fórmula del Instituto* y las *Constituciones* asocian los hospitales con un mismo verbo: “Servir”³⁵. Siempre según estos documentos, los primeros compañeros de Ignacio sirvieron a los pobres en diversos hospitales en 1537. La Compañía envió los suyos a los hospitales como a lugar donde poner a prueba la seriedad de la vocación, un lugar “donde servir a los pobres de Cristo por su amor” [Co 240]. La asociación que operaba en la mente de aquellos jesuitas queda implícita en el *Directorio Autógrafo*. El *Directorio* piensa en dos alternativas para quienes, no conformes con la vida de los mandamientos, se sienten llamados a seguir a Jesu-

³⁴ Se trataba del bachiller guipuzcoano Amador López de Elduayen, que abandonando los ideales de aquella estancia prefirió regresar a su tierra, contraer matrimonio y establecerse en el negocio de las ferrerías. Por todos estos motivos, es más que probable que el Maestro Ignacio lo visitara de camino a Azpeitia y que la noticia lo precediese en la villa aquella primavera de 1535. Amador se estableció la zona guipuzcoana de Hernani-Tolosa y comerció con el producto de las ferrerías del río Urumea. JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS. «Amador de Elduayen. El «iñiguista» guipuzcoano frustrado (París, 1529).» *Real Sociedad Bascongada de los amigos del País* 47, n.º. 1-2 (1991): 43-60.

³⁵ [Co 66.74.240.650]



Foto 5: Fachada nororiental del Hospital. La ventana abierta en el muro señala la situación de la estancia ocupada por Maestro Yñigo



Foto 6: Fachada noroccidental y plaza con escultura

cristo por la vida de los “Consejos evangélicos”. La primera alternativa era entrar en vida consagrada (como en las órdenes religiosas); la segunda, vivir una vida de servicio (*como en los hospitales*)³⁶.

¿En condición de qué vino?

Si el Maestro Ignacio vino a un hospital queremos indagar en qué condición vino. Las biografías standard, deslumbradas por el hecho que no aceptara la hospitalidad de los Loyola, caen en el tópico del abajamiento que se autoimpuso. Ignacio mendigaba de puerta en puerta, *compartía y repartía* lo que le daban con los pobres y vivía en la compañía de los mismos, comía a su mesa.

Las mejores biografías, sin embargo, recogen un dato inquietante. Al poco de la llegada de Ignacio, el 23 de Mayo, el Concejo y Regimiento de Azpeitia aprobó el documento titulado *Ordenanzas tocantes a los pobres*³⁷. Este manuscrito va dividido en siete puntos, el primero de los cuales comienza: “Porque según la experiencia nos demuestra, resultan muchos inconvenientes y excesos por no se dar orden que... sean sostenidos e alimentados los pobres”. Su contenido ha sido resumido así: “por una parte, se reprimía la mendicidad, y, por otra, se aseguraba la necesaria asistencia a los pobres de la villa”³⁸. En efecto, a cuatro semanas de su llegada, el Concejo prescribía contra quienes mendigaban “de puerta en puerta”, prohibía mendigar a los “extranjeros” y a los que “podrían buenamente trabajar”, ordenaba traer ante la justicia a quien “siendo sano, anda mendigando”, etc. Pero los biógrafos no reparan en el hecho que estas expresiones parecen apuntar contra Ignacio mismo, quien ya había sido tenido por tal en el pasado³⁹. Por tanto, si en tan breve espacio de su llegada, estas ordenanzas no representaban una medida de presión de los suyos contra el mendicante Maestro Ignacio, hemos de explicarlas como propiciadas por él⁴⁰.

A la luz de este interés por el bienestar de los pobres, la mendicidad de Ignacio adquiere un matiz diferente al de una virtud heroica. Siendo acreedor de una legítima herencia, el Maestro parisino adoptó el lugar social de los pobres, para remediar su situación. Pudiendo haberse beneficiado de los suyos, prefirió la compañía de los pobres. Pudiendo haberse ayudado de sus capacidades como hombre de letras, optó por permanecer entre los pobres no ya “comiendo a su mesa” o “repartiendo lo que le

³⁶ El texto se encuentra en *Directoria Exercitiorum Spiritualium (1540-1599)* en *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 76, Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 81.

³⁷ FN 1:540-543.

³⁸ DALMASES, *El padre maestro Ignacio*, 113.

³⁹ Sucedió en Alcalá: «un clérigo, y otros que estaban con él, viéndole pedir limosna, se empezaron a reír dél, y decirle algunas injurias, como se suele hacer a estos que, siendo sanos, mendican» [Au 56].

⁴⁰ Alguna fuente dice incluso que Ignacio redactó estas *Ordenanzas*. Véase la introducción en FN 1:536-539. Dalmases nos recuerda la interpretación que de este hecho da la *Autobiografía*: «Hizo que se diese orden para que los pobres fuesen socorridos pública y ordinariamente» [Au 89], DALMASES, *El padre maestro Ignacio*, 113.

daban” sino remediando aquella pobreza en parte e inquietando a los que podían remediársela del todo⁴¹.

Por eso, la condición en que llegaron otros jesuitas años después nos produce cierta desazón. Una carta del P. Tablares de 1550 elogia la casa y señorío de Loyola con palabras que demuestran una sensibilidad y otros valores que los del Maestro Ignacio:

«De lo mejor y más fresco... como una fortaleza... toda cercada de una floresta y árboles... Ha sido y es esta casa como señor de la una de estas villas... Es en la iglesia como obispo que provee los beneficios y todo... tiene mucho mando, y le tienen gran respecto. Es casa de muy buena renta... He tocado esto así brevemente, para que sepa la gente... que el Rmo. Padre nuestro, Yñigo de Loyola, no es algún hijo de la tierra sino de los principales señores...»⁴²

Tablares se refiere al hospital de la Magdalena. Al final y de paso, añade: “entré a ver en el hospital su aposento, que era común con el de los pobres; en el cual vi por hospitalera y hospedadora de los pobres una sobrina suya...”. De modo similar, una carta que Miguel Ochoa (Navarro) escribe en nombre propio y de Francisco de Borja, a quien acompañaba, vuelve a ilustrarnos la sensibilidad de aquellos jesuitas⁴³. La carta recuerda el hospital y refleja la alegría que estos dos jesuitas experimentaron por haber *dormido* también allí, y aun *en la misma cama*, de haber *comido en la misma mesa* que Ignacio comiera, en fin, de haber visto vivo *aquel rocín* que Ignacio trajera de París... No encontramos ni una sola palabra que demuestre interés por los pobres de Azpeitia, por su situación real, si mejorada o no, o la más mínima inquietud por investigar si siquiera estaban vivos aquellos a quienes Ignacio hizo objeto de su elección.

Un lugar de mediación

Ante el dato histórico, está la interpretación creyente. Más allá de las identidades de los biógrafos, quien llegó a la Magdalena era un predicador apostólico que, como nos permite inducir el *Directorio*, se estaba probando en un modo de seguir los Consejos evangélicos todavía laical, que buscaba revivir el ideal itinerante como ejemplificado por Pablo de Tarso y Francisco de Asís.

«Habitó con los pobres en hospitales, mendicando y viviendo con ellos y a la misma mesa, bebida y lecho; y sirviendo a aquellos también en cosas viles y abyectas demostró gran humildad y caridad... lo que, según san Buenaventura, constituye el grado más elevado de humildad»⁴⁴.

⁴¹ Toda vez que las nuevas *Hordenanzas* proveían de lo necesario a los pobres, queda por explicar cuál fue el *modus vivendi* de Ignacio a partir de esta fecha. Contra lo afirmado en las deposiciones de los testigos, ¿es cierto que Ignacio siguió mendigando?

⁴² Carta de Pedro de Tablares a Francisco de Villanueva; Oñate, 5 de julio de 1550. FN 3:744-746.

⁴³ «De allí nos fuimos al hospital de la Magdalena, donde V.P. quiso posar cuando vino a esta tierra, y así nos hemos gozado todos en el Señor de *posar en la misma casa*, y especialmente el P. Francisco, que quiso comer en la misma mesilla, donde V.P. solía comer, y en la misma cama donde solía dormir. Hallamos también el mismo quartago que V.P. dexó al hospital agora diez y seis años, y está muy gor-do...» *Litterae quadrimestres*, 1: 493-495.

⁴⁴ «Relatio auditorum Rotaе» in *Scripta* 2:1008.



Foto 7: Interior del hospital. La estancia que Maestro Yñigo habría utilizado según la tradición se encuentra al fondo, a la izquierda del ventanuco



Foto 8: Placa conmemorativa de la inauguración del edificio (1 de mayo 2014)

Todavía, podemos intentar otra interpretación que venga a complementar la interpretación tradicional, más piadosa y común a los procesos de beatificación. Según esta segunda interpretación, el Maestro de París no habría venido solo “a sembrar la palabra de Dios y dar a entender a las gentes cuán enorme cosa era el pecado mortal”; venía a recordárselo a los *suyos* a campanazos. Para ello, se situó a una distancia tan útil para marcar su desacuerdo con el modo de vida que llevaban como para invitarles a cambiar y optar por el modo de vida evangélico: la distancia del predicador.

Yñigo explicó a su hermano Martín que ni venía a reclamarle la propiedad familiar, ni quería alojarse en ella. ¿Se había hecho una idea bien precisa de cómo Martín había hecho crecer su propiedad durante los años cuando Peru negociaba en -Roma? Todavía, convenció a Martín para que aplicase su legítima en un diario tañer de campanas, “para que las buenas gentes rogasen a Dios y rezasen por los que estaban en pecado mortal”. ¿Por qué consideraba tan importante esta práctica? ¿qué mano iba a tirar de la campana?

Al comienzo de estas páginas recordaba las palabras referidas por Câmara. Ignacio había ayudado a suprimir ciertos abusos, como el que ciertas “concubinas de sacerdotes y otros” se mantuvieran públicamente como sus mujeres,... La obvia naturaleza religiosa de esta práctica ha prevenido a los historiadores; la falta de datos les ha dificultado conjeturar acerca de las motivaciones más personales.

En vista de lo que ya va dicho, no es disparatado pensar que Yñigo albergase sospechas *precisamente* sobre el sentido de la vida de su hermano. Peru, ejemplificaba la gravedad del pecado mortal. En parte, aquel clérigo se había dejado llevar por un negocio familiar, que lejos de responder a una necesidad, serviría para ejemplificar la codicia de las *Dos Banderas* [Ej 142]. La carta que Peru escribió a Martín desde Roma el 1 de marzo de 1529 pide más dinero y reconoce: “escomulgado por los derechos”. Peru moriría al comenzar el verano. ¿Era la memoria de Peru la causa de aquel tañer de campanas? Creo que sí, porque en tal caso, Martín, que ya se había hecho responsable por el hijo de Peru, convendría con la iniciativa de Yñigo fácilmente⁴⁵. Desde aquí también, interpreto el interés mostrado por Ignacio en que algún otro que el Sacristán se beneficiase de esta asignación: ¿una *serora* quizás? Sabemos el nombre de dos, que en los años sucesivos se beneficiaron de esta asignación: Juaneyça de Loyola⁴⁶, que hizo tañer la campana del hospital de la Magdalena, donde servía en 1545, y Potenciana de Loyola (hija natural de Peru), que se ocuparía tanto de la ermita como de la Parroquia⁴⁷.

El Maestro Ignacio encontró la distancia adecuada para predicar su mensaje. Ni tan lejos como París, ni tan cerca como para imponerse: llamando a las puertas de la villa de Azpeitia. Ni muy cerca de los suyos, ni muy comprometido con las franciscanas: en el hospital de la Magdalena, sirviendo a los pobres. Abajándose, apeló a propios y a extraños a tener otra mirada, más misericordiosa, ejerciendo el ministerio de un mediador.

⁴⁵ «Yo he criado a Beltrancho, hijo del Rector, mi hermano (gloria aya).» *Chro* 1:103.

⁴⁶ *FD*, 659-662; ¿Se trata de la «criada» y «heredera universal» de Peru? Cf. *FD*, 358-359.

⁴⁷ *FD*, 786.

Abreviaturas.-

- [Au xx] Con esta expresión me refiero al párrafo numerado xx en el texto *Autobiografía* según las ediciones al uso actualmente. Una edición ampliamente disponible hoy: Luis Gonçalvez da Câmara y Josep M^a Rambla, *El Peregrino. Autobiografía de san Ignacio de Loyola*. Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1990.
- [Co xxx] Con esta expresión me refiero al párrafo numerado xxx en el texto *Constituciones de la Compañía de Jesús* según las ediciones al uso actualmente. Una edición ampliamente disponible hoy: Santiago Arzubialde y Jesús Corella, eds. *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción y notas para su lectura*. Bilbao-Santander: Mensajero-SalTerrae, 1993.
- Chro* Juan Alfonso Polanco, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*, Madrid, Gabriel López del Horno, 1894; MHSI, vol.1.
- FD* Colección Monumenta Ignatiana, Series Quarta: *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*. Cándido Dalmases, ed. *Fontes documentales de San Ignacio de Loyola: Documenta de S. Ignatii familia et patria. Iuventute, primis sociis*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1977. MHSI, vol. 115.
- FN x* Colección Monumenta Ignatiana, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola*. 3 vols. Roma: Monumenta Historica 1943, 1951, 1960; MHSI, vols. 60,73, 85.
- MHSI* Colección Monumenta Historica Societatis Iesu (Madrid, 1894-1925; Roma 1932-)
- MX* Colección Monumenta Xaveriana: *Sancti Francisci Xaverii epistolas aliaque scripta complectens*. Madrid: Augustinus Avrial, 1899; MHSI, vol. 16.
- Scripta x* Colección Monumenta Ignatiana, Series Quarta: *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*. 2 vols. Madrid: Gabriel López del Horno, 1904 y 1918; MHSI, vols. 26 y 26.

Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo

di ENRIQUE GÓMEZ-PUIG GÓMEZ S.J.*

Introducción

Este trabajo nace de una inquietud personal: ¿cómo vivir la fe en el mundo de hoy y cómo podemos trasmitirla? De una parte, como miembro de esta sociedad y de la cultura que la impregna, me encuentro rodeado de una pluralidad y una diversidad que no ofrece apoyos fuertes para crecer en la fe. De otra parte, como miembro de la Iglesia y de la Compañía de Jesús, me siento involucrado en la búsqueda de ese encuentro del que hablaba Benedicto XVI: «No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva»¹. La dimensión de la fe, por tanto, es algo que siempre me ha acompañado y cuestionado de una manera muy dinámica a lo largo de toda mi vida. Pero quizá, de una forma más intuitiva que reflexiva. Es por ello que vi en este trabajo una oportunidad para estudiar y reflexionar más sistemáticamente sobre la fe.

El contexto de este estudio coincide con la preocupación de Benedicto XVI por la «profunda crisis de fe que afecta a muchas personas»² y con la del Papa Francisco por la misión evangelizadora de la Iglesia, expresada en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*. Una preocupación que la Compañía de Jesús ha hecho también suya, reflexionando sobre «cómo proclamamos y damos testimonio de nuestra fe en las situaciones tan plurales y variadas en las que la Compañía sirve a la misión de Cristo»³. Este contexto institucional me pareció sugerente para profundizar la reflexión sobre la fe en ámbito académico.

Una vez planteado el argumento, y gracias a las valiosas aportaciones y sugerencias de mi director, se decidió abordar este tema tan rico y tan amplio en tres partes o bloques distintos. Siguiendo las indicaciones del Concilio Vaticano II hemos dedicado una

* ENRIQUE GÓMEZ-PUIG GÓMEZ S.J., licenciado en Teología en la Pontificia Università Gregoriana. Trabaja en Salamanca, quique@jesuitas.es

¹ DCE 1.

² PF 2.

³ A. NICOLÁS PACHÓN, «Cartas *ex officio* de 2013».

primera parte, titulada “Fe y Cultura”, a «conocer y comprender el mundo en que vivimos»⁴. Con él se pretende mostrar las características generales de la cultura en este período concreto de la historia del occidente europeo: la modernidad y la postmodernidad. Este análisis general se acompañará de un discernimiento de los “signos de los tiempos” y de una valoración parcial que, a la luz del mensaje cristiano, nos ilustren sobre cuáles son las dificultades y oportunidades que se le ofrecen al hombre y la mujer de hoy para hacer real en su existencia la vivencia de la fe. Visión de conjunto que será enriquecida por el análisis de algunos autores procedentes del mundo de la sociología, la psicología y la filosofía. Estas aportaciones nos ayudarán a enmarcar algunos problemas concretos que obstaculizan a nuestros contemporáneos la posibilidad de abrirse a la trascendencia y, por tanto, a la fe.

En los dos siguientes partes nos proponemos iluminar la problemática que se desprende del estudio anterior. Para abordar dicho objetivo, recurriremos a la figura de Pedro Fabro, jesuita del siglo XVI canonizado recientemente por el Papa Francisco. Este acontecimiento pone de relieve la actualidad del mensaje de Fabro. Bergoglio, al destacar la personalidad y la vida del santo, nos ofrece un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo. Siguiendo este mensaje de actualidad que el Papa nos propone en la persona de Fabro, buscamos descubrir cuál puede ser su aportación a nuestro mundo, a nuestra Iglesia y al hombre de hoy en relación a su vivencia de la fe.

Para ello, en la segunda parte, caracterizaremos la vida de Fabro. Primero estudiaremos su biografía, su historia y los hechos más significativos de su vida. En un segundo momento, estudiaremos su itinerario espiritual, la evolución interior que experimentó en su camino “místico”. Veremos cómo ese itinerario espiritual viene marcado por tres etapas. Estudiaremos cada una de ellas a través de su *Memorial*, donde Fabro relata su propia peregrinación espiritual, así como infinidad de detalles de su vida apostólica. Si bien es verdad que siempre tuvo una fe connatural recibida desde la infancia, sin embargo trataremos de comprobar cómo, en su primera etapa, vivió una problemática muy parecida a la que padece el hombre de hoy: un cierto aislamiento que, con frecuencia, le llevaba a estar demasiado centrado en sí mismo y en su mundo interior, sin un contacto con lo más auténtico de su persona, del mundo y de Dios. Asimismo, analizaremos cómo la segunda etapa vino marcada por un acontecimiento crucial: el encuentro con Ignacio de Loyola en París. Encuentro que posibilitará lo que hemos denominado la “conversión” de Fabro. En la tercera etapa descubriremos cómo esta “conversión” le lleva a tomar una opción fundamental: poner su vida al servicio de los demás para mayor gloria de Dios.

Por fin, en la tercera parte, nos centraremos en los medios que ayudaron a Fabro a “salir de sí mismo”: la conversación y la amistad con Ignacio, así como los *Ejercicios Espirituales* que recibió del mismo. Tres dimensiones – conversación, amistad y *Ejercicios* – que forman parte de la espiritualidad ignaciana y que fueron decisivos en el inicio del camino de “conversión” de Fabro. Dimensiones que consolidaron el crecimiento

⁴ GS 4.

interior del santo y le ayudaron a tomar la decisión de emprender grandes tareas apostólicas. Dimensiones que, igualmente, trataremos de probar cómo pueden ser también útiles para la problemática que viven las personas de nuestro tiempo.

PARTE I FE Y CULTURA

1. ¿Por qué estudiar la cultura si queremos hablar de la fe?

En los últimos años ha irrumpido con fuerza la necesidad de estudiar el poder que la cultura ejerce sobre los individuos: sobre su identidad, sus valores, sus decisiones y estilos de vida. Parece que la cultura se ha convertido en un punto clave para interpretar las influencias y condicionantes que nos rodean. Esta centralidad de la cultura a la hora de comprender al ser humano se está dando no solo en el campo secular sino también en el ámbito religioso.

El Concilio Vaticano II fue, a nivel eclesial, el punto de partida de esta reflexión. De hecho, se trata del primer Concilio Ecuménico en la historia de la Iglesia que discutió el tema de la cultura. En contraste con la posición de la Iglesia hasta entonces, el Concilio abordó la cultura con un talante marcadamente positivo. Así, *Gaudium et spes*, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, tuvo como objetivo el diálogo con el hombre de hoy y la apertura de la Iglesia a la cultura moderna⁵. De esta manera, en el capítulo segundo, titulado *El sano fomento del progreso cultural*, se explicita la importancia fundamental de la cultura en el desarrollo del hombre, así como la necesidad de comprender el modo de sentir y de pensar de los hombres de nuestra época. De igual manera, establece la relación primordial entre el mensaje de salvación y la cultura.

Desde entonces, los temas culturales han ido tomando cada vez más protagonismo en el discurso de la Iglesia. Todos los Papas posteriores, desde Pablo VI hasta Francisco, han visto con claridad que la fe tiene mucho que aportar a la cultura, pero también que la posibilidad real de la fe religiosa está influenciada por la cultura. Basta mencionar tres ejemplos que evidencian esta conciencia: 1) Pablo VI expresó con rotundidad que «la ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas»⁶. Aunque, en su Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, insiste con más fuerza que el propio Concilio en la necesidad de evangelizar la cultura: «Lo que importa es evangelizar – no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces – la cultura y las culturas del hombre»⁷; 2) Juan Pablo II indicó en numerosas ocasiones una de sus

⁵ Cf. S. MADRIGAL, «¿Qué Iglesia quiso el Concilio?», 233-234.

⁶ EN 20.

⁷ *Ibidem*. Esta necesidad de evangelizar la cultura, se puede apreciar también en el número 55: «El Sínodo se propuso describir este mundo moderno: bajo este nombre genérico, ¡cuántas corrientes de

inquietudes esenciales: «El diálogo de la Iglesia con las culturas de nuestro tiempo es un campo vital, donde se juega el destino del mundo»⁸. También, a diferencia del Concilio, el Papa Wojtyła dio una mayor importancia a la cultura “vívida”⁹ y a los aspectos negativos de la cultura dominante; 3) Por último, el Papa Francisco ha escrito recientemente que: «Los enormes y veloces cambios culturales requieren que prestemos una constante atención para intentar expresar las verdades de siempre en un lenguaje que permita advertir su permanente novedad»¹⁰. Pero, igualmente, se muestra crítico con diversos elementos de la cultura dominante y analiza algunos desafíos: *culturales*¹¹, *de la inculturación de la fe*¹² y *de las culturas urbanas*¹³.

El n. 71 de la Encíclica *Fide et Ratio* nos pueden ayudar a concluir esta breve introducción: «Cada hombre está inmerso en una cultura, de ella depende y sobre ella influye. Él es al mismo tiempo hijo y padre de la cultura a la que pertenece [...]. La forma en la que los cristianos viven la fe está también impregnada por la cultura del ambiente circundante y contribuye, a su vez, a modelar progresivamente sus características»¹⁴.

2. El concepto de cultura¹⁵

La palabra cultura es compleja. En los últimos años se ha producido una evolución y desarrollo en la forma de entenderla, de manera que la misma palabra puede hacer referencia a diversos significados¹⁶. Sin embargo, las distintas definiciones de síntesis que se han elaborado¹⁷ nos indican que estamos ante áreas cruciales del ser humano: el modo en que nos comprendemos a nosotros mismos y los motivos por los que vivimos de una determinada manera.

Nosotros nos centraremos en dos significados: el sentido clásico de la cultura y el sentido moderno. En su sentido clásico¹⁸, la cultura hace referencia al cultivo del espíri-

pensamiento, valores y contravalores, aspiraciones latentes o semillas de destrucción, convicciones antiguas que desaparecen y convicciones nuevas que se imponen!».

⁸ JUAN PABLO II, *Carta por la que se instituye el Consejo Pontificio para la Cultura* 1.

⁹ Más adelante hablaremos de los distintos tipos conceptos que se le atribuyen a la palabra cultura. Ahí se explicará la idea de cultura “vívida” en contraste con la idea de cultura en el “sentido clásico”.

¹⁰ EG 41.

¹¹ Cf. *Ibidem*, 61-67.

¹² Cf. *Ibidem*, 68-70.

¹³ Cf. *Ibidem*, 71-75.

¹⁴ FR 71.

¹⁵ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Entre la utopía y la realidad*, 263-293.

¹⁶ En 1952, Clyde Kluckhohn y Alfred Louis Kroeber, publicaron el libro titulado *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions* donde recopilaron 164 definiciones distintas de la misma.

¹⁷ La UNESCO, tras una conferencia internacional sobre políticas culturales celebrada en Méjico en 1982, trató de hacer una síntesis de las distintas dimensiones a las que hacía referencia la palabra cultura. Asimismo, GS 53, trata de hacer una definición de síntesis de la cultura. Para profundizar en este desarrollo y evolución de la palabra cultura, Cf. M.P. GALLAGHER, *Fede e Cultura*, 11-55.

¹⁸ Según el Diccionario de la RAE (1992:624) es el «resultado o efecto de cultivar los conocimientos humanos y de afinarse por medio del ejercicio de las facultades intelectuales del hombre».

tu, y designa la erudición y el refinamiento intelectual. Así, se trata de la búsqueda del perfeccionamiento como condición interior de la mente y del espíritu. En definitiva, se trata del desarrollo intelectual con el que buscamos conscientemente encontrar un sentido a la vida. De esta manera, el sujeto de la cultura es el individuo, que es consciente de que la posee, y sabe que para poseerla debe estudiar y esforzarse. Es, por tanto, un concepto discriminador que establece diferencias cuantitativas entre los hombres: unos hombres son más cultos que otros.

En su sentido moderno¹⁹ – o cultura vivida –, la cultura designa la psicología colectiva y el estilo de vida propio de un grupo humano determinado. Implica, por tanto, todo un modo de vida que incluye conocimiento, fe, arte, moral, ley, y otras capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad. El sujeto de la cultura es el pueblo. Ésta se adquiere por ósmosis, al vivir dentro de un grupo humano. Y su posesión es inconsciente. La cultura no distingue a unos individuos de otros sino que distingue a unos pueblos de otros. De ahí que las diferencias sean meramente cualitativas: hay culturas diferentes, no culturas más cultas que otras.

La distinción entre ambas formas de entender la cultura se puede ver con más claridad con el siguiente cuadro. Un cuadro que puede servir como síntesis y conclusión de este apartado:

	Cultura en sentido clásico	Cultura vivida
Sujeto	Individuo	Pueblo
Adquisición	Esforzada	Por ósmosis
Posesión	Consciente	Inconsciente
Diferencias	Cuantitativas	Cualitativas

3. Una opción metodológica y teológica

La primera opción será la de centrarnos en el estudio de la cultura en su sentido moderno. Esa que hemos llamado cultura vivida. Junto al pensamiento “académico” hemos visto cómo en la sociedad hay otras muchas ideas «generalmente poco elaboradas, que determinan la forma de pensar de los individuos y rigen su conducta»²⁰. Son ideas que a pesar de no ser muy conscientes, sin embargo son muy poderosas y operan en cada individuo a la hora de tomar una decisión. La reflexión sobre esas ideas es el objeto primero de nuestro estudio. Por ello, describiremos a grandes rasgos las características principales de la cultura que nos rodea: la modernidad y las postmodernidad. De toda la bibliografía consultada²¹, hemos creído especialmente iluminador el trabajo

¹⁹ Según el Diccionario de la RAE (1992:624) se trata del «conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial en una época o grupo social».

²⁰ L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, 9.

²¹ Otras obras estudian la modernidad y postmodernidad desde ópticas muy particulares y específicas y, por tanto, no ofrecen una visión de conjunto de la cultura en la que vivimos. Algunas obras consultadas: 1) Cf. P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia*. Se aborda el estudio de la cultura desde dos problemas

del profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, Luis González-Carvajal, titulado *Ideas y creencias del hombre actual*. En él se nos da una buena visión de conjunto, así como una lúcida y objetiva descripción de los elementos más singulares de la cultura en la que vivimos.

La segunda opción será la de hacer una síntesis selectiva de esas características para iluminar los principales aspectos de la persona actual. Se trata de una descripción que nos ayude a entender cuáles son las características de las modernidad y postmodernidad que provocan ese tipo de hombre encerrado en las propias imágenes de sí mismo. Para ello, abordaremos ese estudio desde distintas ciencias – la sociología, la psicología y la filosofía –, teniendo, de esta manera, una visión más específica de la cultura en la que vivimos.

La opción teológica será la misma que empleó *Gaudium et spes*, es decir, el diálogo de la Iglesia con el mundo. Un diálogo que se inspira en la encarnación del Verbo: «Proclamado originalmente en la Palestina del siglo I, el mensaje de Jesús se expresó en las categorías culturales del pueblo judío»²². La fe necesita de la cultura y la cultura necesita de la fe. El Evangelio, que tiene validez eterna, siempre va expresado en categorías culturales que necesariamente son temporales. Por ello, pretendemos establecer un diálogo con la cultura tratando de entender el mundo en el que vivimos. Esta descripción y comprensión del mundo no está exenta de discernimiento cristiano. Un discernimiento que nos aportará las luces y las sombras de nuestra cultura, especialmente aquellas que favorecen o dificultan al hombre de hoy la vivencia de la fe.

que el autor considera como las enfermedades de nuestro tiempo: el infantilismo y la victimización; 2) Cf. J.K. GERGEN, *El yo saturado*. Se estudia cómo los cambios producidos en la cultura están afectando al individuo de hoy; 3) Cf. P. BRUCKNER, *La euforia perpetua. El deber de ser feliz*. Se hace un repaso por la reciente historia cultural europea y cómo está llevando al hombre a la búsqueda - casi enfermiza - de la felicidad a cualquier precio, negando así el sufrimiento, el dolor y el dominio de sí; 4) Cf. G. LIPOVETSKY, *La era del vacío*. Aborda el nuevo estado de la cultura poniendo su punto de mira en el individualismo hedonista y narcisista; 5) Cf. M.P. GALLAGHER, *Fede e cultura*, 96-140. Se centra en los diversos desarrollos eclesiales que se han dado en los últimos años para la comprensión de la cultura; 6) Cf. A. MATTEO, *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, 7-72. Se analiza el impacto que la mentalidad contemporánea está teniendo en el cristianismo; 7) Cf. J. MARTÍN VELASCO, *Ser cristiano en una sociedad postmoderna*. Se aborda el problema sobre cómo ser cristiano en las actuales condiciones socioculturales; 8) Cf. P. BERGER, *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Trata de poner en evidencia cómo la dimensión sobrenatural todavía se deja oír en nuestra cultura actual.

²² L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, 19. En este sentido, es muy interesante el número 53 de la Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* de Juan Pablo II. En él se desarrolla la analogía ente la encarnación del Verbo y el diálogo con la cultura. Merece la pena destacar los siguientes párrafos del citado número: «De la catequesis como de la evangelización en general, podemos decir que está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas [...]. Los catequistas auténticos saben que la catequesis se “encarna” en las diferentes culturas y ambientes [...] pero no aceptan que la catequesis se empobrezca por abdicación o reducción de su mensaje, por adaptaciones, aún de lenguaje, que comprometan el “buen depósito” de la fe, o por concesiones en materia de fe o de moral; están convencidos de que la verdadera catequesis acaba por enriquecer a esas culturas, ayudándolas a superar los puntos deficientes o incluso inhumanos que hay en ellas y comunicando a sus valores legítimos la plenitud de Cristo».

El objetivo de todas estas opciones será hacernos conscientes del poder que tiene la cultura en nuestro estilo de vida y, por tanto, en nuestra forma de vivir la fe. Sólo así podremos emprender el camino de una “liberación cultural” para liberarnos de las falsas imágenes de nosotros mismos que a veces nos impone la cultura, adquiriendo de este modo una libertad que nos permita crecer en la fe.

4. Caracterización de la “modernidad postmoderna”²³

Presentamos una breve descripción y valoración de los diversos aspectos que caracterizan los cambios culturales actuales que afectan la vivencia real de la fe. De esta manera estamos acotando, poco a poco, los rasgos de nuestra cultura que creemos necesitan una mayor atención. Nos centraremos en seis categorías que han cambiado profunda y radicalmente con la modernidad y la postmodernidad. En cada una de ellas nos preguntaremos cómo influyen esos cambios sobre la posibilidad de la experiencia de la fe, sobre la configuración de los valores personales y sobre la posibilidad de la vivencia comunitaria.

4.1. Cambios en lo religioso

Hemos pasado de un mundo donde la fe tenía una valoración positiva y se vivía de forma natural, a su cuestionamiento y a la indiferencia religiosa.

La oportunidad que ofrece este cambio es que la fe aparece como opción libre dentro del pluralismo religioso. Así, debe ser asumida personalmente mediante la propia experiencia, el encuentro personal con Jesucristo y la propia decisión individual.

Sin embargo, el peligro es que la fe se convierta en algo secundario, incluso para aquellos que se dicen cristianos. Por el contrario, en el intento de hacerla relevante, se puede caer tanto en fundamentalismos como en la adulteración del mensaje central del cristianismo.

Así, el cristianismo debe afrontar con lucidez y esperanza la crisis que vivimos en lo religioso: crisis de Dios, crisis del Evangelio, desajuste cultural del mensaje cristiano, crisis institucional y crisis espiritual interior.

Los retos a afrontar serían el de crear caminos de iniciación a la experiencia religiosa cristiana, así como la construcción de espacios comunitarios que permitan afrontar los desafíos anteriormente mencionados.

4.2. Cambios en la ciencia y la técnica

La ciencia, con sus métodos, ha establecido las pautas que posibilitan un progreso constante en todos los campos del saber bajo su radio de acción. La técnica ha generado un mayor dominio sobre la naturaleza. Una y otra han originado una nueva mentalidad denominada científico-técnica.

²³ Cf. P.J. GÓMEZ SERRANO, *El mundo en que vivimos: ¿misión imposible?* Manuscrito sin publicar.

Esto ha traído una serie de oportunidades. Se han creado unas condiciones de vida que posibilitan un mayor desarrollo del hombre, dando más seguridad a la existencia. Hay un mayor control sobre las enfermedades, y tenemos nuevos recursos alimenticios y nuevas tecnologías.

Sin embargo, este progreso ha traído consigo una serie de riesgos. La mentalidad científico-técnica reduce la realidad a la mera comprobación científica. Además, se deja a un lado la importancia del “espíritu” y se pierde el sentido de la trascendencia. La eficacia de la técnica se traslada a las relaciones humanas y a las relaciones con la naturaleza, generando lazos fríos donde se busca sólo la utilidad.

Esto provoca una serie de desafíos para el cristianismo. La razón técnica y el pensamiento científico están dañando el ámbito de la fe, pues la oración, la contemplación y la vida interior no aportan nada utilitario y pragmático. Junto a ello, se está dando el llamado “reduccionismo ético”: la reducción del cristianismo al mero compromiso y la entrega a los demás, privándola así de la dimensión religiosa y, con ello, de las dimensiones de gratuidad, alabanza y oración²⁴.

Al mismo tiempo se presentan una serie de retos en positivo. Debemos encontrar propuestas que controlen y humanicen el nuevo estilo de vida. Es decir, se ha de buscar que la ciencia y la técnica sean un conjunto de medios y no un fin en sí mismos. De forma que no estén por encima del hombre, sino siempre al servicio del mismo y del desarrollo humano en todas sus facetas, también las espirituales²⁵.

4.3. Cambios en lo económico

La economía se caracteriza por la existencia de una fuerte competencia así como por la poca regulación a la que se le somete. Los avances tecnológicos y científicos han colaborado a ello.

Esto ha generado una serie de oportunidades. Así, se han aumentado los negocios y la iniciativa personal. Tenemos una economía más flexible y unos productos más variados y baratos. Hay un menor paternalismo público y un mayor movimiento de ideas y personas.

Pero también nos encontramos con una serie de riesgos: un aumento de la desigualdad a escala nacional e internacional; incremento de desprotección de las capas sociales más desfavorecidas. Por tanto, hay una mayor fragmentación social, peligro de exclusión, vulnerabilidad e incertidumbre.

Esto plantea una serie de desafíos para el cristianismo. Podemos caer en el peligro del “tener sobre el ser”, de afanarnos en el bienestar por encima de otras propuestas de sentido. Además, la actitud competitiva está imperando sobre la cooperativa. La mentalidad de mercado se traslada al campo humano: contabilidad de beneficios y costes en las relaciones personales; filosofía de usar y tirar respecto a personas y valores. Predomina la publicidad y el marketing, así como la apariencia y la gratificación inmediata en las

²⁴ Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, 82.

²⁵ *Ibidem*, 83-85.

elecciones personales. De esta manera se está produciendo un ascenso del individualismo frente a la acción colectiva. Impera el pragmatismo frente al cambio social y el escepticismo respecto a las posibilidades de realizar cambios estructurales.

También se nos presentan una serie de retos. Podemos acercarnos a aquellos que están cansados del vacío existencial producido en la sociedad del consumo y la satisfacción que nos han facilitado la tecnología y la ciencia. Se puede vivir y mostrar como algo real que «no solo de pan vive el hombre» (Lc 4,4) y que «la vida vale más que la comida y el cuerpo más que el vestido» (Lc 12,23). Asimismo, parece importante redescubrir el valor de la fraternidad. Una fraternidad que se construye a base de fidelidad, de compartir en profundidad, de la aceptación del otro, de la ternura y la solidaridad. De esta forma tenemos la posibilidad de acompañar a los que viven inmersos en la soledad, el estrés, la depresión y el desgaste de quien mantiene a toda costa el éxito y la productividad.

4.4. Cambios en los medios de comunicación

Se ha producido una proliferación cuantitativa y cualitativa de los medios de comunicación: prensa, radio, cine, televisión, internet, móviles de nueva generación.

Como oportunidades se nos presenta un mayor conocimiento del mundo a través del acceso directo a las fuentes de información. Se ahorra tiempo y se ha posibilitado la difusión veloz de ideas. Se generan nuevas formas de educación y nuevas modalidades de diversión. Además, se posibilita la comunicación con un mayor número de personas.

Igualmente se nos presentan una serie de riesgos para el cristianismo. Así, se pueden sustituir las relaciones personales por el contacto múltiple y superficial. Además, tenemos la tentación de caer en la cultura de la evasión y el entretenimiento. Y la publicidad se convierte en una dictadura que seduce y genera necesidades, pero que elimina la argumentación – los medios se han convertido en una especie de amos ideológicos –. De esta forma, se corre el peligro de dar una interpretación de la realidad de manera simplificada, sesgada y acrítica. La inundación de información crea saturación y dificulta su procesamiento.

Esto plantea una serie de desafíos para el cristianismo. Ante la cultura de la “intranscendencia”, nos podemos dejar llevar por la trivialidad y la “mera opinión” sin un análisis de la complejidad de la realidad. Vivir con prisa y desde la superficie hace muy difícil tanto la fe como las preguntas por el sentido último de todo lo que vivimos. Además, el tipo de relaciones que las tecnologías promueven son múltiples, flexibles y superficiales, por lo que pueden fomentar el repliegue y el aislamiento.

También se nos presentan una serie de retos. Es necesario aprender estas tecnologías y sus formas de lenguaje. Estas pueden ayudarnos a la comunicación de la fe, incluso a personas que viven lejos de nosotros. Además, permiten mantener relaciones pastorales muy intensas con jóvenes y adolescentes. Pero también debemos aprender y educar en el uso racional y equilibrado de la televisión, el cine, la publicidad, los móviles, internet, etc. Quizá sea ésta una labor educativa y personal de primera magnitud. Las tecnologías pueden ser usadas para el mero espectáculo, pero también tienen un fuerte potencial simbólico que se puede aprovechar.

4.5. Cambios en lo político

La democracia es solo un dato, ya no se vive como pasión o conquista. Nos contentamos – o exigimos – que funcionen las instituciones, pero se viven como algo lejano o con cierta indiferencia. Últimamente hay una crisis de legitimidad de las instituciones democráticas.

Esto ha traído una serie de oportunidades. El pluralismo es asumido por la mayoría, y en general existe una saludable tolerancia y respeto frente a los radicalismos de otras épocas. Se puede decir que el marco de convivencia ha sido un logro extraordinario que se ha ido cuajando desde hace tiempo. Se asume con naturalidad la igualdad y la participación, y las instituciones de la democracia se perciben como las más legítimas. Existe una notable estabilidad social, aunque quizá haya aumentado la crispación en los últimos años.

Pero también conlleva una serie de riesgos. Se nota escasa militancia en la mayoría de las organizaciones sociales – sindicatos, partidos, Iglesia, etc. –. Además, los partidos políticos se han convertido casi en departamentos de marketing y no tanto en organizaciones que articulan proyectos sociales y valores colectivos. El desinterés político respecto al proyecto personal o familiar es patente en la mayor parte de la sociedad.

Y provoca una serie de desafíos para el cristianismo. El desinterés político está llevando a un compromiso “light”. Se está instalando la indiferencia entre muchos, y está en auge un realismo escéptico que acalla la utopía y la esperanza. Además, se debe recuperar el diálogo social para evitar la confrontación Iglesia-Estado.

Al mismo tiempo se presentan una serie de retos en positivo. La Iglesia sigue siendo una institución generadora de valores, de motivaciones altruistas, de pensamiento crítico, de iniciativas liberadoras, acogedoras, sanadoras y proféticas. Se hace necesario mantener una espiritualidad del realismo y la esperanza, de resistencia contracultural alegre. La fe tiene una dimensión social y política. Por ello, se deben jerarquizar los temas en que es necesario ser flexibles y aquellos que son irrenunciables. La Iglesia debe asumir todo lo positivo que tiene la cultura democrática: igualdad, participación, transparencia, derechos humanos, etc.

4.6. Cambios en la mentalidad

Mientras la economía y la tecnología siguen fieles al paradigma moderno – racionalidad, eficacia, esfuerzo –, en el mundo del “no trabajo” triunfan los valores postmodernos – relatividad moral, emoción, estética –.

Este cambio ofrece algunas oportunidades. La postmodernidad ha sacado a la luz lo que la mentalidad moderna y la tradicional habían olvidado: la afectividad, la estética, la pluralidad, la subjetividad, la importancia de cada uno, la importancia del presente, etc. Pero no olvida los logros económicos, científicos y políticos de la modernidad. Además, el dogmatismo y las visiones del mundo totalizadoras se ponen en cuestión. Así, la verdad pasa de ser posesión obvia y clara de un grupo determinado a percibirse como algo plural y llena de matices.

Pero también una serie de riesgos. Se absolutiza el yo, y sus deseos llevan a la instrumentalización de todo lo demás. Así, la motivación para la acción depende demasiado del gusto o la apetencia del momento. El sujeto vive fragmentado y la conciencia puede degenerar en relativismo o indiferencia moral. Además, la estética se convierte en una sucesión de modas. Por ello, la imagen sustituye a la identidad, y las sensaciones a los sentimientos más hondos y auténticos. Por otro lado, las relaciones interpersonales se vuelvan más frágiles, ya que dependen del grado de gratificación a corto plazo. Todo este clima puede generar vacío, angustia, estrés, desorientación, adiciones compulsivas.

De igual manera, se presentan una serie de desafíos para el cristianismo. La salvación cristiana se presenta como excesiva para la cultura actual: la encarnación resulta extraña; la vida de Jesús provoca asombro y admiración, pero resulta demasiado arriesgada y comprometida; su muerte genera espanto; y la resurrección es algo inimaginable. Si el vivir es “estrujar la vida”, parece que “entregar la vida” es un desatino. Así, el narcisismo, el nihilismo, el hedonismo y el individualismo son obstáculos para abrirse con confianza y esperanza al otro y a Dios. Se hace difícil percibir que la realización máxima del ser humano está en la plenitud de la entrega de Dios a la humanidad a través de Jesucristo.

Los retos en positivo serían los siguientes. Quizá la Iglesia esté llamada a encontrar diversos equilibrios nada fáciles: ser una comunidad mística y moral y, al mismo tiempo, una comunidad emocional y estética; las normas, el deber y el derecho canónico se deben compaginar con el cariño, la ternura, la amistad, el perdón, la alegría y la ayuda mutua; la posesión dogmática de la verdad debe estar guiada de una búsqueda humilde y confiada. Todo ello podría ayudar a en nuestra vivencia y experiencia de fe.

4.7. Cuadros de síntesis

A continuación, y a modo de síntesis de todo lo comentado hasta este punto, ofrecemos dos cuadros²⁶. En el primero se recogen las características generales del cambio cultural. De esta manera, podremos tener una visión general de cómo han evolucionado diversas categorías desde la época pre-moderna hasta la postmodernidad. Creemos supone una síntesis interesante que caracteriza, de modo visual, los cambios acaecidos en los últimos siglos.

	CAMBIO CULTURAL		
	Pre-moderna	Moderna	Postmoderna
Tiempo	Pasado	Futuro	Presente
Pensamiento	Autoridad	Crítico	Débil
Relaciones	Sociales	Elegidas	Flexibles
Matrimonio	Por la Iglesia	Por lo civil	Vivir juntos
Hijos	Numerosos	La pareja	¿Alguno?
Ética	Normas	Compromiso	Indolora
Organización	Autoritaria	Democrática	Grupal (ONG)
Política	Orden	Cambio	Burbuja
Sociedad	Homogénea	Dual	Plural

²⁶ P.J. GÓMEZ SERRANO, *El mundo en el que vivimos: ¿misión imposible?* Manuscrito sin publicar.

	Pre-moderna	Moderna	Postmoderna
Economía	Agricultura	Industria	Servicios
Ciencia	Metafísica	Verificación empírica	Mentalidad científica
Técnica	Adaptación	Dominio	Hombre tecnológico
Trabajo	Autónomo	Obrero	Fragmentado
Comunicación	Oral	Escrita	Audiovisual
Arte	Intemporal	Vanguardista	Efímero-moda
Motivación	Moral	Racional	Emocional
Identidad	Grupo social	Trabajo	Consumo
Religión	Cristiandad	Ateísmo	Indiferencia
Felicidad	Rol social	Proyecto	Disfrutar

El siguiente cuadro nos muestra, sin embargo, los cambios en la manera de vivir la religión. En él se presta atención a la evolución de diversas categorías cristianas, desde la etapa preconiliar hasta el momento actual.

	CAMBIOS EN LA MANERA DE VIVIR LA RELIGIÓN		
	Preconiliar	Vaticano II	Actual
Dios	Juez	Padre	Padre/Madre
Jesús	Redentor	Liberador	Amigo
Espíritu	Gracia	Fuerza	Presencia
Iglesia	Soc. perfecta	Pueblo de Dios	Comunidades
Fe	Doctrina	Seguimiento	Experiencia
Catequesis	Catecismo	Programa	Itinerario
Moral	Pecado	Compromiso	Misericordia
Celebración	Validez	Coherencia	Fiesta
Comunidad	Jerárquica	Igualitaria	Fraterna
Sociedad	Cristiandad	Servicio	Signo: luz, sal

5. Aproximación interdisciplinar:

¿Qué tipo de hombre genera la cultura actual?

A continuación de la breve caracterización provisional que acabamos de hacer, pretendemos acercarnos ahora a la realidad concreta del hombre de hoy: ¿Cómo es? ¿Qué pasa en su interior? ¿Qué busca? ¿Qué vive? ¿Qué desea? ¿Qué caminos se le abren? ¿Qué puertas se le están cerrando? La respuesta a estas preguntas la haremos desde un estudio interdisciplinar. Por la característica del presente trabajo es imposible hacer un estudio exhaustivo. Así, nos limitamos a algunos autores que enfocan el problema desde la sociología, la psicología y la filosofía. Creemos que, a pesar de esa limitación, nos ofrecen aportes interesantes para la comprensión que buscamos.

5.1. Aproximación sociológica

El sociólogo Zygmunt Bauman hace un fino análisis de la cultura actual a lo largo de toda su obra. Este análisis está bien sintetizado por Rossano Zs Friz De Col en su libro

*Iniziazione alla Vita eterna*²⁷. Así, partiendo del desencanto producido por el incumplimiento de las promesas de la modernidad, se describe, desde la fenomenología, el cambio de paradigma del mundo interior del hombre actual en la sociedad europea.

En primer lugar, se constata un cambio en la concepción del tiempo y del espacio. Mientras en las sociedades pre-modernas el tiempo transcurría de forma lenta y en un espacio siempre inmóvil, el mundo del hombre actual transcurre a una velocidad frenética y en un espacio globalizado. La aceleración de la vida a la que el hombre está sometido no permite que se consoliden en él actitudes, hábitos y comportamientos. Esto es lo que Bauman llama el “estado líquido” de la conciencia humana. Así, se privilegia la velocidad – el ritmo acelerado – sobre la duración, el presente frente al futuro, la vivencia de lo inmediato frente a lo permanente. La prisa conlleva una búsqueda constante de la novedad, y la felicidad se asocia a la emoción del instante, por lo que «la esperanza de la vida eterna se transforma en esperanza del instante futuro y fragmentado»²⁸.

Asimismo, la globalización permite establecer relaciones de todo tipo, con personas muy diversas y de modo simultáneo, sin ninguna orientación ni normativa ética. Esto provoca que los lazos humanos sean inestables y la fidelidad esté amenazada por la posibilidad de cambio fácil y rápido. Parece que se pierde el control personal sobre lo que sucede en las relaciones. De este modo, el hombre se siente vulnerable, frágil e impotente, cerrándose así en un individualismo que le produce la sensación de protección – aunque solo sea una apariencia interior –. La felicidad se convierte, por tanto, en una búsqueda personal y aislada.

Pero todo lo anterior no deja indiferente al individuo. La vulnerabilidad e impotencia hacen que las personas vivan con una desconfianza generalizada hacia los demás y hacia uno mismo. La sospecha permanente de que el mal se puede hacer presente en cualquier momento provoca miedo e inseguridad, y el hombre vive con una actitud de autodefensa que genera ansiedad e influye en las decisiones de la vida cotidiana.

Bauman cree que estas condiciones de vida se ponen al servicio o al dominio del mercado. Así, «el miedo, la sensación de vulnerabilidad y de inseguridad, refuerzan el deseo del sujeto de seguridad, protección y apoyo, vividos como bienes de consumo que se pueden adquirir»²⁹. De esta manera, el individualismo que busca la autonomía del sujeto y que quiere ser responsable último de sí mismo, no fortifica la personalidad de los individuos sino que lo lleva a la masificación del mercado. Se compra para huir del miedo. Y es el mercado quien parece que da la dignidad, la autoestima y la felicidad. Por tanto, ante un ambiente hostil, el hombre está en continuo discernimiento del consumo, identificándose con lo que se produce o está a la moda, haciendo difícil así construir una identidad sólida y fuerte.

La propuesta de Bauman ante esta situación es que «o el individuo se “exilie” en busca de emancipación, de autenticidad y de libertad o se entregue a la seguridad que le

²⁷ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 7-29.

²⁸ *Ibidem*, 9.

²⁹ *Ibidem*, 22.

ofrece la masa»³⁰. Se debe luchar para conservar la identidad frente al consumismo conformista de la masa. Frente al egocentrismo provocado por la necesidad de consumir, se debe fomentar la actitud de discernimiento y elección responsable: hay que educar para la elección y la libertad. Así, «los esfuerzos de emancipación se deben concentrar en la educación del *homo eligens*: “El único núcleo de identidad destinado seguramente a salir ileso, y tal vez incluso reforzado del cambio continuo, es el del *homo eligens* – el hombre que elige, pero no que ha elegido –”»³¹.

La identidad, por tanto, no solo debe ser elegida, sino también construida con esfuerzo y continuidad. A esta construcción de la identidad ayudará el hecho de estar abiertos a los demás mediante relaciones personales estables y fiables. Todo esto posibilitará un equilibrio entre libertad y seguridad. Equilibrio que abre también la puerta de la esperanza.

5.2. Aproximación psicológica

En un estudio del año 2008, el psicólogo español Luis López-Yarto³² toma como punto de partida la existencia de una sensación generaliza, aunque también vaga, de que algo le pasa a nuestro mundo, «algo que merece atención y que podría mejorar con un adecuado tratamiento»³³.

En los últimos años se han hecho muchos esfuerzos por caracterizar y diagnosticar esa situación. Varias son las claves a las que se apuntan: aceleración de los cambios, los cuales conducen al hombre a soportar una fuerte presión transformadora; provisionalidad, no solo material – todo es de usar y tirar –, sino también de dimensiones tan íntimas y profundamente humanas como la amistad; el narcisismo, que debilita nuestra capacidad para la intimidad y el compromiso; una obsesión desmesurada por la autorrealización personal, lo que hace que vivamos centrados en nosotros mismos. Condiciones todas ellas que dejan al «hombre herido por males que marcan dolorosamente su vida cotidiana»³⁴.

Tras esta introducción general, se hace un análisis más particular de los problemas que han surgido por la alteración de las tres fuentes que tradicionalmente han dado normalidad y equilibrio emocional al ser humano. Tres fuentes de donde nacen las heridas más habituales de nuestra cultura: la búsqueda de una madre, la necesidad de un padre y establecer buenas relaciones con nuestros hermanos.

5.2.1. Una generación a la búsqueda de una madre

Se dice que hoy estamos viviendo en la “era de la ansiedad”. De hecho, los niveles de la misma han aumentado en los individuos de manera considerable en los últimos

³⁰ *Ibidem*, 21.

³¹ *Ibidem*, 22.

³² Cf. L. LOPEZ-YARTO, «Patologización de la cotidianeidad», 31-53.

³³ *Ibidem*, 32.

³⁴ *Ibidem*, 33-34.

años³⁵. La raíz de esa ansiedad se encuentra en la denominada “desconexión social”, es decir, en la construcción de un mundo demasiado solitario y aislado. Una desconexión que se ha visto favorecida por varios factores. Entre ellos, cabe citar los siguientes: los procesos de urbanización y especialización; la pérdida del contacto con la naturaleza; la pérdida del contacto directo con otros seres humanos; la masiva mecanización, considerada por algunos como el útero materno, en el cual se crean las condiciones idóneas para que las personas vivan sin afecto, en soledad y con un cierto vacío; la consolidación de un modelo individualista de felicidad que lima, de una u otra manera, el sentimiento de seguridad personal.

Todo lo anterior produce en el hombre y la mujer de hoy la “herida del abandono”. Una herida que podría ser el origen de un doble búsqueda: la búsqueda frenética de la propia realización personal; y la búsqueda de la identidad en la intimidad del yo. En consecuencia, se coloca como ideal de felicidad la realización del propio yo. Pero ese ideal, que viene impuesto de manera subliminar a las personas de nuestro tiempo, lleva a un repliegue hacia el mundo interior. Repliegue que dificulta la apertura a los demás, así como el compromiso con aquello que está más allá de nuestra propia piel. Un ideal, por tanto, que está abocado al fracaso.

La “herida del abandono” provoca el anhelo de la protección y el deseo de la presencia materna. Al no encontrarla en el mundo que le rodea, se genera en las personas conductas patológicas que no son otra cosa que formas de defenderse provisionalmente de esa carencia. Parece necesario, por tanto, encontrar estructuras donde se recupere la conexión social y los lazos con los demás. Somos seres en relación, y necesitamos de la misma para crecer sanamente. Salir del aislamiento ayudará a construir una verdadera identidad y ofrecerá caminos para encontrar la auténtica realización personal, así como la ansiada felicidad.

5.2.2. Una generación sin padre

La primera mitad del siglo XX se ha caracterizado por la existencia de dictaduras y autoritarismos que conducían a una excesiva “guía paterna”. Frente a ello, reaccionó la psicología – y otras ciencias humanas – buscando formas de vida democráticas, no directivas. Hoy, sin embargo, «el padre que nos guía no es en general un líder autoritario; se ha convertido en un líder dimisionario»³⁶.

Nuestra cultura carece de un elemento necesario. Un elemento «impulsor de iniciativas, provocador de independencia y alteridad, que es a la vez alguien que ha sabido despertar la rabia de nuestra afirmación personal, y la pelea de nuestros ideales con la realidad»³⁷. De esta manera nos encontramos con una sociedad sin padre. Esa figura

³⁵ Conclusiones extraídas de un estudio realizado por la psicóloga Jean Twenge. En él hizo una investigación intergeneracional, con datos de 1,3 millones de encuestados, desde el año 1952 hasta 1993, en J. TWENGE, *Generation Me*.

³⁶ L. LOPEZ-YARTO, «Patologización de la cotidianeidad», 41.

³⁷ *Ibidem*, 40.

que, desde su autoridad, tiene la credibilidad suficiente como para provocar la interiorización de un mundo de valores y actitudes al que adherirnos, orientando así nuestras conductas – cognitiva y afectiva – hacia la vida de adulto.

Esa ausencia del padre ha generado, además, la pérdida del sano equilibrio entre el desafío y el apoyo social. Equilibrio necesario para el buen crecimiento de las personas. Un exceso de desafío provoca actitudes defensivas y de contracción. Un exceso de apoyo, sin embargo, provoca aburrimiento y falta de motivación. Se necesita amor, comprensión, flexibilidad, escucha, calidez, humor, respeto. Pero también poder, autoridad, control. Aunque éstos últimos no sean, hoy día, términos y conceptos políticamente correctos.

Nos encontramos, por tanto, en una cultura donde nadie parece asumir la dura tarea de encarnar la figura paterna. Tenemos una relación problemática con las normas, los límites, las prohibiciones. Ninguna institución quiere asumir responsabilidades. Y estas pasan directamente al individuo. La incapacidad para asumir todas esas responsabilidades genera miedo en el ser humano; se siente huérfano. Así, el hombre y la mujer de nuestro tiempo ya no han sido maltratados por un padre tiránico, pero tampoco encuentran una guía en su camino que les apoye y les sirva de modelo. En el ámbito de la familia, y en el de la sociedad en general, queda el hueco de la figura paterna.

5.2.3. La quiebra de la fraternidad

En las sociedades occidentales, al reducirse la natalidad, se ha reducido también la posibilidad de la convivencia con los hermanos en el ámbito familiar. Sin embargo, los hermanos no han desaparecido, sino que se han multiplicado hasta darnos la sensación de estar invadidos o saturados: «las tecnologías de alto nivel son culpables de una sobrecarga que está llegando a un punto difícilmente soportable [...]. Ellas han sido la causa de la proliferación de las relaciones»³⁸. Pero se trata de unas relaciones superficiales y, con frecuencia, triviales.

Esta proliferación origina un aumento de los roles que hay que representar, produciendo en el sujeto una presión sobre el yo. Al hacer posible, aquí y ahora, innumerables relaciones que hasta ahora pertenecían a la lejanía espacial o temporal, sentimos que nuestro espacio es invadido. A pesar de estar solos, no acertamos a tener un tiempo de calma para encontrarnos con nosotros mismos. Se buscaba compañía afectiva, pero nos hemos encontrado con una saturación emocional.

Por ello, es natural que se produzca en el individuo cierto repliegue estratégico. La defensa consistiría en despersonalizar a aquellos con los que tratamos, reduciéndolos a la categoría de objetos. De esta manera se puede justificar la poca implicación con los que nos rodean. Tener un núcleo personal supone una historia personal, un familia, unos amigos. Pero bajo las condiciones de “asedio” nos contraemos en nuestras defensas. La consecuencia más directa es la crisis de identidad. Se necesita, por tanto, una vuelta a una auténtica y cercana fraternidad, para que nuestra identidad no se reduzca a niveles mínimos, sino que sea potenciada.

³⁸ *Ibidem*, 45.

5.3. Aproximación filosófica

Charles Taylor es un conocido filósofo canadiense que ha dedicado buena parte de su trabajo al estudio de la historia de la cultura, así como a la interpretación del cambio cultural. En el año 2007 publicó el libro titulado *A secular Age*. Nos acercamos al pensamiento de esta obra a través del estudio que el profesor Michael Paul Gallagher ha realizado sobre ella³⁹.

Según Gallagher, Taylor quiere ofrecer con *A secular Age* una relectura de la historia y del significado de la secularización. Taylor cree que hasta ahora no se ha interpretado correctamente el proceso de secularización. Está convencido que ésta no es solo el producto inevitable de la modernidad y la urbanización. Por lo que plantea tres interpretaciones diversas de la secularización. Las dos primeras son sociológicas y, según él, solo parcial y superficialmente correctas. La tercera sería más fiel a la complejidad del cambio cultural que estamos viviendo.

Así, la secularización tiene un primer significado que tiene relación con la debilitación del papel de la religión y su poder en la vida pública. Este hecho se atribuye al impacto que ha tenido la ciencia, la tecnología y el pensamiento racional en los últimos siglos. El segundo significado tiene que ver con la caída de las creencias y las pertenencias religiosas a nivel institucional. Así, la gente no se acuerda de Dios y ya no frecuenta la Iglesia. De esta manera la religión ha perdido terreno con la llegada de la inmensa complejidad social de la modernidad. La tercera interpretación, y la preferida por Taylor, considera «que la secularización implica un contexto que ha cambiado radicalmente a efectos de la religión, en el cual la mutación clave tiene lugar a nivel del “imaginario social” de las personas»⁴⁰. Es decir, de los modos de imaginar nuestra vida.

Con esta tercera interpretación, Taylor busca trasladar el debate sobre la secularización desde el estudio externo de la sociología hacia otro más interno y profundo al individuo: el de la transformación de su sensibilidad espiritual. «Esto supone un estrecharse de los deseos y horizontes del yo»⁴¹. Es decir, las esperanzas humanas son cada vez más inmanentes, y se está disminuyendo el sentido de relación con el misterio de Dios. El yo se siente cada vez menos vinculado a las tradiciones de pertenencia, y más centrado en sus derechos individuales. La centralidad de lo individual, de la introspección personal y de la subjetividad puede disminuir la propia dignidad personal. Además, Taylor cree que el ser humano no puede vivir aislado. Así, defiende la importancia de las raíces comunitarias, el “enriquecimiento mutuo” frente a la “autosuficiencia solitaria”⁴². Nuestro filósofo se siente próximo al ideal moderno de la autenticidad. Sin embargo, cree que es peligrosa una búsqueda solitaria de esa autenticidad – así como la construcción de la

³⁹ Cf. M.P. GALLAGHER, «Hacia una nueva pre-evangelización: reflexiones para el Año de la Fe», 122-124; Cf. M.P. GALLAGHER, «La persistencia de la fe», 147-153; Cf. M.P. GALLAGHER, *Mapas de la fe*, 139-156.

⁴⁰ M.P. GALLAGHER, «Hacia una nueva pre-evangelización: reflexiones para el Año de la Fe», 122.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Cf. M.P. GALLAGHER, *Mapas de la fe*, 142.

identidad personal – «sin contacto con fuentes de sentido mayores que el yo individual»⁴³. Entre estos horizontes más amplios se encuentra la posibilidad de la fe religiosa.

De esta manera, pone su punto de mira, no tanto en los factores externos que han debilitado la influencia religiosa en la cultura occidental, sino en las condiciones internas que hacen posible un modo alternativo de vida. Esas condiciones suponen mucho más que la mera marginación social de la religión. Es cierto que la llegada de un nuevo contexto “moderno” tuvo su impacto sobre las antiguas formas de ser comunidad y, por tanto, sobre las maneras tradicionales de pertenencia religiosa.

Sin embargo, Taylor cree que no se debe identificar automáticamente esta evolución con una atrofia de la motivación religiosa. Lo que ha ocurrido es que los viejos lenguajes de la fe han sido desmantelados, pero, en opinión de Taylor, «este entorno de nuevas posibilidades puede convertirse en una ocasión para recomponer la vida espiritual en formas nuevas, y para encontrar nuevos modos de existencia dentro y fuera de la relación con Dios»⁴⁴. Es decir, parece que la secularización ha provocado una crisis para ciertas formas de fe, pero no para la fe misma. Por tanto, se han roto los lenguajes tradicionales de la religión, pero sigue habiendo hambre y sed en los corazones de los seres humanos.

Si se acepta la tercera interpretación de Taylor, esto es, que la crisis actual se localiza en el ámbito de las auto-imágenes que las personas de nuestra época tienen de sí mismas, «se hace necesario un enfoque pastoral distinto, uno que busque con paciencia y creatividad despertar un sentido religioso adormecido. Será un ministerio de disponer y preparar el corazón, más que una explícita proclamación y celebración de la fe»⁴⁵. Así, parece necesaria una nueva espiritualidad que se acerque a la nueva sensibilidad del hombre de hoy. Nueva espiritualidad que sería como la antesala para redescubrir la fe cristiana, y posibilitaría una religión más personal y espiritual. Sin olvidar, lógicamente, la necesidad de unas relaciones que nos permitan tener una imagen más humana de nosotros mismos.

6. Conclusión

Nuestro estudio nos ha conducido, hasta el momento, hacia una mayor comprensión de nuestro mundo – concretamente del occidente europeo – y de aquello que vivimos y sentimos todos los que formamos parte de él. Tanto en el ámbito secular como en el religioso, se constata que nuestra cultura ha cambiado profunda y rápidamente. Esos cambios constituyen la música de fondo de muchos de nuestros problemas a la hora de vivir y de transmitir la fe. La crisis de fe se ha convertido así en una de nuestras preocupaciones principales. Sin embargo, en estas páginas hemos tratado de evitar una acusación indiscriminada de la cultura que la convierta en el chivo expiatorio de todas nuestras dificultades. Esa actitud nos ahorraría el necesario examen de nuestra conciencia

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ M.P. GALLAGHER, «Hacia una nueva pre-evangelización: reflexiones para el Año de la Fe», 123.

⁴⁵ *Ibidem*.

personal y pastoral para abordar de forma profunda, seria y coherente todos los asuntos concernientes a la fe⁴⁶. De hecho, la caracterización de “modernidad postmoderna” que hicimos en el apartado cuarto nos ha dado pistas para descubrir no solo los riesgos y los desafíos de los cambios culturales, sino también las oportunidades y los retos en positivo que se le plantean al cristianismo.

El estudio nos ha permitido descubrir la complejidad de la experiencia humana en el mundo actual. Una complejidad que hace difícil, al hombre y la mujer de nuestro tiempo, asimilar e integrar la fe. El creyente, que busca el sentido último de la existencia humana para sí mismo y para los demás, encuentra en Jesucristo la fuente última de su significado. Esa relación con el Dios cristiano no es conceptual, ni tampoco se adquiere repentinamente, como de la noche a la mañana. Es una relación que va madurando poco a poco en un camino gradual, pedagógico y sapiencial. Por tanto, se hace necesaria una buena pedagogía espiritual que invite a recorrer ese camino hacia la experiencia de fe.

El análisis sociológico, psicológico y filosófico nos ha aportado algunas orientaciones sobre cómo debe ser esa pedagogía: 1) Se ha producido un cambio en la sensibilidad espiritual de los individuos, de forma que la inmanencia está disminuyendo el sentido de relación con el misterio de Dios. Ha surgido una nueva “espiritualidad terrena”⁴⁷ que ya no entiende los viejos lenguajes de la fe, pero que sigue buscando sentido y plenitud. Por tanto, se necesita una pastoral capaz de preparar y disponer el corazón de las personas. Es decir, necesitamos de una pre-evangelización que deje al individuo a las puertas del encuentro con el Misterio. Una buena pedagogía espiritual nos permitirá “alzar la mirada” y abrirnos a la trascendencia como preámbulo a una fe que satisfaga la sed de plenitud y sentido del ser humano; 2) Todos los estudios que hemos abordado en el apartado quinto, “Aproximación interdisciplinar”, coinciden en lo mismo. Esto es, se está construyendo un mundo demasiado solitario y aislado. Se han creado una serie de condiciones que hacen que el hombre se sienta vulnerable, herido, inseguro, desconfiado y con miedo. La reacción ante ello consiste en el repliegue hacia el mundo interior y la introspección personal. Se busca la felicidad de manera individualista, autónoma y personal. Todo esto dificulta la apertura a los demás y el compromiso con lo que está más allá del yo. Por tanto, se hace necesario recuperar las raíces comunitarias, los lazos con los demás y el enriquecimiento mutuo. Somos seres en relación y necesitamos fortificar dimensiones tan humanas como la amistad, la intimidad, el compromiso, la fidelidad, el afecto, la ternura, la cercanía y la fraternidad. Una buena pedagogía de la amistad nos ayudará a encontrar nuestra verdadera identidad, dejando atrás el aislamiento y la soledad y, por consiguiente, la sensación de vacío; 3) Muchos de nuestros contemporáneos asocian la felicidad a la emoción de cada instante. La vida se fragmenta y las elecciones se hacen en función del estado de ánimo que se vive en cada momento. Así, la conciencia humana se encuentra en “estado líquido”. Ante ello, parece necesario fomentar la actitud de discernimiento y la búsqueda de la verdadera libertad. Fortificar la personalidad,

⁴⁶ Cf. M.P. GALLAGHER, *El Evangelio en la cultura actual*, 7-10.

⁴⁷ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 31-58.

consolidar actitudes, hábitos y comportamientos dignificará a las personas. Por tanto, hay que educar para la elección. Una buena pedagogía del corazón pondrá al hombre en contacto con lo más íntimo y auténtico de sí mismo: la imagen que Dios tiene de él. El discernimiento nos ayudará a liberarnos de las falsas imágenes que tenemos de nosotros mismos, a descubrir nuestra verdadera identidad, y a luchar por ella construyéndola con esfuerzo y constancia. Todo esto facilitará la realización personal mediante elecciones responsables y libres, apoyadas de relaciones personales, estables y fiables.

Pero también hemos visto que necesitamos modelos de identificación que ayuden a crear actitudes. Por ello, nos proponemos presentar una figura espiritual que podría ejercer ese papel en el mundo actual. Nos referimos a Pedro Fabro, jesuita que vivió y murió en el siglo XVI. Hijo de una espiritualidad naciente como la que estaba dando a luz Ignacio de Loyola. Fabro recorrió buena parte de aquella Europa sumergida en profundos cambios. Trató de difundir un modo de vivir la fe con un modo de proceder que puede iluminar a la cultura de nuestro tiempo. Al estudio de esta figura de referencia dedicaremos las segunda y tercera partes.

PARTE II

BIOGRAFÍA E ITINERARIO ESPIRITUAL DE PEDRO FABRO

El Papa Francisco canonizó a Pedro Fabro el pasado 17 de diciembre de 2013. El propio Papa destacó de él su capacidad de «diálogo con todos, aun con los más lejanos y con los adversarios; su piedad sencilla, una cierta ingenuidad, su disponibilidad inmediata, su atento discernimiento interior, y el ser un hombre de grandes y fuertes decisiones que lo hacía compatible con ser dulce»⁴⁸. El diálogo, el discernimiento y la “frontera” son algunas características de Fabro que sirven de referencia al Papa para llevar a cabo su pontificado, su sacerdocio y su vida cotidiana.

Pero, ¿qué nos puede aportar Fabro a nosotros, como cristianos y como Iglesia? ¿Qué elementos de su vida pueden ayudarnos para la vivencia de nuestra fe? ¿Qué puede decir al hombre de hoy? ¿Qué características de su vida y de su personalidad pueden ser de estímulo y ejemplo para superar las dificultades y problemas del hombre actual? Una primera respuesta aproximativa la podemos encontrar en las siguientes palabras del P. Spadaro: «Vivió el clima tormentoso y fluido de la primera mitad del siglo XVI en París y, por tanto, es portador de una sensibilidad moderna que vibra en consonancia con la nuestra. Fabro encarnó una apertura mental y espiritual respecto a los desafíos de su época»⁴⁹.

En esta parte queremos acercarnos a la figura del santo para intentar responder a las anteriores preguntas con mayor profundidad y amplitud. Para ello estudiaremos, en primer lugar, su biografía, de forma que nos podamos hacer una idea clara de su recorri-

⁴⁸ A. SPADARO, «Entrevista a Papa Francesco», 456.

⁴⁹ A. SPADARO, *Pietro Favre, servitore della consolazione*, 6.

do vital. A continuación estudiaremos su itinerario espiritual. A pesar de haber recibido en su infancia una educación cristiana piadosa, tanto en su ambiente familiar como en sus primeros años de estudio, creemos que hubo en su vida un punto de inflexión, una conversión que le llevó a salir de las falsas imágenes que tenía de sí mismo y abrirse a una dimensión nueva. Por ello, su itinerario espiritual lo estudiaremos en tres etapas que hemos denominado: 1) Una vida “encorvada”; 2) El camino para enderezare: del temor al amor; 3) La madurez: del amor a las obras.

Una vez realizado este recorrido intentaremos extraer algunas conclusiones de forma que nos ayuden a descubrir qué aspectos de su vida pueden iluminar al hombre de hoy. Aspectos que serán estudiados con más detalle en la parte tercera, y que abordarán de forma más incisiva los interrogantes planteados en el párrafo anterior.

1. Algunos rasgos biográficos de Fabro⁵⁰

Pedro Fabro nació en Villareto, en la Alta Saboya (Francia), el 13 de abril de 1506. Murió en Roma, con tan solo 40 años, el 1 de agosto de 1546. Conoció a Ignacio de Loyola en París el año 1529, y recibió de él los *Ejercicios Espirituales* en 1534. Pocos meses después ya estaba formado el primer grupo de siete “amigos en el Señor” que hicieron los votos en la Capilla de Montmatre. Votos que serían el germen de una nueva orden religiosa en la Iglesia: la Compañía de Jesús, aprobada por Paulo III en 1540, nacida para emplearse en la «propagación de la fe y en el provecho de las almas en la vida y doctrina cristianas» [FI 3]⁵¹.

Nos acercamos a la vida de Fabro distinguiendo las etapas más significativas de la misma.

1.1. En su tierra natal. 1506-1525

Pedro Fabro fue bautizado el mismo día de su nacimiento. De su entorno más cercano aprendió sencillas devociones cristianas y las labores propias de una familia dedicada al campo y al pastoreo. Pero muy pronto, con diez años, quiso dejar el cuidado del rebaño familiar para dedicarse a los estudios. A pesar de la resistencia inicial de sus padres, comenzó a frecuentar la escuela de Thômes, que se encontraba a dos kilómetros de su pueblo. Allí aprendió a leer, escribir y se inició en la gramática. Su tío paterno, el cartujo Mamert Fabro, intercedió para que los padres cedieran ante esta inquietud intelectual de su hijo mayor Pedro.

⁵⁰ Para el estudio de su biografía hemos usado las siguientes fuentes: A. WITWER, «Introduzione alla Positio Super Canonizatione Beati Petri Favre», 11-19; A. ALBURQUERQUE, «Fabro, Pedro», 863-868; A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma*, 15-106; J.P. DONNELLY, «Fabro, Pedro», 1369-1370.

⁵¹ La FI la tomaremos de la edición de I. IPARRAGUIRRE - C. DE DALMASES - M. RUIZ JURADO, *Obras de san Ignacio de Loyola*, 455-460.

Poco después fue enviado a la escuela de La Roche, a tan solo tres kilómetros de Villareto. Vivía en esta escuela un sacerdote culto y ejemplar, Pedro Velliardo, con fama de gran pedagogo y maestro, que ejerció una enorme influencia en el joven estudiante. Los nueve años que estudió con él los recordará Fabro con agradecimiento el resto de su vida. Allí aprendió humanidades, retórica y se inició en el estudio de la Teología.

1.2. París. 1525-1536

En 1525, con 19 años, ingresa en el Colegio de Santa Bárbara, en París. Es allí donde conoce a Francisco Javier, con quien comparte habitación. Cinco años más tarde, el 15 de marzo de 1530, los dos obtienen la licenciatura en “Artes”.

Pero poco tiempo antes, en septiembre de 1529, Ignacio de Loyola comienza también sus estudios en el Colegio de Santa Bárbara. Al nuevo estudiante le instalan en la misma habitación que Fabro y Javier. Ignacio, que por entonces tenía 38 años, necesita ayuda en sus estudios. Fabro será el encargado de repetirle las lecciones. Comienza así una gran amistad entre ellos donde la conversación pasa de las cosas “exteriores” a las “interiores”.

El joven saboyano le abre totalmente su conciencia. Una conciencia llena de angustia, ansiedad, indecisiones, inseguridades y miedos. Ignacio, con experiencia en cosas espirituales, le aplica su pedagogía sapiencial y ejerce sobre él una influencia tranquilizadora y estabilizadora⁵². Fabro comienza así a conocerse y a aprender poco a poco cómo superar sus problemas. Su ánimo se va serenando y alcanza una mayor seguridad en sí mismo. La conversación frecuente entre ellos, el *Examen* de conciencia y los sacramentos son las herramientas que Ignacio usa para sanar el alma de su amigo. Fabro se convierte así en el primer discípulo de Ignacio en París.

Tras la obtención de la licenciatura en “Artes” comienza el estudio de la Teología, pero lo hace de forma intermitente. En otoño de 1533, al constatar que quiere seguir los pasos de su maestro, viaja a su tierra natal para despedirse de su familia. Por entonces, el grupo ya estaba formado por siete compañeros⁵³. A Ignacio, Javier y Fabro se le han unido cuatro jóvenes más a lo largo del año 1533: Diego Laínez y Alfonso Salmerón, que venían de la Universidad de Alcalá de Henares; el palentino Nicolás de Bobadilla; y Simón Rodríguez, estudiante portugués que ya había tenido en París algún encuentro con Ignacio.

En enero-febrero de 1534, tras regresar de Villareto y cuatro años después de conocer a Ignacio, es cuando Fabro recibe los *Ejercicios Espirituales* de la mano del maestro Ignacio. Pocos meses después, en mayo de 1534, se convierte en el primer sacerdote del grupo. Los demás compañeros también harán los *Ejercicios* ese mismo año, aunque en distintos meses. El tiempo y los *Ejercicios* han ido forjando la amistad, la unión entre ellos, y el deseo de llevar a cabo un proyecto común:

⁵² Cf. S. LEITNER, «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», 106-107.

⁵³ Cf. A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma*, 27-28. Cuando Fabro emprende en 1533 su viaje a Villareto para despedirse de su familia, expresa que ya, junto a Javier, Ignacio y los demás compañeros, tenían un mismo propósito en común. Solo esperan terminar los estudios para llevarlo a cabo.

«Ya por este tiempo habían decidido todos lo que tenían que hacer, esto es: ir a Venecia y a Jerusalén, y gastar su vida en provecho de las almas; y si no consiguiesen permiso para quedarse en Jerusalén, volver a Roma y presentarse al Vicario de Cristo, para que los emplease en lo que juzgase ser de más gloria de Dios y utilidad de las almas. Habían propuesto también esperar un año la embarcación en Venecia, y si no hubiese aquel año embarcación para Levante, quedarían libres del voto de Jerusalén y acudirían al Papa, etc.» [Au 85]⁵⁴.

Así, el 15 de agosto de 1534, los siete compañeros se dirigen a la Capilla de los Mártires, a las afueras de París, para hacer voto de pobreza, castidad, y de trabajar apostólicamente en Tierra Santa o, pasado un año, ponerse a las órdenes del Papa. Continuarán sus estudios en París hasta la fecha señalada para el viaje.

1.3. París-Venecia-Roma. 1536-1539

Ignacio viajó a su tierra a finales de marzo de 1535. Mientras, Fabro se queda al frente del grupo y da los *Ejercicios* a tres nuevos compañeros: Claudio Jayo, Pascasio Broét y Juan Codure. Los dos primeros ya eran por entonces sacerdotes.

El 15 de noviembre de 1536 salen los ocho compañeros hacia Venecia. Llegan en enero de 1537. Allí les espera Ignacio que ya ha vuelto de España. Se le ha unido también el Bachiller Hoces, sacerdote malagueño que ha hecho los *Ejercicios* con Ignacio.

Mientras esperan que las naves venecianas salgan para Jerusalén, deciden trabajar en los hospitales. Pero antes de embarcar, quieren obtener el permiso del Papa para realizar el viaje. Desean también su aprobación para recibir las órdenes sagradas aquellos del grupo que aún no son sacerdotes. A Roma van todos menos Ignacio. El Papa Paulo III les recibe el 3 abril y les da su bendición, así como la licencia para ser ordenados por cualquier obispo.

Como lo habían hecho al ir a Roma, vuelven a Venecia mendigando y preparándose para recibir las órdenes⁵⁵. Al llegar el mes de junio y no partir ninguna nave a Tierra Santa, se dispersan por las ciudades cercanas. Quieren prepararse en ambiente de desierto y oración para celebrar su primera Misa. Ignacio, Laínez y Fabro lo hacen en Vicenza. Pasados cuarenta días se reúnen de nuevo. Todos los neo-sacerdotes celebran Misa menos Ignacio, que quiere esperar para hacerlo en Jerusalén. Todavía con la esperanza de encontrar alguna nave que les lleve a Palestina, deciden esperar algún tiempo más. Por ello, se reparten por distintas universidades de Italia. Antes de dispersarse, decidieron tomar el nombre de “Compañía de Jesús”⁵⁶.

⁵⁴ La Au la tomaremos de la edición de I. IPARRAGUIRRE - C. DE DALMASES - M. RUIZ JURADO, *Obras de san Ignacio de Loyola*, 95-177.

⁵⁵ Alburquerque constata que: «El 24 de junio de 1537 el obispo de Arbe, Vicente Nesugandí, ordenó presbíteros en Venecia a los primeros compañeros, menos a Salmerón, que recibió todas las órdenes menos el presbiterado por no haber cumplido 23 años. Los cumplirá en septiembre», en A. ALBURQUERQUE, «Fabro, Pedro», 865.

⁵⁶ Cf. A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma*, 37-38. Explica que antes de esta dispersión se preguntaron qué responderían si alguien les preguntase quiénes eran. Como no tenían ninguno al que obedecían, sino que su única cabeza era Jesucristo, decidieron llamarse la “Compañía de Jesús”.

Fabro, Laínez e Ignacio se dirigen a Roma a finales de octubre. En el camino, a tan solo 14 kilómetros antes de llegar, se detuvieron en la capilla de La Storta, donde Ignacio tuvo la visión que narra en su Autobiografía [96]. Ya en Roma, Fabro dio clases de Sagrada Escritura en la universidad de la Sapienza y predicó en la Iglesia de San Lorenzo. Tras la cuaresma de 1538, ven que es imposible peregrinar a Jerusalén, por lo que se reúnen todos en Roma y, cumpliendo el voto hecho en Montmartre, se ofrecen al Papa.

Sabiendo que Paulo III les podría enviar a misiones distintas y que tendrían que alejarse unos de otros, se dedicaron a reflexionar, orar juntos y discernir cuál sería su futuro. Son las llamadas *Deliberaciones* de 1539. La decisión fue tomada por unanimidad en junio de ese mismo año: querían mantenerse unidos mediante la obediencia a uno de ellos. Esto, de hecho, significaba la fundación de una nueva orden religiosa. Fabro tenía entonces treinta y tres años.

1.4. Sus primeras misiones: Italia y Alemania. 1539-1541

Parma fue la primera misión que Fabro recibió del Papa. Es enviado junto a Laínez el 20 de junio de 1539, cuatro días antes del fin de las *Deliberaciones*. En Parma predica, oye confesiones y da *Ejercicios Espirituales* durante diecinueve meses. La práctica de los *Ejercicios* se propagó. Tanto es así que parece que hasta cien personas los llegaron a estar haciendo al mismo tiempo. Cuando un sacerdote los recibía, él mismo los daba a otros de manera personalizada. En general se trataba de los *Ejercicios* “leves” [EE 18]⁵⁷, pero también dieron los completos [EE 20] a personas que luego formaron parte de la Compañía: «Jerónimo Doménech, Pablo Achiles, Elpidio Ugoletto, Juan Bautista Viola, los hermanos Benedetto y Francisco Palmio, el gran misionero popular Francisco Landini, Antonio Criminali, primer mártir de la Compañía de Jesús en la India»⁵⁸.

Fabro pasó en Parma algunas semanas enfermo. De una manera o de otra, las enfermedades le acompañarán siempre. A pesar de ello, nunca dejó de dar los *Ejercicios*. Para mantener la obra pastoral en Parma, funda la confraternidad del “Nombre de Jesús” que «puede ser considerada como precursora de las Congregaciones Marianas, a la que deja un claro estilo de vida»⁵⁹.

A partir de ahora comenzará su misión sin ninguno de la Compañía. El Papa le pide acompañar a su teólogo, el Dr. Pedro Ortiz, al coloquio que va a tener lugar en Worms entre católicos y protestantes. Desde entonces, se mantendrá en contacto con sus compañeros a través de cartas. Desea continuar alimentando la unión tan intensa que ha vivido con ellos desde la etapa de París.

El Dr. Ortiz y Fabro llegan a Worms el 25 de octubre de 1540. El coloquio se ha convocado para buscar un acercamiento doctrinal entre protestantes y católicos. Para

⁵⁷ Los EE los tomaremos de la edición de I. IPARRAGUIRRE - C. DE DALMASES - M. RUIZ JURADO, *Obras de san Ignacio de Loyola*, 221-305.

⁵⁸ A. ALBURQUERQUE, «Fabro, Pedro», 865.

⁵⁹ A. WITWER, «Introduzione alla Positio Super Canonizatione Beati Petri Favre» 15.

ello han acudido once teólogos de cada una de las partes. Sin embargo, las conversaciones en Worms no dan el resultado esperado. Más bien parece que se camina en sentido opuesto y la división se hace cada vez más evidente. Así, el emperador Carlos V da orden de interrumpir estas conversaciones para retomarlas más tarde en Ratisbona.

Fabro se da cuenta que las discusiones doctrinales no llevan a ningún sitio, y siente deseos de poder tratar personalmente con los protestantes, cosa que está prohibida por los responsables del coloquio. Está convencido de que la reforma debe comenzar por las costumbres de los católicos. Por ello, en Worms, en Espira – camino a Ratisbona – y en Ratisbona, dedica su tiempo a tener conversaciones espirituales, a confesar y a dar los *Ejercicios Espirituales* a los católicos que más pueden influir en la reforma. Así, ejerce una gran influencia en Gaspar Contarini, legado pontificio para los coloquios de Ratisbona. Tal es la influencia que ejerce en Contarini que éste, tras el fracaso de la segunda dieta, aconseja a los obispos que «si en los coloquios con los protestantes no hemos obtenido resultados plausibles, será bueno que nosotros insistamos en nuestra reforma personal»⁶⁰. Asimismo, el propio Carlos V en la clausura de la dieta, el 29 de julio de 1541, recoge las palabras de Contarini e insiste en la necesidad de la reforma personal de los obispos y de todos los fieles a su cargo.

1.5. De Alemania a España y vuelta a Alemania. 1541-1544

El 27 de julio de 1541, Fabro sale hacia España con el Doctor Ortiz. A su paso por Francia es encarcelado durante siete días. De nuevo, su trato amistoso con los carceleros forma parte de su estilo y suavidad en las relaciones. El viaje, a pie, dura más de tres meses. En España aprovecha para establecer contactos que faciliten el posterior crecimiento de la Compañía: en Zaragoza, Medinaceli, Guadalajara, Madrid, Alcalá, Ocaña, Toledo y Barcelona. Pero es en Galapagar donde pasa más tiempo. Allí tiene el Doctor Ortiz un beneficio parroquial, y allí se dedica Fabro a catequizar a los niños y a los campesinos.

Algo más de un mes permanece en Galapagar. Pero es llamado de nuevo por el Papa para ir a Alemania: debe acompañar al cardenal Juan Morone, nuevo nuncio en el país. Llega a Espira en abril de 1542, y pronto comienza a aplicar su habitual modo de proceder. Su objetivo es dar los *Ejercicios Espirituales* a las personas que más pueden influir para la reforma católica en Alemania. Viendo el desamparo de la gente sencilla por falta de pastores ejemplares, busca poner remedio a la situación. Sigue convencido de que se han de cambiar las costumbres habituales, y cree que los *Ejercicios* son el remedio más eficaz para ello.

De Espira pasa a Maguncia, donde da *Ejercicios* a tres obispos. Además, a petición del cardenal, comienza a dar algunas conferencias sobre los Salmos en la Academia de la ciudad y predica los domingos en latín. Es también en Maguncia donde da los *Ejercicios* a Pedro Canisio. En mayo de 1543, Canisio decide entrar en la Compañía y se le conocerá como gran apóstol de Alemania. Hoy es santo y doctor de la Iglesia.

⁶⁰ A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma*, 49.

Fabro pasa cortos períodos de trabajos apostólicos en Colonia, Amberes y Lovaina. Predica en escuelas y en monasterios de monjas, da *Ejercicios* a una comunidad de cartujos, escribe un manual para confesores y abre una residencia-colegio de jesuitas. Tras una enfermedad de tres meses, fue enviado por Paulo III a visitar la corte de Portugal y Évora.

1.6. Portugal, España y Roma. 1544-1546

A Fabro se le encarga ahora la misión de expandir la Compañía en España. El motivo es la boda entre la infanta María, hija del rey de Portugal – Juan III –, con el príncipe de España, futuro Felipe II. Juan III tiene una gran amistad con la Compañía, y la boda de su hija permitirá que, bajo su recomendación, sean bien recibidos los jesuitas en España.

Así, Fabro parte de Colonia el 12 de julio de 1544 y llega a Lisboa el 24 de agosto. Visita el Colegio de Coimbra y, tras encontrarse con Juan III en Évora, viaja a Valladolid, donde está la corte de Castilla. Llega en marzo de 1545. Allí es muy bien recibido. Los obispos españoles con los que se encuentra desean que la Compañía abra colegios en sus diócesis. Como es habitual, las confesiones y los *Ejercicios Espirituales* despiertan el interés de todos por la nueva orden religiosa: «se ganan la benevolencia de los príncipes y de cuantos se mueven alrededor de la corte con su “modo de proceder”: predicación, conversaciones, *Ejercicios*, visita a hospitales»⁶¹.

Se mueve entre Valladolid y Madrid, pasando también por Galapagar, Toledo, Alcalá e Illescas. Su intención es dejar bien asentada la Compañía en España. Para ello funda dos colegios: uno en Valladolid y otro en Alcalá. Su misión, por tanto, va dando fruto y la Compañía va “echando raíces”. No solo ha sido capaz de dar a conocer la Compañía a personas relevantes de la corte de Castilla y a muchos obispos, sino también ha sido capaz de poner en marcha dos colegios y crear nuevas comunidades de jesuitas.

En Madrid recibe la noticia de una nueva misión. Paulo III quiere que varios de la Compañía estén presentes en el Concilio de Trento. Ignacio elige a Láinez, Jayo Salmerón y Fabro. Así, se pone en camino con diligencia: «una vez más se muestra inquebrantable en la obediencia, fidelísimo en el seguimiento de la voluntad de Dios, un poco aturdido ante tantas idas y venidas, muerto a sí mismo que es la única manera de vivir como Dios quiere, sin tiempo para fijarse en ninguna parte, sembrando siempre, pero sin llegar a recoger el fruto»⁶².

El 20 de abril de 1546 abandona la corte de España rumbo a Roma. Allí debe recibir las instrucciones necesarias antes de llegar al Concilio. Pasa por Valencia, Gandía y Barcelona, en donde debe permanecer tres semanas por una enfermedad. Finalmente llega a Roma el 17 de julio. Mientras se repone del viaje, escribe a Láinez, quien ya está en Trento. Será su última carta. Murió en Roma el 1 de agosto de 1546, dos semanas después de su llegada.

⁶¹ *Ibidem*, 83.

⁶² *Ibidem*, 91.

De su recorrido podemos entresacar algunos aspectos más llamativos. Fabro fue muy querido por sus compañeros, quienes le consideraban como el “hermano mayor” y con quien nunca perdieron un contacto íntimo y profundo a pesar de sus innumerables viajes. Destacó por su capacidad de diálogo, siendo el elegido por Ignacio para la misión con los Protestantes. El propio Ignacio consideraba que era quien mejor daba los *Ejercicios Espirituales*. A ello dedicó gran parte de su vida y de donde obtendría mayor fruto espiritual en las misiones que le fueron encomendadas.

Tras conocer su vida y los rasgos generales de su carácter, cabe preguntarse qué movía interiormente a Fabro, cómo fue su experiencia espiritual. Parece que una vida tan impresionante en lo exterior, merece la pena conocerla también en su mundo interior. Nos acercamos a él buscando claves, semejanzas y luces que puedan aportar algo a la experiencia del hombre de hoy.

2. Itinerario espiritual⁶³

Tenemos diversas fuentes que nos permiten acceder al mundo interior de Pedro Fabro. Todas ellas se encuentran en la *Monumenta Historica Societatis Iesu*⁶⁴, en el número cuarenta y ocho. Disponemos de «46 cartas autógrafas del P. Fabro, de las 148 cartas o instrucciones allí recogidas – en parte de Fabro (apógrafas o firmadas por él), en parte dirigidas a él –; además de 21 documentos añadidos, su *Memorial* y los procesos que precedieron a su beatificación (5 de septiembre de 1872)»⁶⁵.

Pedro Fabro escribe el *Memorial*⁶⁶, es decir, su diario espiritual, durante los últimos cinco años de su vida: desde la entrada en Espira el 15 de junio de 1542 hasta su llegada a Roma el 20 de enero de 1546. Lo escribía cada mañana, tras celebrar la Eucaristía⁶⁷. El *Memorial* consta de dos partes principales: en la primera hace memoria de su vida pasada en clave de agradecimiento [M 1-14]; la segunda, sin embargo, se puede considerar como un “diario íntimo” donde se relata el proceso espiritual de su autor, así como innumerables detalles de su discernimiento y de su vida apostólica [M 15ss]⁶⁸.

⁶³ Para el estudio de su itinerario espiritual hemos usado las siguientes fuentes: J.M. SARIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 44-63; S. LEITNER, «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», 105-127; I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 293-307; R. ZAS FRIZ DE COL, «Pedro, amigo de Dios», 211-222; R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 54-78.

⁶⁴ En adelante MHSI. El volumen de MHSI dedicado a Pedro Fabro es el número 48, también llamado *Monumenta Fabri*. En adelante MFab.

⁶⁵ M. RUIZ JURADO, «Censura de los escritos del B. Pedro Fabro», 279.

⁶⁶ El texto original del *Memorial* fue escrito en latín. Nosotros usaremos la edición española de A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma*, 111-338. En las páginas 109-111 se puede ver el estudio sobre las diversas versiones del texto.

⁶⁷ Cf. J.M. SARIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 45.

⁶⁸ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Pedro, amigo de Dios», 212.

El *Memorial* es, por tanto, una fuente privilegiada que nos introduce directamente en el mundo interior del santo, y nos permite una original interpretación espiritual de todo su recorrido vital: desde su nacimiento hasta el último día en que lo escribe. Por ello, a través de su lectura, se puede distinguir el progreso interior de toda su vida pasada, y no solo de los años en los que lo escribe⁶⁹.

Muchos son los aspectos que el *Memorial* nos permite estudiar de la espiritualidad de Fabro. Como hemos dicho, queremos centrarnos aquí en su itinerario espiritual. Es decir, el proceso interior que realizó a lo largo de su vida: «una larga peregrinación que le permitió avanzar desde su natural estructura personal cargada de inseguridades hasta la firmeza de una vida apostólica edificada en el amor»⁷⁰.

Lo haremos en tres etapas que hemos denominado de la siguiente manera: 1) “Una vida encorvada”. Cronológicamente abarcaría los años previos hasta su encuentro con Ignacio en París, es decir, desde 1506 hasta 1529; 2) “El camino para enderezarse, del temor al amor”. Correspondería al tiempo de “conversión”. Esta etapa fuerte se daría en París, desde 1529 hasta 1536; 3) “La madurez, del amor a las obras”. Corresponde a su etapa apostólica, que comienza ya en 1536 al poner en práctica los votos de Montmartre. Pero esta etapa se haría más evidente desde 1539, cuando recibe su primera misión de parte del Papa. Así, comprendería desde 1536 hasta su muerte, en 1546⁷¹.

2.1. Una vida encorvada

El 29 de noviembre de 1542, en Maguncia, Fabro escribía en el *Memorial*:

«Tuve entonces un gran deseo espiritual y especial conocimiento de mi “reptilidad”, valga la palabra, y de mi ruindad de espíritu. Pedí la gracia de que mi mente se levantase y que, de ahora en adelante, no esté, como suele, a causa de su debilidad, inclinada hacia abajo y hacia las cosas bajas, sino que, por la gracia de Jesucristo, se enderece para poder crecer y levantar los ojos arriba. Pensé entonces en lo que ya otras veces se me había ocurrido: que sería bueno hacerme devoto de aquella santa mujer que fue librada por Cristo del espíritu del mal que le impedía, aun corporalmente, mirar hacia arriba, lo que pudo hacer en cuanto se vio libre de aquel espíritu» [M 184].

⁶⁹ Zas Friz explica que el «*Memorial* no es un escrito pensado en ser publicado [...]. Por esta razón el texto en cuestión es una fuente testimonial directa de la relación que Fabro tenía y alimentaba con Dios [...]. En atención a este enfoque “místico” se pueden distinguir tres períodos principales en la vida de Fabro», en R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro». De estos tres períodos hablaremos más adelante.

⁷⁰ J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 49.

⁷¹ Esta cronología se puede ver contrastada con el siguiente estudio: Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Pedro, amigo de Dios», 211-222. En él se distinguen tres etapas del itinerario espiritual de Fabro, que el autor denomina así: 1) “Los primeros pasos en la vida espiritual”. Comprende el tiempo desde su nacimiento hasta su llegada a París (1506-1525); 2) “La primavera espiritual en París”. Comprendería todos sus años en París (1525-1536), pero especialmente desde su encuentro con Ignacio, en 1529; 3) “La madurez espiritual del Apóstol”. Desde 1536 hasta su muerte, en 1546.

La curación de la que habla es la de la mujer encorvada descrita en el Evangelio de san Lucas⁷². Fabro está haciendo referencia a una experiencia que le acompañó desde la infancia. Si bien es verdad que encontró vías de curación tras el encuentro con Ignacio en París, es algo con lo que ha de luchar durante toda su vida. Pero, ¿de qué se trata? ¿Qué significa para él estar encorvado? ¿Qué hay detrás de ese deseo de levantar los ojos arriba?

Cuando se lee el *Memorial*, se puede tener una primera impresión de estar ante una personalidad frágil. Con frecuencia Fabro alude a su propia inseguridad. Dos temas son los que le han atormentado desde la niñez. El primero «es el de los escrúpulos, es decir la duda sistemática sobre las calidad moral de acciones ya realizadas»⁷³. El segundo, sin embargo, es el de «una imaginación sobresaltada y alborotada que le hacía difícil controlar el mundo de su afectividad y sexualidad»⁷⁴.

Así, el alma de Fabro sufrió diversas e intensas alteraciones de ánimo, llegando a vivir estados depresivos y de ansiedad⁷⁵. Tenía tendencia a ver los defectos ajenos y a condenarlos⁷⁶. Con una cierta sensación de inferioridad y desconfianza, sentía momentos de bloqueo e insatisfacción interior que le llevaban a la tristeza y angustia. Fabro habla de su propia «angustia, ansiedad, escrúpulo, duda, temor u otro mal espíritu» [M 12]⁷⁷. Y más adelante habla de «lo que me hace inmundo, lo que me hace seco, lo que me pone rígido, torcido, enfermo» [M 187]. Asimismo, la inseguridad le lleva a la duda y a la incertidumbre:

«Anduve siempre confuso y agitado de muchos vientos; unas veces me sentía inclinado al matrimonio; otras quería ser médico o abogado, o regente o doctor en Teología. A veces quería también ser clérigo sin grado, o monje. En esos bandazos me movía yo, según fuera el factor predominante, es decir, según me guiase una u otra afección» [M 14].

Su estructura psicológica y espiritual probablemente tenga su base en los primeros años de su vida, a los que hace referencia al inicio del *Memorial*. Fabro fue educado en el “temor de Dios” tanto en la familia⁷⁸ como en sus primeros años de estudio⁷⁹. Su primera juventud, además, estuvo caracterizada por la vida de pastor. Una vida aislada y solitaria.

⁷² Lc 13,10-17: «Estaba un sábado enseñando en una sinagoga. Había allí casualmente una mujer a la que un espíritu tenía enferma hacía dieciocho años; estaba encorvada y no podía en modo alguno enderezarse. Al verla, Jesús la llamó y le dijo: “Mujer, quedas libre de tu enfermedad.” Y le impuso las manos. Al instante se enderezó y empezó a alabar a Dios».

⁷³ J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 49-50.

⁷⁴ *Ibidem*, 50.

⁷⁵ Cf. S. LEITNER, «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», 113-115.

⁷⁶ «Padecí otras muchas turbaciones y tentaciones de fijarme en los defectos ajenos, de sospechas y de juicios» [M 11].

⁷⁷ Fabro expresa con frecuencia esta tristeza y angustia: Cf. [M 6, 10-11, 30, 35, 53, 63, 89, 145, 187-188, 230, 241, 268-269, 277-278, 294, 300, 311, 423].

⁷⁸ «De tal manera me infundieron el temor de Dios que, desde muy niño, comencé a ser consciente de mis acciones, lo que consideraba una gracia especial» [M 2].

⁷⁹ «Todo su empeño - de Pedro Velliardo - era de formar a la juventud en el santo y casto temor de Dios» [M 3]; «Todos los discípulos crecíamos en el temor de Dios» [M 4].

Todo esto provocó una gran capacidad de introspección, una especial finura y riqueza religiosa, junto con una importante dosis de culpabilidad que le llevaba a encerrarse en sí mismo, a vivir con miedo y continuas «repreensiones hacia mí mismo» [M 188].

Sabemos con claridad que el «trasfondo de esta formación ha sido ese mundo cultural cambiante del inicio del Renacimiento que se mueve entre la piedad popular de la *devotio moderna*, el humanismo naciente y la escolástica tardía»⁸⁰. Un mundo lleno de cambios culturales y religiosos, que parece ayudaba a conformar una personalidad inestable. Fabro, a pesar de su profunda estructura religiosa y de su deseo constante de ser consolado por el amor de Dios, necesitará “convertirse” poco a poco e ir descubriendo la madurez en su vida. Una madurez psicológica y espiritual.

Ciertamente, cuando Fabro conoció a Ignacio en París, su mundo interior estaba marcado por una mezcla de inseguridades, dudas, escrúpulos y bloqueos que le impedían experimentar la paz interior. Su alma parece como encerrada, ensimismada en sus propias pequeñeces e insignificantes imperfecciones. De ahí la necesidad que siente de «levantar los ojos arriba», como la mujer encorvada. Necesidad de salir de sí mismo y abrirse a una realidad distinta. Una realidad que le trasciende. Probablemente una necesidad que también experimenta el hombre y la mujer que viven en la cultura actual.

2.2. *El camino para enderezarse: del temor al amor*

El temor de Dios con el que fue educado, si bien inicialmente le producían los escrúpulos y angustias de los que ya hemos hablado, parece que al mismo tiempo fue un motor de búsqueda que le movió a lo largo de todo su itinerario espiritual. Él mismo lo explica de la siguiente manera:

«Recuerda, alma mía, los escrúpulos con los que ya entonces el Señor infundía en tu conciencia su temor; escrúpulos y remordimientos de conciencia con que el demonio comenzaba ya a angustiarte para que buscaras a tu Creador si supieses buscarlo; sin ellos, quizás, ni el mismo Ignacio hubiera podido conocerte bien, ni tú hubieras solicitado su ayuda, como sucedió después» [M 6].

Por tanto, es un temor que le empujaba a buscar a Dios. El problema que se le planteaba a Fabro era cómo encontrarlo, cómo salir de sí. Este problema queda bien expresado con la frase «si supieras buscarlo».

Es ahí, en la búsqueda de Fabro, donde Ignacio le va a ayudar de forma definitiva. El propio Fabro, en la madurez de su vida, explica en el *Memorial* la importancia que Ignacio tuvo para él:

«Que la divina clemencia me conceda la gracia de recordar y valorar los beneficios que Dios nuestro Señor me concedió entonces por medio de este hombre. Lo primero y principal, es que me ayudó a entender mi conciencia, mis tentaciones y escrúpulos que me habían durado tanto tiempo, sin entender nada ni encontrar el camino de la paz» [M 9].

⁸⁰ J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 51.

Pero este camino de la paz tuvo su proceso, sus tiempos y su pedagogía. También se habla de ello en el *Memorial*:

«Él quiso (Juan de la Peña, maestro de Fabro) que yo enseñase a este santo hombre, y que mantuviese conversación con él sobre las cosas exteriores, y, más tarde, sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa» [M 8].

La conversación, la amistad, la relación estrecha y la experiencia de sentirse comprendido y querido, posibilitaron la apertura de Fabro y el inicio de la conversión interior: «Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad» [M 8]. Pero, ¿cómo fue esta pedagogía de Ignacio? Fabro nos dice que:

«Me aconsejó que hiciese confesión general con el Dr. Castro y confesarme y comulgar después semanalmente, dándome como ayuda el examen diario de conciencia. No quiso darme por entonces otros ejercicios. Aunque el Señor me daba grandes deseos de ellos. Así se pasaron unos cuatro años en mutua conversación. También conversábamos con otros» [M 9].

Cuatro años de espera para hacer los *Ejercicios Espirituales*. Años necesarios para poner en orden esa maraña de sentimientos y deseos confusos. Ciertamente para Fabro fue un tiempo donde «aprovechaba en espíritu cada día, conmigo mismo y con relación a los demás» [M 10]. Pero en ese madurar todavía «mi alma era probada por muchos fuegos de tentaciones durante varios años» [M 10]. La maduración parece que se consolidó tras hacer los *Ejercicios Espirituales*. Así, nos dice que «nunca llegué a conocer la paz hasta que hice los *Ejercicios Espirituales*» [M 10].

Por tanto, Fabro vive en París un proceso de maduración que «caminaba hacia la confianza en Dios y en sí mismo [...]». Para Fabro este fue todo un lento peregrinar de aprendizajes que continuó recorriendo a lo largo de toda su vida⁸¹. Aprendizajes donde se repitieron desolaciones emocionales, fases depresivas, así como algunas situaciones de sobrecarga que le llevaban a la frustración⁸². «No hay que extrañarse de que a veces aparezcan retrocesos y avances en el caminar, es parte de la maduración de la persona humana»⁸³.

Ese camino de maduración y pacificación interior posibilitó un cambio en su mundo interior. Ya no está tan preocupado por los pequeños detalles en su forma de hacer oración. Aprende a tomar distancia de sí mismo y a conocer, con la finura que le caracteriza, cuáles son las mociones que se mueven dentro de él: «Se incluyen aquí abundantes gracias para sentir y conocer los diversos espíritus. De día en día llegaba a distinguirlos mejor» [M 12]. Y más adelante explica que «de muchas maneras me enseñó el Señor a poner remedio contra la tristeza que de todo esto me venía» [M 12]. Todo esto le permite vivir más centrado en un encuentro con Dios que no está marcado por la culpa, el miedo o los remordimientos:

⁸¹ *Ibidem*, 55.

⁸² Cf. S. LEITNER, «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», 113-115.

⁸³ J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 55.

«La diferencia entre lo que comencé a experimentar estos días y lo que me había sucedido con frecuencia anteriormente, consistía en que, antes, cuando me distraía en la oración, me sacaba de las distracciones, y me llamaba a la interiorización, lo que yo llamaría un motor externo que me venía de fuera, me refiero, por ejemplo, a tentaciones de malos pensamientos [...] remordimientos de conciencia, miedos, reprensiones que me hacía hacia mí mismo. Todo esto me producía una gran angustia [...]. Esto era lo más frecuente en mí antes, y lo que captaba mejor [...]. Ahora comencé a experimentar que, cuando mi alma perdía la paz, la llamada a recuperarla salía de lo más íntimo y la vuelta a la interiorización arrancaba de las mismas entrañas y el mismo corazón» [M 188].

Esta nueva actitud tiene su base en una nueva relación que comienza a establecer con Dios y consigo mismo; Relación que le ayuda a comprenderse mejor: «Caí en la cuenta de que si perdía la paz de mi espíritu por distraerme en otras cosas, el volver al recogimiento perdido, tenía su principio dentro de mí. Fue muy grande la devoción que tuve entonces al meditar los misterios de la vida de Cristo» [M 188].

Un punto clave de esta conversión fue sin duda la purificación de la imagen que tenía de Dios. La primera semana de los *Ejercicios Espirituales* fue decisiva. Comenzó a experimentar un Dios misericordioso con el que podía ver y conocer las propias miserias, pero con una mirada distinta:

«Quiera Dios, infinitamente bueno y grande, ordenar, enderezar, encauzar y ajustar todo según su voluntad [...]. Pero su voluntad normativa es tan humilde y pone tales límites a sus mandatos que nada impone como obligatorio que supere las fuerzas del hombre, por débil que éste sea, ayudado como está por la gracia de Dios, gracia que siempre tiene a su alcance, más a su alcance que sus propias fuerzas [...]. Solo por esto tendríamos que dar muchas gracias a Dios, que, siendo en sí mismo infinito e ilimitado, tiene en cuenta nuestras fuerzas limitadas. Nunca nos obliga a apurar las fuerzas de nuestra capacidad, de nuestro conocimiento, de nuestra voluntad» [M 161].

Fabro va teniendo una certeza: existe un modo de vivir, para él totalmente nuevo, que brota no ya de la obligación y la norma, sino del amor. Esto le va dando «una nueva firmeza y estabilidad de corazón y de todo mi interior [...]. Porque todo el fundamento de mi ser, por gracia de Dios y de un modo nuevo que yo no entiendo, me sentía firme y seguro» [M 191]. Esta seguridad del amor de Dios y de su mirada misericordiosa se va convirtiendo en el fundamento de su vida: «Es como si uno dijera que su casa se había asentado más en sus cimientos, o se había hecho más firme en las paredes y columnas y demás materiales» [M 191].

Un fundamento que le permite tener una mirada hacia sí mismo muy diversa a la que tenía antes. Una mirada que es más enriquecedora y menos pesimista. Pero que no deja de ser realista. Sigue siendo consciente de sus debilidades. Fabro, continuando con el ejemplo de la casa, explica que a pesar de tener un nuevo fundamento, unos nuevos cimientos, «no había mejorado la ornamentación» [M 191]. Por tanto, no es que desaparezca la debilidad, pero sí había cambiado el modo como él la contemplaba. La mirada de misericordia de Dios le lleva a una nueva mirada sobre sí mismo que le permite conocer de un modo nuevo sus propios límites.

Además, va descubriendo cómo dentro de sí se da una lucha entre diversos y opuestos espíritus. La tentación del “enemigo” será siempre la de ensalzar a Fabro como protagonista y juez de su vida. Tentación que poco a poco va aprendiendo a manejar y a librarse de ella. Aprende por experiencia que con la gracia de Dios nunca será probado más allá de sus fuerzas. Y aprende, en fin, que en ese juego de fuerzas positivas y negativas, de tentaciones e iluminaciones, su papel ya no es el de ser un juez implacable de sí mismo, sino ser testigo de cómo Dios se hace presente en su vida. Sorprendentemente para él, descubre que Dios se le hace presente precisamente en su propia debilidad:

«En la primera misa me sentí enteramente frío antes de la comunión, y me dolía de no poder disponer de otra morada mejor para recibir al Señor. Me vino entonces una inspiración bastante clara con un interior sentimiento de devoción, hasta derramar lágrimas, en el que se me dio esta respuesta: Jesucristo viene al establo y si estuvieras muy fervoroso, no verías aquí la humanidad de tu Señor porque tu espíritu no estaría en consonancia con el establo» [M 197].

La conclusión que saca de esta experiencia es ahora para él algo evidente: «Fui consolado por el Señor que se dignó entrar en casa tan fría» [M 197]. Su exigencia para consigo mismo ante sus propias debilidades, se convierte ahora en comprensión, aceptación y pacificación interior.

En todo este proceso, Fabro va descubriendo cuáles son los medios para progresar, para madurar y para tener esa firmeza en la fe que le abre hacia caminos nuevos y horizontes insospechados de seguridad, estabilidad y apertura a la realidad. Estos medios los resume en tres:

«Y tres son las maneras de progresar según tres clases de virtudes: la primera se refiere al conocimiento de las cosas divinas y de las mociones que directamente conducen el espíritu hacia Dios; la segunda tiene relación con todo lo que directamente atañe a nuestra perfección; la tercera se relaciona con lo que toca al prójimo» [M 295].

Por tanto, para Fabro el progreso viene de tres actitudes fundamentales. La primera es estar centrado en las mociones que vienen de Dios. Ya no debe estar preocupado en aquellas mociones del mal espíritu que tanto tiempo han ocupado su mente. Mociones con las se sentía identificado y le atormentaban. Ahora está convencido de que Dios está presente en su vida, y que Éste tiene más fuerza que el mal. Es la experiencia de la Resurrección: la vida, el bien y el amor tienen la última palabra en nuestras vidas. Pero también entiende que son importantes otros dos medios: el crecimiento en la virtud y el amor al prójimo.

Vemos, por tanto, que adquiere una nueva lucidez. Esta lucidez le permite descubrirse a sí mismo y sus capacidades sin la angustia que sentía antes. Así, «la confusión y la flaqueza se transformaban en fortaleza y solidez» [M 177]. Es como el nacimiento a una nueva vida. Ahora percibe de forma certera la presencia de Dios en su vida, una presencia que le lleva a experimentar una profunda pacificación interior. La seguridad de que Dios está junto a él es lo que le permite enderezar su vida, levantar los ojos al cielo, produciéndose en su interior el mismo milagro que el de la mujer encorvada:

«Sentí una gracia que nunca antes había experimentado tan intensamente, aunque, con frecuencia, había sentido el deseo de tenerla. Consistió en que mi mente, con más firmeza y estabilidad que de costumbre, se elevó hacia la vista de Dios que está en los cielos [...]. Pero ahora fue una elevación en lo más alto del alma que me hizo percibir la presencia de Dios como está en su templo del cielo» [M 319].

Esta nueva visión le ofrece también una nueva forma de entender su vida interior. Se puede decir que antes buscaba ser amado, y para ello ponía una gran insistencia en “arreglar su casa”. Ahora, sin embargo, estabilizado y pacificado en su interior, ve necesario superar esa etapa y ser él quien se abra a la realidad mediante la salida de sí mismo. Esa salida de sí mismo ya no consiste en buscar amor, sino en darlo mediante obras. Lo expresa bien en la Navidad de 1542, donde paralelamente al nacimiento de Jesús, explica el suyo propio:

«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 [...]. Hasta ahora andaba yo muy deseoso de procurar aquellos sentimientos que me daban a entender lo que significaba 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 [...]. 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» [M 202-203].

Parece evidente, por tanto, que los años de “conversación” con Ignacio en París han supuesto para él una conversión profunda. Del ensimismamiento inicial ha pasado a una apertura a la trascendencia que lo libera de sí mismo. Ha encontrado un nuevo fundamento sobre el que caminar. La experiencia del temor ya no es prioritaria en su vida, y se ha abierto a otra forma de crecer en la vida del Espíritu. Parece que ha encontrado un equilibrio en su caminar. Un equilibrio donde el amor debe jugar un papel prioritario:

«Que el Señor nos conceda, a mí y a todos, los dos pies con los que hemos de 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» [M 203].

2.3. La madurez: del amor a las obras

Fabro ha pasado once años en París (1525-1536) en los que se ha transformado completamente⁸⁴. Esta purificación y redimensionamiento de su persona afectará no solo a esa nueva forma de entender sus relaciones consigo mismo y con Dios, sino también con los demás: «Sobre el juicio y discreción de los malos espíritus o sentimientos sobre mis cosas, las de Dios o del prójimo, nunca permitió el Señor que cayera en enga-

⁸⁴ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal: El itinerario místico de Pedro Fabro», 57.

ños» [M 12]. Ignacio le ha ayudado a adquirir una libertad interior que le da autonomía para estar disponible para la misión y el servicio.

Además, la indecisión e inseguridad inicial se convierten en determinación y firmeza. Junto a Ignacio y los primeros compañeros nos dice Fabro que «por fin llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer. Y el 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» [M 8]. Una decisión madurada en grupo y confirmada con el tiempo en París: «Los dos años siguientes íbamos todos al mismo lugar, siempre con el propósito de confirmar la decisión tomada. Y recibíamos un gran estímulo espiritual para llevarla a cabo» [M 15].

Así, la nueva experiencia de fe le da una libertad interior que le permite entregarse al trabajo y la dinámica apostólica. Esta experiencia no le lleva ya a estar encorvado sobre sí mismo, sino que le abre, con otros, a la vida, generando en él un interés por el mundo, por la misión, por los demás. Ya no busca tanto ser amado como amar. De nuevo, la actitud de ensimismamiento cambia y pasa a convertirse en un interés amoroso por los que le rodean. Una experiencia que él mismo describe como el paso de convertirse de «Juan en Pedro». Se trata de un texto clave, donde se muestra la evidencia del cambio de orientación en la vida interior de Fabro:

«De aquí en adelante he de poner más cuidado en lo que es mejor y supone mayor generosidad y que yo menos he hecho, que es buscar más amar que ser amado. Por eso he de fijarme con más diligencia en las señales que me pueden mostrar que yo amo, que en aquellas otras que me manifiestan que yo soy amado. Y estas señales serán los trabajos que hago por Cristo y por el prójimo, según lo que Cristo dijo a Pedro: “Me amas más que éstos? Apacienta mis ovejas”. Has de procurar ser primero Pedro y después Juan, el cual es más amado y hacia quien van las preferencias. Hasta ahora has querido ser primero Juan y después Pedro» [M 198].

Así, su crecimiento espiritual se centra ahora en el interés por la misión y las tareas apostólicas. El temor que le había caracterizado hasta llegar a París, se convierte en amor hacia las personas que se le confiaban. Los desafíos de la vida apostólica en Italia, Alemania, España y Portugal pasan a ocupar un lugar central en su mundo interior.

Por tanto, vemos cómo en su recorrido se ha dado un descentramiento, una salida de sí mismo, un éxodo hacia la historia⁸⁵. Ésta es la clave que le permite poder salir del síndrome de la mujer encorvada hacia la intensidad apostólica de Pedro. De esta forma, comprende también que la oración está conectada con la acción:

«Pensé mucho en la manera de orar y actuar bien. Y en cómo, de alguna manera, los buenos deseos que brotan de la oración, preparan el camino y disponen para el bien obrar; y, al contrario, las buenas obras llevan a los buenos deseos [...]. Que tu vida tenga algo de Marta y María, que se apoye en la oración y en las buenas obras, que sea activa y contemplativa. Que busques lo uno para lo otro y no por sí mismo, como muchas veces sucede. Has de

⁸⁵ Cf. J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 60.

buscar la oración como medio para obrar bien. Si estas dos cosas están ordenadas la una a la otra será mucho mejor. Y hablando de manera general es preferible que tus oraciones vayan encaminadas a obtener los tesoros de las buenas obras» [M 126]⁸⁶.

Su mirada se eleva así hacia el mundo, y su oración se va centrando en la oración de intercesión. Ya no está centrado en sus actitudes y defectos personales, sino que pide por el bien de una amplia gama de personajes de toda raza y condición: los cercanos o lejanos, conocidos o desconocidos, los vivos o los ya fallecidos⁸⁷.

Su deseo de ayudar a todos le lleva a pedir por las necesidades de los demás, y encomienda a «los cristianos en general, a los judíos, a los paganos, a los herejes y también a los difuntos» [M 151]. Se conmueve, siente compasión y se acuerda «de las grandes aflicciones de los hombres: enfermedades, pecados, terquedades, desesperaciones, llantos, calamidades, hambres, pestes, angustias, etc.» [M 151]. Y desea el remedio de todas esas situaciones de dolor. Para ello, piensa en «Cristo como redentor, Cristo como consolador, Cristo como vivificador, iluminador, ayudador, libertador, misericordioso y clemente, Dios y Señor» [M 151]. Cristo como fin, y la Compañía y el propio Fabro como «medio para ayudar a muchos, consolarlos, librarlos de varios males, fortificarlos, darles luz no solo espiritual sino también corporal» [M 151].

Así, descentrado de su propio yo, desea el bien de los demás y del mundo que le rodea. Su oración se vuelca en pedir por diversas necesidades: reza por las personas en general⁸⁸, por su familia y las familias de los que pertenecen a la Compañía⁸⁹, por determinadas personas concretas⁹⁰, por los que le persiguen⁹¹, por las ciudades por donde pasa⁹²,

⁸⁶ Escrito el 4 de octubre de 1542, resulta interesante leer los demás números redactados ese mismo día. En ellos continúa analizando esta relación entre oración y obras, Cf. [M 125-135].

⁸⁷ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, «Pedro Fabro: orar y vivir», 565-566.

⁸⁸ «El Señor me concedió en este viajes muchos sentimientos de amor hacia los herejes y hacia todo el mundo» [M 33].

⁸⁹ «Hice intención de aplicar el sacrificio de la misa por mis parientes vivos y difuntos y por todos los que han salido de nuestra casa y familia. Al mismo tiempo lo ofrecí por todas las familias de nuestros hermanos de la Compañía de Jesús» [M 123].

⁹⁰ «Tuve gran devoción al recordar a ocho personas con el deseo de tenerlas siempre en la memoria para orar por ellas sin fijarme en sus defectos» [M 25]. Más adelante escribe: «Hallé gran devoción al aplicar la misa por aquella persona, cualquiera que sea, que tenga los mayores deseos de ser ayudada con las oraciones de la Iglesia» [M 243].

⁹¹ A su paso por Francia, desde Alemania a España, comenta: «Aquí nos detuvieron y nos encarcelaron durante siete días [...]. Se nos concedió el favor de poder conversar con ellos y de hacer fruto en sus almas. Hasta el que hacía de jefe se confesó conmigo. Así pude ver el buen corazón que nos concedió el Señor para amar a todo el mundo» [M 24].

⁹² «Al acercarte a un lugar, al verlo y oír hablar de él, se te concedía el modo de orar y pedir a Dios la gracia de que el Arcángel de la región nos fuese propicio, juntamente con los ángeles custodios de los habitantes de aquel lugar; y que el verdadero Custodio y Pastor Jesucristo, que estaba presente en la iglesia de aquel lugar nos ayudase y proveyese a todas las necesidades de las personas del lugar» [M 21]. Y más adelante dice que «Ya antes había recibido un don especial de devoción, que espero me dure hasta la muerte, con fe, esperanza y amor. Consistió en desear siempre el bien para estas siete ciudades [...]. Me propuse recordarlas siempre, con la esperanza de que yo o alguno de la Compañía de Jesucristo, pudiéramos celebrar un día, la misa en estas mismas ciudades» [M 33]. Pero el *Memorial* está lleno de

por la Compañía de Jesús⁹³, etc. Pero su mayor preocupación es la situación de la Iglesia en Alemania. Por ello, pide por la unidad de la Iglesia, por los buenos resultados de las Dietas a la que asiste y por el éxito del Concilio de Trento⁹⁴. De manera especial pide por las personas que más pueden influir en esas conversaciones de acercamiento doctrinal entre protestantes y católicos. Pero también pide por los que están más alejados⁹⁵.

A Fabro le dolía la división de la Iglesia, pero siempre supo mantener una gran cercanía con los protagonistas de la Reforma⁹⁶. De hecho, en la carta que escribe a Diego Laínez el 7 de marzo de 1546 explica el modo de proceder para ayudar al acercamiento con los protestantes. Se trata de reglas sencillas que transmiten su respeto y disposición al diálogo y a la escucha en el “corazón de la Reforma”. Al mismo tiempo, está convencido que la verdadera Reforma de la Iglesia debe comenzar desde dentro. Para él, la Reforma no es un problema teológico que se pueda resolver con complejas discusiones, es más bien un problema pastoral de la propia Iglesia católica⁹⁷.

2.4. A modo de síntesis: un itinerario apasionante

Todo el recorrido espiritual de Fabro nos indica que su vida «tiene mucho de auto-comprensión y diálogo consigo mismo. Fabro llega a comprender con más lucidez el itinerario propio por el que Dios le ha ido conduciendo»⁹⁸. Él mismo, casi al final del *Memorial*, resume todo su itinerario interior en tres etapas. El primer momento está caracterizado por la ignorancia en el discernimiento: «En tiempos ya lejanos no conocía mis defectos, ni interiores ni exteriores, y lo mismo me sucedía con la gracia de Dios, que entonces no la experimentaba ni dentro de mí, ni fuera de mí, es decir, ni en mis obras interiores, ni en las exteriores» [M 353].

Parece evidente que esos “tiempos lejanos” se refieren a su infancia y primera juventud, donde no tiene capacidad de diferenciar entre la presencia de Dios y la del mal espíritu. Así, su vida espiritual se basa en las devociones que ha aprendido en la familia y la escuela. No distinguía el paso de Dios por él, ni caía en la cuenta de esta incapacidad, a la que llama “defectos”.

A esta etapa le sucedió otra, ya en París, donde encuentra y descubre la paz: «Sucedió que, más tarde, se me concedió la gracia y la paz que ella trae consigo» [M 353]. Ignacio supo desenmarañar su mundo interior y le ayudó a descubrir el camino de la

oraciones de intercesión y petición por todas las ciudades por donde pasa, encomendándolas a sus santos, intercesores, patrones, etc.

⁹³ «Aplicué -la misa- por nuestra Compañía. Deseaba con toda mi alma para ella un nacimiento en buenos deseos de santidad y justicia delante de Dios y que cada uno de sus miembros naciera para el mundo entero» [M 196].

⁹⁴ «Ofrecí la misa por el éxito de este tan esperado Concilio de Trento» [M 431].

⁹⁵ «El Sumo Pontífice, el Emperador, el rey de Francia, el rey de Inglaterra, Lutero, el Turco, Bucer y Felipe de Melanchton» [M 25].

⁹⁶ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, «Pedro Fabro: orar y vivir», 555-556.

⁹⁷ Cf. S. LEITNER, «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», 108.

⁹⁸ J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 62.

auténtica experiencia y encuentro con Dios. Los *Ejercicios* tuvieron un papel clave. Sin embargo, en esta etapa “su mundo interior” era aún el protagonista. Su alma estaba aún en proceso de purificación.

Una purificación que le lleva a no estar tan pendiente de buscar “su tranquilidad espiritual” y le empuja a “ponerse en juego” con todas sus capacidades, para estar al servicio de Dios y del prójimo: «Más tarde, por una gran misericordia de Dios se me concedió ver que descanso demasiado en mi Dios y en la caridad del prójimo, pero que descanso mucho en la ejecución y en el buen uso de tantos y tan buenos talentos» [M 353]. Así, en la tercera etapa, alcanza la plena madurez de su vida. Una etapa donde descubre y desea que el amor sea el protagonista central de su existencia.

3. Conclusión

La vida interior de Fabro está atravesada por el ejercicio permanente del discernimiento personal, así como por el acompañamiento constante a muchos ejercitantes. Su “modo de proceder” era el propio de la nueva Compañía, «dotado de una capacidad singular para la conversación abierta y discreta, experto en cercanía humana, interesado por transmitir esperanza ante los problemas de fe de muchas de las personas con las que trataba, – sobre todo en la Alemania dividida por la Reforma →»⁹⁹. Conversó con infinidad de personas de diversa clase y condición: desde obispos, cardenales y reyes, hasta los campesinos y niños de Galapagar. Dio clases de Teología en Roma y Maguncia, y fue confesor y predicador incansable en todas las ciudades por donde pasaba. Impulsó la reforma espiritual de laicos, sacerdotes y conventos de clausura. De forma especial desempeñó un papel clave en la reforma de las costumbres del clero germano.

Así, Fabro no sólo es un exponente de la mística y espiritualidad jesuíticas, sino también de su capacidad apostólica según el ideal de la Compañía de Jesús. Ideal que imaginaba al jesuita como un enviado en permanente movimiento “entre fieles e infieles”, a las órdenes del Papa. Podemos decir de él que la mayoría de su tiempo como jesuita lo pasó “solo y a pie”. Toda su vida está encuadrada en este ambiente de camino, peregrinación y viaje, inmerso siempre en el centro de los conflictos eclesiales de la época¹⁰⁰.

Sin embargo, de todos los itinerarios recorridos por Fabro, ninguno es tan apasionante y atractivo como el de su propio mundo interior. Su vida espiritual fue un camino, «una larga peregrinación que le permitió avanzar desde su natural estructura personal cargada de inseguridades hasta la firmeza de una vida apostólica edificada en el amor»¹⁰¹.

En 1545 escribía una carta a Ignacio. Entre otras cosas le decía «*Así ando inter metum et spem*»¹⁰² – entre el miedo y la esperanza –. La mención de estos sentimientos

⁹⁹ *Ibidem*, 46.

¹⁰⁰ Cf. I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 293.

¹⁰¹ J.M. SARRIEGO, «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», 49.

¹⁰² MFab 324.

puede servirnos como clave para entender el itinerario que recorrió en su vida. Su encuentro y experiencia personal con Dios no solo le fue pacificando y unificando, sino que también le fue transformando, lenta pero constantemente, de la inseguridad a la esperanza. Esta conversión le hizo capaz de emprender grandes tareas apostólicas.

Por tanto, el itinerario de Fabro es un modelo para todo creyente. Su experiencia religiosa y mística puede ayudarnos hoy en nuestra vida cristiana. Ciertamente el encuentro con Dios adquiere formas culturales, sociales y psicológicas diversas, según lugares, personas y tiempos. Pero al mismo tiempo contiene un mensaje y un valor que van más allá del tiempo. Así, la acción y el trabajo de Dios en Fabro pueden evangelizar nuestras vidas¹⁰³. Su mística nos enseña que la cercanía de Dios puede transformar nuestra alma de la inseguridad, el miedo y la angustia, a la confianza, la esperanza y el servicio. Cosas que nacen, todas ellas, de un Amor mayor que nos precede.

Igualmente, Fabro, con su especial “modo de proceder” y su fina psicología, puede ser modelo para la Iglesia de hoy en su tarea evangelizadora. Un modelo que nos indique caminos de crecimiento y comunicación hacia dentro y hacia fuera de la Iglesia. Frente a un mundo cargado de ideologías, con tendencia a levantar murallas para defenderlas, Fabro encontró en el corazón humano el elemento fundamental para la comunicación, el diálogo, el entendimiento y la evangelización. Su trabajo con el corazón de las personas se centró en dos pasos sucesivos: 1) Unificación de todo el ser, ordenando y dando identidad y armonía a cada persona con la que trataba; 2) Acercamiento a las personas hacia Dios, mediante la experiencia personal de Su amor. Con el primer paso ponía a la persona en camino; con el segundo, le ayudaba a recorrerlo¹⁰⁴.

Así, en un mundo como el nuestro, caracterizado por tantos cambios, Fabro puede ser una referencia para todos aquellos que buscan una experiencia de Dios. Constructor de la subjetividad religiosa, «Fabro desvela el interior del ser humano como lugar privilegiado para la revelación de Dios y posibilidad de encuentro con Él»¹⁰⁵. Con una gran sensibilidad y capacidad de atención interior, percibía con facilidad sus propios sentimientos y su propia sensibilidad¹⁰⁶. Esta capacidad de introspección le hacen asemejarse al hombre moderno y postmoderno, que dan una primacía casi absoluta al “yo” en todas sus dimensiones: corporal, psicológica, social, anímico-espiritual. Fabro nos puede ayudar a redimensionarlas, desvelando su contenido y significado último, que apunta hacia el Amor de Dios como plenitud para el ser humano. Para Fabro, escuchar e interpretar su mundo interior iba más allá de una búsqueda del propio equilibrio y bienestar. Este fue el camino que aprendió con Ignacio y que le ayudó a salir de tantas ansiedades, angustias, inquietudes o cansancios “interiores”¹⁰⁷.

Pero, al mismo tiempo, frente a la tentación de antropocentrismo que invade nuestra cultura, Fabro es una referencia para hacer una lectura trascendente de la realidad coti-

¹⁰³ Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *Pedro Fabro. La cuarta dimensión*, 125.

¹⁰⁴ Cf. I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 294-295.

¹⁰⁵ J. GARCÍA DE CASTRO, «Pedro Fabro: orar y vivir», 568.

¹⁰⁶ Cf. S. LEITNER, «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», 112.

¹⁰⁷ J. GARCÍA DE CASTRO, *Pedro Fabro. La cuarta dimensión*, 126.

diana, de aquello que nos sucede diariamente en nuestro trabajo o estudio, en nuestras amistades, relaciones, etc. Asimismo, en la cultura donde domina la ciencia y la técnica, Fabro nos ayuda a “levantar la mirada” y reconocernos como criaturas que necesitan tener una referencia última en donde encontrar nuestra identidad más auténtica¹⁰⁸. Una lectura que puede servir de modelo y referencia para la búsqueda de trascendencia y para seguir construyendo una cultura más humana, y por eso mismo, más divina.

Fabro, en fin, puede ser modelo que nos ayude a salir del individualismo y auto-centramiento que nos hacen olvidarnos de los otros, de aquellos que sufren, cercanos o lejanos¹⁰⁹. Su oración de intercesión denota un descentramiento y una apertura al mundo fuera de lo común. Apertura que se hacía realidad con las obras. Fabro está convencido de que las grandes decisiones se toman al nivel de la complejidad de los sentimientos, afectos y deseos espirituales. Es ahí donde el hombre aprende a dialogar con Dios y con el misterio. Para Fabro, Dios actúa en el corazón del hombre transformándolo. Pero la transformación de Dios no significa un “espiritualismo” o “pseudomística” que pierde el contacto con la realidad de la vida concreta, sino que Dios se comunica con cada uno de nosotros a través de las mociones interiores que se dan en la vida cotidiana. Fabro nos enseña a estar atentos a esas mociones mediante el discernimiento espiritual. No como un mero psicólogo, sino como un auténtico buscador de la voluntad de Dios¹¹⁰.

PARTE III

LECTURA DE LA POSTMODERNIDAD A LA LUZ DE PEDRO FABRO

Ya vimos, en la primera parte, cómo el hombre y la mujer de hoy pueden tener la sensación de que sus vidas están “encorvadas”, ensimismadas, aisladas y sin una apertura auténtica y real ni a sí mismos, ni a los otros ni a la trascendencia. Una situación que crea ansiedad, angustia, soledad, falta de identidad, fragmentación, sinsentido y desolación. Síntomas muy similares a los que el santo vivió hasta su encuentro con Ignacio de Loyola en París.

Nos hemos aproximado al itinerario interior de Fabro. Hemos conocido cómo fue el proceso de salida gradual de sí mismo hasta llegar a esa buscada y deseada paz. Una paz que le estabilizó y le permitió abrirse a los otros, al mundo y a la trascendencia. Su peregrinaje interior le llevó a un peregrinaje exterior por toda Europa. Desde la sana-

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, 126-129.

¹⁰⁹ Iparraguirre expone que el proceso interior de Fabro no fue un proceso egoísta que buscaba recrearse en sí mismo. Fue, más bien, un concentrar todas sus fuerzas para hallar en sí a Dios, que está dentro de nosotros y nos empuja a trabajar por los demás: «Ese encuentro con Dios ha sido un cambio total de decoración, un alcanzar la cumbre suspirada que cambia el horizonte de nuestra vida y abre a panoramas insospechados a nuestro alrededor. Ese encuentro a polarizado todo el ser de Fabro [...]. El alma apostólica no pierde de vista las criaturas ni aún en esos momentos en que busca y ama a Dios en Él y solo por Él», en I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 306-307.

¹¹⁰ Cf. A. SPADARO, *Pietro Favre, servitore della consolazione*, 5-11.

ción y reconciliación con su mundo interior pudo “alzar la mirada” – salir de sí mismo – y determinarse a gastar su vida por los demás. Finalmente encontró su identidad más profunda y el sentido más hondo de su vida.

Esto es lo que hace que la experiencia de Fabro sea una experiencia muy actual. Su recorrido vital puede ser de referencia para muchos: creyentes y no creyentes, católicos o no, cercanos o alejados de la Iglesia. Todos estamos inmersos en la misma cultura, y a todos puede aportarnos un poco de luz. Ya sea para fortalecer nuestra fe, para ayudarnos en la búsqueda de nuestra identidad o, por qué no, también en la búsqueda del sentido de nuestra vida.

Sin embargo, quien haya leído las páginas precedentes podría preguntarse qué medios son los que ayudaron a Fabro en esa salida de sí mismo. Ya los hemos ido mencionando, pero creemos oportuno profundizar en algunos de ellos. Aunque somos conscientes que no agotaremos todas las posibilidades de aprendizaje que nos ofrece una vida tan rica, queremos centrar nuestra atención en su etapa de “conversión”, aquella que vivió en París.

Sin duda, el encuentro con Ignacio en 1529 dio un giro radical a la vida de Fabro. Al vivir en la misma habitación, no sólo compartían “bolsa” – bienes materiales –, sino también conversación. Su relación comenzó por la conversación de las cosas “exteriores”, en la que Fabro ayudaba a Ignacio en sus estudios. Poco a poco esta conversación fue tratando sobre las cosas “interiores”, donde Fabro le abre la conciencia a Ignacio. Así, tras varios años de relación, de 1529 a 1534, el joven saboyano hace los *Ejercicios Espirituales* de la mano de su maestro.

Conversación, amistad y *Ejercicios* son algunos elementos de la pedagogía del corazón que Ignacio usó con Fabro. La misma que también posibilitó la creación del primer grupo de “amigos en el Señor”. Una pedagogía que Fabro, como buen discípulo, aprendió de Ignacio; la cual aplicó a lo largo y ancho de todo su itinerario apostólico.

Tanto Ignacio como Fabro fueron “maestros del amor” o “maestros del corazón”¹¹¹. Una maestría que “viene de arriba”. Los dos tienen claro que Dios es el principio y fundamento de sus vidas. Él es el centro integrador de todo, así como el polo de atracción de todas las cosas.

Pero esa primacía de Dios no implicaba minusvaloración ni eliminación de lo humano, ya que para ellos «el Dios comunicado en Jesucristo es un Dios autor de la naturaleza y de la gracia, al cual servimos y damos gloria, cuando respetamos ambas esferas, que en Él tienen su origen y punto de convergencia»¹¹². En su modo de proceder supieron integrar bien la fe y la trascendencia con lo natural y lo humano. Asimis-

¹¹¹ O’Leary realizó un estudio del vocabulario espiritual de Fabro. Entre sus conclusiones nos dice que son cuatro las palabras clave en su vocabulario: *desiderium* - deseo -; *affectus* - afecto -; *devotio* - devoción - y *cor* - corazón -. Todas ellas forman parte del vocabulario de una espiritualidad afectiva. Espiritualidad que da la primacía a la voluntad humana - es decir, al amor - por encima del intelecto - es decir, la comprensión - en la unión de la persona con Dios, en B. O’LEARY, *Pietro Favre e il discernimento spirituale*, 97-118.

¹¹² J.M. RAMBLA, *Pedro Fabro, el santo de la amistad y de la conversación*, 19.

mo, la conversación, la amistad y la fe eran para ellos una realidad gratuita, que requiere tiempo, que crece lentamente y que se ha de alimentar con cuidado y delicadeza. En esta parte conoceremos más a fondo esa pedagogía y cómo la misma puede ser un modelo para nuestra cultura.

1. La pedagogía del corazón

En este apartado abordaremos el modo de proceder de Fabro. Un modo de proceder típico de la espiritualidad ignaciana: conversación, amistad y *Ejercicios Espirituales*. Por ello, estudiaremos en un primer momento cómo fueron la amistad y la conversación en la vida de Fabro, en la relación con sus compañeros y en el desarrollo de su ministerio apostólico. De igual manera, nos acercaremos a otros medios típicamente ignacianos desde esta perspectiva de la amistad y la conversación. Así, estudiaremos brevemente los *Ejercicios Espirituales* como escuela del corazón. Además, veremos la necesidad de una cierta ascesis para alcanzar la libertad interior y posibilitar, de esta forma, unas relaciones auténticas. De igual manera, analizaremos algunas reglas de san Ignacio – que hemos denominado “reglas de la empatía” – encaminadas en la misma dirección. Por fin, veremos cómo Fabro aplicó el “arte del discernimiento”. Arte que, junto a todo lo anterior, también aprendió de Ignacio y le permitió conocer poco a poco lo más auténtico de sí mismo, de su corazón y de sus afectos. Se trata, todo ello, de una escuela que posibilitó la auténtica “amistad en el Señor”, aquella que está arraigada en la misma fe y fundamentada en el seguimiento de Jesús. Una verdadera escuela o pedagogía del corazón.

1.1. La conversación y la amistad en Fabro¹¹³

Ya hemos hablado de la importancia que tuvo en la vida de Fabro la conversación con Ignacio en París. Una conversación que dio lugar a una profunda amistad que les permitió llegar a tener «los mismos deseos y el mismo querer» [M 8], signo de aquel clásico “un solo corazón y una sola alma” que refleja bien en qué consiste la verdadera amistad.

El carisma de la conversación y la amistad en Ignacio fue bien asimilado por Fabro, uno de los discípulos que mejor comprendió y puso en práctica su espíritu¹¹⁴. La conver-

¹¹³ Para el estudio de la conversación y la amistad en Fabro hemos usado las siguientes fuentes: J.M. RAMBLA, *Pedro Fabro, el santo de la amistad y de la conversación*, manuscrito sin publicar; R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 54-78; R. ZAS FRIZ DE COL, «Amici e compagni nel Signore. Il vissuto comunitario del Beato Pedro Fabro S.I. (1506-1546)», 211-230; R. ZAS FRIZ DE COL, «Pedro Fabro, amigo de Dios», 211-222; J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, «Pedro Fabro, el amigo que conduce al Amigo» 223-238; J. GARCÍA DE CASTRO, «Los primeros de París. Amistad, Carisma y Pauta», 253-275. Pero también hemos considerado el siguiente estudio: J.I. MORENO, «El ministerio de los Conversación y de los *Ejercicios Espirituales* en Pedro Fabro, SJ. Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana», 40-144.

¹¹⁴ Zas Friz explica que el “modo de proceder” de Fabro está impregnado del estilo de Ignacio. Un estilo que ha vivido y asimilado en la formación del primer grupo de “amigos en el Señor” en París. En

sación y la amistad se abrazan, y esto se ve con claridad en el santo saboyano. Prueba de ello son los testimonios que nos dejaron los primeros jesuitas sobre él: poseía “un notable don de relaciones humanas”, pero también el “don de la amistad” y la “capacidad de comunicación”¹¹⁵. Además tuvo un peso específico particular entre los primeros compañeros. Le llamaban el “hermano mayor de todos”, y cuando Ignacio se ausenta de París para ir a España, Fabro se queda a cargo del grupo como centro de unión del mismo.

No solo se relaciona con los amigos cercanos, sino que hay una gran gama de personas con quienes Fabro entabla amistad y conversación: sacerdotes, teólogos, cartujos, nobles, gente del pueblo, agricultores y niños. Visita hospitales y se relaciona con gente humilde, en los caminos y en los albergues. «Trata con obispos, cardenales y nuncios con la misma natural sencillez que con los paisanos de Galapagar [...] le buscan obispos y otros personajes ilustres – de la Reforma – para conversar con él, confesarse y recibir los *Ejercicios Espirituales*»¹¹⁶. Aunque no con todas las personas que trata hace una verdadera amistad – ya que ésta siempre supone una reciprocidad –, pero en sus relaciones irradia amistad y crea fuertes vínculos afectivos.

Fabro, por tanto, era una persona que aprendió y desarrolló el carisma de la amistad. Tenía un especial don de gentes y estaba dotado de grandes cualidades para la conversación¹¹⁷. Ambas cosas, como hemos visto, son muy propias del carisma ignaciano y del modo de proceder de la Compañía tal y como la concibió Ignacio. En Fabro la amistad correspondería, de alguna manera, al hecho de sentirse muy querido. Este sería uno de los frutos tanto del trato con Ignacio en París como de los *Ejercicios Espirituales*. Así, para hacerse amigo de los hombres, aprendió sobre todo a hacerse amigo de Dios y a madurar su amistad con Él¹¹⁸. Una experiencia del amor de Dios que también fue clave en su proceso de “conversión”.

De igual manera, los *Ejercicios* han sido para él vínculo de unión para sentir a los compañeros como “amigos en el Señor”. Es Jesús, el Señor, quien asienta las bases para dicha amistad. Se trata de unas relaciones con fuertes raíces en la experiencia de fe. Pero

el trato con Ignacio, Fabro aprende las características de su comportamiento apostólico, que se centra en la conversación espiritual y en los *Ejercicios Espirituales*. Así, Fabro es un aplicado discípulo de Ignacio, en R. ZAS FRIZ DE COL, «Amici e compagni nel Signore. Il vissuto comunitario del Beato Pedro Fabro S.I. (1506-1546)», 222-230.

¹¹⁵ Los entrecomillados están tomados del libro A. RAVIER, *Les chroniques Saint Ignace de Loyola*, Nouvelle 1973. Traducidas por Rambla en J.M. RAMBLA, *Pedro Fabro, el santo de la amistad y de la conversación*, 1.

¹¹⁶ A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma*, 16.

¹¹⁷ Simón Rodríguez decía que Fabro «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», MHSI, Epist. Bröeti, Jaji, Coduri, Rodericii, 453, en A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma*, 97. En este sentido, Peter Henrici nos dice que la conversación era el método pastoral preferido de Fabro y que tenía un modo amable y comprensivo de tratar con la gente, en P. HENRICI, «La conversazione spirituale nell'esperienza spirituale e nell'apostolato di Pietro Fabro», en H. ALPHONSO (ed.), *La “conversazione spirituale”*, Roma 2006, 51-65.

¹¹⁸ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 54.

que, al mismo tiempo, posibilita relaciones muy humanas, afectuosas, cálidas y con habituales expresiones sensibles¹¹⁹. Por tanto, su amistad fue muy humana porque estaba enraizada en el núcleo vital de cada uno de ellos: en su experiencia de fe y en su relación con el Señor Jesús.

Desde esta vinculación entre lo divino y lo humano, la amistad se convierte para Fabro en apostolado. Para él, la amistad y el deseo de ayudar a las almas van unidos. Se emplea especialmente en los *Ejercicios Espirituales*, en las confesiones y en la conversación. Así, su amistad es apostólica y su apostolado es amistad. Este aspecto se refleja claramente en las cartas que envía: «Tantos hay que piden mi conversación para las cosas espirituales, y tantos que se querrían confesar conmigo»¹²⁰. Con esa experiencia de personas que aprecian y buscan entablar amistad con él, y «supuesto el carácter tan apostólico de su amistad, Fabro mismo podría muy bien afirmar con otro místico de la amistad que: “el apostolado es amistad” (Egied van Broenkhoven)»¹²¹.

Así, la espiritualidad de Fabro fue una espiritualidad afectiva, plenamente integrada, con una inteligencia lúcida, capaz del gozo y la gratitud, del dolor y del arrepentimiento, de la ternura y de la compasión. Todo ello le capacitaba para saber acoger, escuchar, comprender, apoyar, así como aportar luz y discernimiento a personas de todo tipo y en asuntos de lo más variado.

Ya hemos dicho que la experiencia de los *Ejercicios* ayudó a madurar esa afectividad. «En efecto, los *Ejercicios* de san Ignacio son una pedagogía de la afectividad, “una escuela superior del amor de Dios” (W. Sierp). El doctor Contarini halló en Ignacio “un maestro del amor” y en los *Ejercicios* una nueva teología, la teología del corazón.»¹²². Fabro los asimiló de manera privilegiada en su experiencia personal, de tal forma que podrá transmitir esa misma experiencia a los demás: «al dar los *Ejercicios* al teólogo Cochleus, constató la alegría de éste porque había encontrado finalmente un “maestro del corazón”»¹²³.

1.2. Los “Ejercicios Espirituales” como escuela del corazón

En varias ocasiones hemos mencionado la importancia de los *Ejercicios Espirituales* en la “conversión” de Fabro¹²⁴. Los recibió de la mano de Ignacio en 1534, cuando tenía

¹¹⁹ Muestra de ello son las cartas que escribe a sus compañeros. Carlos Sancho recoge algunas de ellas. Destacamos la enviada a Simón Rodríguez, el 16 de junio de 1545, donde dice lo siguiente: «Hermano mío Maestro Simón, yo os ruego que me escribáis a menudo, pues sabéis cuanto holgamos en el Señor con vuestras entrañas, con vuestras palabras, con vuestras obras y vuestros moletes», en CARLOS SANCHO, *Tantos hay que piden mi conversación*, 15.

¹²⁰ Extracto de la carta enviada a Ignacio de Loyola el 12 de marzo de 1541, en CARLOS SANCHO, *Tantos hay que piden mi conversación*, 6.

¹²¹ J.M. RAMBLA, *Pedro Fabro, el santo de la amistad y de la conversación*, 6.

¹²² J.M. RAMBLA, «El arte de la amistad en Ignacio de Loyola», 20.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Zas Friz profundiza en la importancia de los *Ejercicios* y en la conversación, no solo en la conversión de los primeros compañeros, sino también en la formación del grupo de “amigos en el Señor”. Una amistad que está fundada en la amistad personal con Dios y que se traduce en amor recíproco entre ellos.

28 años, cuatro años después de conocerlo¹²⁵. Él mismo reconoce los innumerables beneficios que le concedió el Señor a través de ellos: «nunca llegué a conocer la paz hasta que hice los *Ejercicios*» [M 11]. De igual manera, esa integración entre lo divino y lo humano – de la que ya hemos hablado más arriba – tiene su fundamento en la experiencia de los *Ejercicios*¹²⁶. Unos *Ejercicios* que Fabro asimiló de tal modo que san Ignacio decía de él que era quien mejor los daba¹²⁷.

Mucho se ha escrito sobre los mismos¹²⁸, pero queremos centrarnos aquí en los *Ejercicios* como escuela del corazón, como escuela de la amistad y de la afectividad. Escuela de la que fueron maestros Ignacio y Fabro. Creemos que los *Ejercicios* son una pedagogía que permite la integración del corazón y de las “mociones” y “afectos” que mueven nuestras decisiones. Siguiendo esa pedagogía se podrá alcanzar la madurez y la integra-

Fabro fue conquistado por Ignacio mediante esta “estrategia”. Estrategia que será la que él aplicará en su apostolado, en R. ZAS FRIZ DE COL, «Amici e compagni nel Signore. Il vissuto comunitario del Beato Pedro Fabro S.I. (1506-1546)», 214-216, 221-222.

¹²⁵ Cf. J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, «Pedro Fabro, el amigo que conduce al Amigo», 223. Insiste en la necesidad de la preparación del sujeto para hacer los *Ejercicios* (*Ibidem*, 223-224).

¹²⁶ Ignacio Iparraguirre nos dice que Fabro «no trata de recrear santamente el alma con devotos sentimientos. Pretende más bien crear un decisión firme». La decisión sería la de buscar la perfección propia y la del prójimo. Por tanto, el camino para llegar a Dios son las criaturas: «Todas las criaturas sirven al hombre [...] para llegar al mismo Creador a través de las huellas de Dios impresas en ellas [...] huellas que descubren la realidad más profunda que poseen: la de ser hechura de Dios, la de ser exactamente eso que indican: “creaturas”», en I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 296.

¹²⁷ «Hablando de los *Ejercicios* - Ignacio - decía que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro» (FN I, 658), en A. ALBURQUERQUE, «Fabro, tuvo el primer lugar en dar los *Ejercicios* (I)». Unido a este testimonio, García de Castro nos dice que según Ignacio «fue Pedro Fabro el que mejor los había comprendido y quien mejor los aplicaba, tal vez por su sensibilidad, por su fina psicología o por sus extraordinarias dotes de conversador; o tal vez por la experiencia previa por la que él había pasado previamente y que había cuidado con tanto cariño y atención», en J. GARCÍA DE CASTRO, *Pedro Fabro, la Cuarta Dimensión: Orar y Vivir*, 103.

¹²⁸ En la colección Manresa podemos encontrar diversos estudios sobre los *Ejercicios*. Los enfoques son muy diversos. Damos solamente algunas referencias: 1) Historia, génesis, texto y significado: Cf. S. ARZUBIALDE, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*; 2) Desde la psicología: Cf. C. ALEMANY - J.A. GARCÍA-MONJE (eds.), *Psicología y Ejercicios ignacianos*; Cf. L.M. GARCÍA DOMÍNGUEZ, *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*; Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*; 3) Como invitación a la experiencia y la actualización al mundo de hoy: Cf. M. GIULIANI, *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida*; Cf. J.M. GARCÍA-LOMAS, *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*; Cf. P.H. KOLVENVACH, *Decir al indecible. Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*; Cf. J. MELLONI, *La mistagogía de los Ejercicios*; 4) Estudios sobre algunas partes concretas de los *Ejercicios*: Cf. L. BAKKER, *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de la reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*; Cf. J. CORELLA, *Sentir la Iglesia, comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*; Cf. M. LOP SEBASTIÀ, *Los directorios de los Ejercicios 1540-1599*; Cf. J. GARCÍA DE CASTRO, *El Dios emergente. Sobre la “consolación sin causa” [EE.EE 330]*; Cf. A. SAMPAIO, *Los tiempos de elección en los directorios de los Ejercicios*; 5) Desde la apología: Cf. J. GIMÉNEZ MELIÀ, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una defensa*. Cada año, además, se escriben infinidad de publicaciones, revistas, artículos y libros sobre los *Ejercicios*. Se puede conocer esta bibliografía a través de la revista digital *Ignaziana*, que desde el año 2000 hasta el 2011, la ha ido actualizando, en www.ignaziana.org.

ción entre las dimensiones de fe y las dimensiones más humanas del individuo. De hecho, para Fabro van unidos «el conocimiento de Dios con el conocimiento de su voluntad»¹²⁹. Una pedagogía que abre a la amistad sincera con Dios y con los demás. Una pedagogía que puede ayudar al hombre y la mujer de hoy.

En la experiencia de los *Ejercicios* se propone que el “ejercitante” entre «con grande ánimo y liberalidad» [EE 5]. Es decir, que entre con toda su persona. De esta forma pondrá en juego todas sus capacidades. Se pretende llegar al núcleo más íntimo del individuo para que pueda «sentir y gustar de las cosas internamente» [EE 2]. Por ello, la afectividad juega un papel fundamental –sin excluir la inteligencia, la memoria y la voluntad y, por supuesto, la gracia-. Poniendo en juego la afectividad se podrá alcanzar una relación íntima con el Señor, quien se comunicará con la persona y la acogerá en su amor [Cf. EE 15].

El comienzo y el final de los *Ejercicios* nos dan pistas sobre la pedagogía del corazón que se desarrolla en ellos. Así, en el *Principio y Fundamento* se orienta al ejercitante hacia una vida vivida desde el amor: «El hombre es criado para» [EE 23]. El “para” indica una vida relacional, que se lleva a cabo desde la gratuidad, el respeto y el servicio al Otro. Así, se nos indica que el sentido de la existencia humana es el amor. Es ahí donde la persona puede encontrar la plenitud de su existencia: aquello que san Ignacio denomina «salvar su ánima» [EE 23]. Esta fue la brújula de Fabro, y lo que le ayudó a fijar su vista en una dirección determinada: un amor que lleva a glorificar a Dios y que desea el bien del prójimo. Un amor, en fin, que conduce a la propia felicidad personal¹³⁰.

De igual manera, en la última contemplación de los *Ejercicios*, la *Contemplación para alcanzar Amor*, se invita al ejercitante – y se le instruye sobre cómo hacerlo – a reconocer los dones recibidos de Dios. Reconociendo desde lo hondo del corazón todo el bien recibido, surgirá de forma espontánea el agradecimiento y el deseo de responder con amor a tanto amor recibido. Así, «el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante» [EE 231]. Por ello, podemos decir que la pedagogía de los *Ejercicios*, la misma que tantas veces empleó Fabro, se sitúa en la perspectiva de la alianza amorosa de Dios con el ejercitante.

Esta alianza la encontramos no solo al comienzo y al final de los *Ejercicios*, sino también en todas las contemplaciones de la *Segunda, Tercera y Cuarta Semana*. En ellas se pretende «una relación profundamente afectiva, de verdadera amistad, con el Señor, conocido, amado, seguido hasta una compenetración con su dolor y gozo. Y todos los *Ejercicios* en su conjunto ayudan a disponerse para alcanzar aquella comunicación íntima con Dios»¹³¹. De esa relación afectiva nace en Fabro la sed y hambre continuas que tiene de servir a Cristo como instrumento suyo para la salvación de las almas [Cf. M 165]. La espiritualidad de Fabro fue afectiva, pero también profundamente cristológica¹³².

¹²⁹ R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 75.

¹³⁰ Cf. I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 295.

¹³¹ J.M. RAMBLA, «El arte de la amistad en Ignacio de Loyola», 21.

¹³² Cf. I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 300-301.

Asimismo, hay momentos clave de los *Ejercicios* donde se recurre a la amistad y a la relación íntima en el amor. Una relación y amistad a la que se nos invita en las meditaciones de la *Primera Semana*: «El coloquio se hace propiamente hablando así como un amigo habla a otro» [EE 54]. Pero también aparece en un ejercicio fundamental de la *Segunda Semana*, la *Elección* y las *Dos Banderas*, donde se propone considerar cómo Jesús envía a todos sus amigos a trabajar por el Reino [Cf. EE 146]. Igualmente, en la *Cuarta Semana* se nos invita a «mirar el oficio de consolar, que Cristo nuestro Señor trae, y comparando cómo unos amigos suelen consolar a otros» [EE 224]. Todos son pasajes que están llenos de un significado humano y espiritual. Vemos, por tanto, cómo los *Ejercicios* van enseñando a vivir la amistad y la relación amorosa a través de una relación personal con Cristo en forma de amistad.

Esa relación con la persona de Cristo va configurando al ejercitante a lo largo de todos los *Ejercicios*. Una configuración que afecta a toda su vida, y en todas sus dimensiones. De esta manera, así configurado, el ejercitante estará en condiciones de transmitir lo mismo que ha recibido: amar como ha sido amado por Cristo. Por ello, «la vida de una persona que hace los *Ejercicios* según el modo ignaciano puede ser una vida profundamente humana, como la de Jesús, y hondamente epifánica, como la de Cristo, mediante una amistad “en el Señor”»¹³³.

Por tanto, los *Ejercicios* son una auténtica escuela del corazón, donde la persona recorre un camino que le va haciendo más humana, según el estilo de Jesús. Un estilo que revela la divinidad del Padre y que, por ello, se debe ir recorriendo bajo la acción del Espíritu Santo en nuestros corazones. Sin duda, para Fabro, el verdadero amor nace de nuestra relación con Cristo. Una relación que nos lleva al Padre. Se trata de un movimiento de elevación hacia Dios que supone, al mismo tiempo, un movimiento de interiorización. Este doble movimiento se hace pleno en la experiencia cristiana del Dios trinitario¹³⁴. Experiencia que Fabro aprendió a vivir en los *Ejercicios*.

1.3. La ascética de la conversación¹³⁵

En la *Contemplación para alcanzar Amor*, de la que ya hemos hablado, también se nos dice que «el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» [EE 230]. Fabro supo poner en práctica esta máxima. En su conversación, buscaba con pasión el bien del otro. Deseaba que la persona encontrase su fin último, el sentido de su vida. De esta manera, posibilitaba que todo encuentro humano fuese un acontecimiento de gracia. Pretendía ser mediador de ese amor que recibía en su relación con Dios y en su relación

¹³³ J.M. RAMBLA, «El arte de la amistad en Ignacio de Loyola», 22. También es interesante ver la importancia que Rambla da en este proceso de cristificación a la oración sobre las potencias del alma y sobre los cinco sentidos corporales [EE 246-248].

¹³⁴ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 73-75.

¹³⁵ Cf. G. ARANA, «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía», 34-47.

con los demás. Un amor que le trascendía y que, al mismo tiempo, pretendía transmitir al misterio de la persona con la que trataba.

Pero ese hábito de la conversación, tanto en los *Ejercicios* como fuera de ellos, requería en él una adecuada disposición. «Las coordenadas en las cuales su amistad con Dios progresa pueden describirse en torno a la oración, la abnegación, la relación entre oración y buenas obras – acción y contemplación –, la relación con los intercesores y el progreso interior mediante la práctica del discernimiento espiritual y el ejercicio de la obediencia»¹³⁶. Así, se hace necesaria una constante actitud de abnegación para vencerse a sí mismo y ordenar la vida sin determinarse por ninguna afección desordenada [Cf. EE 21]. Para Fabro, la abnegación es sinónimo de dominio de sí mismo. Un dominio que le permitió cumplir las buenas obras que brotaban de sus buenos deseos¹³⁷.

De esta manera, la auténtica conversación es un ejercicio disciplinado y espiritual que, al mismo tiempo, se va haciendo connatural a la persona. No depende de una espontaneidad que es prisionera de las apetencias inmediatas. Requiere, sin embargo, esfuerzo y dominio de sí mismo. Un dominio de sí que nace de la libertad interior propia de quien busca el bien del otro.

Quien está centrado o encerrado en su mundo interior, tiene mayor dificultad para abrirse a los demás en un diálogo franco y verdadero. El diálogo, desde esa perspectiva, puede convertirse en una defensa del yo, de los propios sentimientos e ideas. Así, se necesita una pedagogía para aprender a conversar. Pedagogía que implica una conversión psicológica y espiritual, como la que vivió Fabro, que permita abrirse a la alteridad. Se trata de un camino donde se va ganando en libertad. Y esa libertad es la que permite salir del «propio amor, querer e interés» [EE 189] y descentrarse hacia el bien de los demás¹³⁸.

La vocación de Fabro se expresaba en su conversación. Buscaba, a través de ella, “en todo amar y servir”, es decir, vivir para que otros tengan vida. Esto supone renunciar a la autocomplacencia de los propios logros. Pero también supone renunciar a pasar la vida consumiendo las energías en defender la posición de un “yo” construido con demasiado esfuerzo. Así, Fabro aprendió a trascender la posición de su propio “yo”. Cosa que le permitió abrirse a los demás y transmitirles aquella experiencia de salvación que él mismo experimentó. De esta manera, supo crear comunión al crear espacios de verdadero encuentro con el otro. Un “otro” que es amado y respetado en Cristo.

Podemos decir, por tanto, que el amor verdadero se evidencia en nuestro talante relacional, en nuestro modo de conversar. Y ese modo de conversar constructivo significa para la antropología cristiana una profunda capacidad de abnegación propia. Abnegación que está encaminada al crecimiento del otro.

¹³⁶ R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 63.

¹³⁷ Cf. *Ibidem*, 66-67.

¹³⁸ Ignacio Iparraguirre explica que Fabro tuvo que realizar una jerarquización de todo su ser en torno al corazón. Se trata de un proceso de interiorización que supone un profundo trabajo de abnegación y ascética, de ordenación y reconstrucción espiritual. Un trabajo, sin embargo, que necesita de gracias especiales; por lo que no es simplemente voluntarista. Así, su vida se irá convirtiendo en reflejo de Dios de una manera cada vez más clara y transparente, en I. IPARRAGUIRRE, «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», 298-299.

1.4. Las reglas de la empatía

Ya hemos visto cómo la “conversación” no es sencilla. Ni tampoco es fruto de la mera espontaneidad o facilidad de palabra. Por ello, san Ignacio dejó escritas una serie de instrucciones prácticas sobre cómo conversar¹³⁹. Estas reglas son fruto de la propia experiencia del santo, que evidencian su profundo conocimiento humano, psicológico y espiritual¹⁴⁰. Con ellas pretende ayudar a otros en el arte de conversar, explicando aquello que le fue útil en su propia vida. Hoy podríamos llamarlas las “reglas de la empatía”¹⁴¹, ya que disponen a una actitud de apertura y comunión con el otro. Reglas que, sin duda, Fabro aprendió en el trato con su maestro. Veamos algunas de ellas que pueden iluminar a nuestra cultura actual.

En uno de los puntos principales se nos dice: «con todos, hablar poco y no al principio; oír largo y de buen grado – con consideración y afecto – hasta que hayan acabado de hablar [...]. Hacerse todo a todos como S. Pablo, según sus temperamentos y circunstancias, adaptándose a ellos en lo posible según su gusto»¹⁴².

Se podría decir que es la regla de la atención amorosa, empática y paciente. Una regla que ayuda a estar atento al otro y posibilita conocerlo a fondo. Un conocimiento que sirve para comprender bien su problemática y ofrecer la mejor ayuda posible en función de esa misma problemática. No es, por tanto, una escucha que “aguanta” de forma estratégica el monólogo del otro, ni una estrategia simpática para “vender el producto”. Se trata, más bien, de una escucha desinteresada, que se hace con gusto, de corazón, gratuita. Una escucha de calidad: que permite acoger al otro; con tiempo e interés; y que presta atención al núcleo principal de su persona¹⁴³. En definitiva, una escucha que posibilita el crecimiento de la persona con la que mantenemos la conversación.

Al mismo tiempo, “las reglas de la empatía” han de tener siempre presente el discernimiento y las reglas que para tal fin se enseñan a lo largo de la *Primera y Segunda Semana* de los *Ejercicios*. En este sentido, se nos dice que «hay que obrar “entrando con

¹³⁹ La conversación fue muy importante para san Ignacio y para el fin apostólico que pretendía de la Compañía. Habla de su importancia en las Constituciones y deja escritas unas “Instrucciones para conversar”. Se trata de una serie de criterios de discernimiento y orientaciones para la misma. Así, recoge de forma sistemática, en dos cartas, algunas instrucciones particulares sobre el tema. La primera es la carta que envía a Broët y Salmerón en 1541 (Cf. Epp I, 179-180). La segunda, de 1546, va dirigida a los Padres Jesuitas que están en el Concilio de Trento (Cf. Epp I, 386-389), en D. RESTREPO, «Conversación», 478-480.

¹⁴⁰ En el *Memorial* de Luis González de Cámara se recogen muchos testimonios sobre cómo Ignacio aplicó en su vida estas reglas. Así, por ejemplo, nos dice que «el Padre -Ignacio- tiene grandes habilidades para conocer los sentimientos e inclinaciones de cada uno, como es referirse a cosas generales y esperar que el interlocutor acabe por echar lo que tiene en el alma. Y en las conversaciones se muestra tan dueño de sí», en B. HERNANDEZ MONTES, *Recuerdos ignacianos. Memorial de Luis González de Cámara*, 150.

¹⁴¹ Según Restrepo «muchas de estas observaciones de profunda penetración psicológica del Maestro Ignacio, han sido recogidas, analizadas y popularizadas por los psicólogos y consejeros pastorales de estos últimos tiempos (Rogers; Nahoum; Muchielli, Hostie, etc.)», en D. RESTREPO, «Conversación», 479.

¹⁴² *Ibidem*, 478.

¹⁴³ Cf. G. ARANA, «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía», 24-25, 43.

la de ellos y saliendo con la nuestra”»¹⁴⁴. Es decir, la conversación tiene mucho de empatía, pero también de estrategia. Una estrategia que está puesta al servicio de una relación de ayuda según el criterio del Evangelio. No se trata de una empatía que “sigue la corriente” del otro. Se trata de buscar su bien a través de la reordenación de sus sentimientos, convicciones y proyectos. Una reordenación que solo podrá realizarse si la persona se siente plenamente implicada e involucrada mediante una comprensión previa de su mundo interior. A esa comprensión es a lo que se refiere con la expresión “entrando con la de ellos”. Una vez involucrado el individuo y en clima de confianza y libertad, se le podrán proponer los criterios del Evangelio dirigidos al crecimiento de la persona. «¿No es acaso esta pedagogía la traducción psicológica de la vía salvífica de la encarnación del Verbo?»¹⁴⁵. No se trata de la manipulación del sujeto, sino que es una pedagogía que está al servicio de la búsqueda de la voluntad de Dios, del crecimiento de la identidad y de la plenitud del individuo. Siempre, contando con la libertad del otro.

El mismo discernimiento nos indicará, de igual manera, el tipo de conversación más apropiada según sea el estado de ánimo del sujeto: si está en consolación o en desolación. Así, se estará mucho más cordial y con mayor implicación afectiva si el interlocutor se encuentra en desolación. Más parco afectivamente en la consolación. Esto conlleva una purificación previa de la propia afectividad – como ya hemos notado más arriba – que hace que esté orientada hacia el bien del otro. Se necesita una afectividad gratuita, generosa y libre; que sepa ofrecer lo que más necesita el otro, sin buscar la natural gratificación afectiva del mismo.

Las “reglas de la empatía” puestas en práctica por Fabro responden, por tanto, «a un principio antropológico de enorme alcance: sólo la relación amorosa redime al sujeto»¹⁴⁶. Es decir, solo una relación en la que preside el bien del otro, y en la que me relaciono con total altruismo, puede ayudar al crecimiento de la otra persona, así como a construir su identidad más profunda.

1.5. El secreto de Fabro: un discernimiento que lleva al autoconocimiento y la elección¹⁴⁷

Acabamos de ver la necesidad del discernimiento para la conversación. Un discernimiento que Fabro tuvo que aprender a realizar, en primer lugar, consigo mismo. Cuando se lee el *Memorial* descubrimos que su labor de discernimiento está presente en casi todas sus páginas¹⁴⁸. «Los “deseos” aparecen como el secreto motor de la vida interior

¹⁴⁴ D. RESTREPO, «Conversación», 478.

¹⁴⁵ G. ARANA, «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía», 44.

¹⁴⁶ *Ibidem*, 42.

¹⁴⁷ Cf. B. O’LEARY, *Pietro Favre e il discernimento spirituale*, 77-208.

¹⁴⁸ Cf. A. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma*, 103. ZAS FRIZ apunta que: «leyendo esas páginas queda claro que no se trata sólo de un ejercicio de introspección, sino también de la práctica del discernimiento mediante el cual Fabro considera y evalúa las mociones interiores que su vida apostólica le va suscitando en el fondo de su consciencia», en R. ZAS FRIZ DE COL, «Pedro, amigo de Dios», 212.

de Pedro y residen en el “corazón”. Toda su preocupación radica en discernirlos finamente»¹⁴⁹. Esto le permitió entender su propia “interioridad” según la antropología ignaziana: «presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer; y otros dos que vienen de fuera, el uno que viene del buen espíritu y el otro del malo» [EE 32]. Creemos que puede resultar iluminador detenernos brevemente en la importancia de este autoconocimiento en Fabro.

La distinción de los tres pensamientos antes señalados no es obvia para el hombre y la mujer de hoy. Como tampoco lo fue para Fabro en el tiempo anterior a su “conversión”. Ignacio le enseñó a reflexionar sobre la propia experiencia a través del *Examen* de conciencia, ejercitándose así «en la mirada interior que discierne la mociones que se suscitan en su corazón»¹⁵⁰. Esta reflexión le permitió el autoconocimiento de lo esencial en su vida. Un conocimiento que le ponía en contacto directo con los datos internos y externos – tanto con lo que sucedía en su interior como con lo que vivía en su relación con los demás y con Dios –. Para ello, fue necesario un cambio de rol: el paso de ser juez de sí mismo a ser testigo de aquello que Dios iba haciendo en su vida. Esto requería una actitud más pasiva que activa. Una pasividad que le capacitaba para ser receptivo y sensible hacia la realidad, y no tanto hacia los propios esfuerzos o fracasos voluntaristas.

El autoconocimiento a través del discernimiento y del *Examen* de conciencia le permitió aprender a situarse correctamente en el conflicto interno entre las fuerzas del bien y del mal¹⁵¹. Fuerzas que cada ser humano experimenta en su interior. Si antes de su conversión se identificaba con los pensamientos del “mal espíritu”, Fabro aprende ahora a tomar distancia de los mismos, abriendo así el camino para conocer su identidad más honda y real. Él mismo afirma que el Señor le ha enseñado a poner remedio a cualquier tristeza, y que:

«Nunca me encontré en angustia, ansiedad, escrúpulo, duda, temor u otro mal espíritu que experimentase fuertemente, sin que, al mismo tiempo, o pocos días después, encontrase el verdadero remedio en nuestro Señor, concediéndome la gracia de pedir, buscar y llamar a la puerta. Se incluyen aquí abundantes gracias para sentir y conocer los diversos espíritus. De día en día llegaba a distinguirlos mejor» [M 12].

Distingue, desde esa identidad de hijo de Dios amado y querido, cómo esas fuerzas internas le dirigían en direcciones opuestas: hacia la consolación o hacia la desolación; hacia la desesperación o hacia la esperanza; hacia la depresión o hacia la alegría; hacia el ensimismamiento o hacia la apertura y la entrega a los demás.

Este discernimiento le ayuda, en primer lugar, a nivel individual. Así, aprendió a reconocer en sus pensamientos los engaños del “enemigo de natura humana”. Engaños que le encerraban en sí mismo y en sus imperfecciones. Pero también aprendió a reconocer el paso de Dios en su vida. El camino consistía en estar abierto a las experiencias reveladas por el Señor: afectos, deseos y mociones que le daban fortaleza, confianza y

¹⁴⁹ R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 72.

¹⁵⁰ *Ibidem*, 69.

¹⁵¹ Cf. B. O'LEARY, *Pietro Favre e il discernimento spirituale*, 126.

apoyo. Esa fuerza interior le llevaba a mover su voluntad y a tomar decisiones firmes. Decisiones que, frente a las inseguridades de la primera etapa, puso en práctica con determinación.

En este sentido, podemos decir que aprendió a reconocer la consolación y desolación, tal y como vienen descritas en las *Reglas de Discernimiento* de la *Primera y Segunda Semana* de los *Ejercicios Espirituales* [Cf. EE 313-336], así como a tomar decisiones según las directrices de los mismos [Cf. 169-188]. Como el propio Fabro explica, la base de todo está en el amor, y no tanto en el entendimiento: «Cuando el amor de la verdadera caridad se apodere de toda nuestra libertad y espíritu, 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» [M 72].

Tras vivir la experiencia educativa de estar bajo los movimientos de espíritus opuestos, por fin descubrió cómo ser guiado del “buen espíritu”, que es de quien finalmente todos deseamos ser guiados¹⁵². Estos descubrimientos de Fabro se describen de manera excepcional en el siguiente párrafo del *Memorial*:

«Pensé en la variedad de espíritus que me han agitado muchas veces [...]. Caí en la cuenta de que no hay que hacer ningún caso a lo que sugiere el mal espíritu que todo lo pone cuesta arriba y no hace más que poner inconvenientes, sino a las palabras y sentimientos del buen espíritu que ofrece posibilidades y da ánimo [...]. Porque hay que acoger y retener el espíritu de la abundancia y buscarlo si se ha perdido. Hay que conservar la alegría, la consolación, el aliento y la tranquilidad y todas aquellas cosas que nacen del afecto bueno, procurando volver a ellas para que más profundamente se arraiguen. Pero no habrá que dar cabida a todas las palabras que se presenten porque podrán mezclarse algunas no verdaderas, debidas al mal espíritu que se presenta como ángel de luz [...] al que hay que rechazar con diligencia» [M 254]¹⁵³.

Parece claro, por tanto, que Fabro fue aprendiendo a tener una mirada cada vez más atenta a su mundo interior. Esto le permitió discernir los deseos que surgían en su corazón, y tomar así conciencia de lo que sucedía en él. Con esa conciencia del paso de Dios por su vida – la acción de la gracia – pudo discernir lo que procedía del buen espíritu y del malo, creando las condiciones necesarias para tomar las decisiones más acertadas en su vida¹⁵⁴.

Pero este discernimiento no fue solo una ayuda a nivel individual, sino que también le da fuerza para su labor apostólica, disolviendo las dudas sobre el trabajo que realiza por los demás. Así, siente con relativa frecuencia la desolación en su labor apostólica: «Otra vez

¹⁵² Cf. *Ibidem*, 135.

¹⁵³ Es también muy clarificador para entender el discernimiento en Fabro la siguiente entrada del *Memorial*: «Entendí mejor que nunca, por algunas evidentes reflexiones, la importancia que tiene para el discernimiento de espíritus, ver si prestamos más atención a los pensamientos y locuciones interiores que al mismo espíritu que suele manifestarse en deseos y afectos, en la fortaleza de ánimo o tristeza y semejantes afectos espirituales. Por estas cosas se puede juzgar más fácilmente del alma y de lo que hay en ella, que los mismos pensamientos» [M 300]. También [M 50, 52, 152, 156, 158, 253, 301-302, 304, 312, 409].

¹⁵⁴ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 71.

sentí gran tristeza al pensar que no hago nada que merezca la pena y me tenía por el más desgraciado de todos mis compañeros» [M 423]. Sin embargo, ya no se deja llevar por esa tristeza, y enseguida entiende que: «sepa quien esto padece que Dios es admirable y que suele poner algo de su parte en nuestras obras más pequeñas. Por eso, si alguno se une a Él muy íntimamente recibirá muy abundantes bendiciones para sus trabajos» [M 423].

Su interés se centraba en el bien de los demás. Como Ignacio, buscaba hacer crecer al hombre en su totalidad, siguiendo el ejemplo de Cristo:

«Me venía aquella devoción frecuente que Dios me dio hacia cada una de las almas y el deseo de padecer y trabajar por ellas de todas las maneras [...] imitándole a Él que es todo para todas las almas y para cada una en particular, ya que por cada una vivió toda su vida, padeció y murió» [M 429].

Por ello, ese mismo discernimiento que tanto ayudó a Fabro, fue un instrumento clave en su trabajo apostólico. Gracias a su experiencia pudo enseñar su fina sensibilidad a los demás. Y lo hizo, como ya sabemos, a través de la conversación, la amistad y los *Ejercicios*. De forma que también aprendió a orientar a los otros en sus batallas con las potencias del mal, ayudándoles a reconocer que la consolación es la clave del discernimiento. El siguiente texto, también de su *Memorial*, parece como si fuera un mensaje de Fabro hacia cada uno de nosotros:

«Con frecuencia tú piensas, al mirarte a ti mismo y fijarte solo en las apariencias exteriores, que eres incapaz de hacer nada, que nada sabes y que nada puedes esperar de tu trabajo con los prójimos. Pero el Señor, con su Espíritu, te lleva a pensar lo contrario. Te muestra innumerables cosas que, con su ayuda, son fáciles de hacer; te infunde confianza y coraje para emprender lo que sobrepasa toda fuerza humana, de manera que te sientas animado y no te desalientes por cualquier cosa» [M 156].

Quizá, hoy día, también podríamos aprender a discernir para conocernos mejor. Parece fundamental conocer las diversas fuerzas que hay en nuestro interior. Reconocer y dar fe a que aquella voz de Dios – el bien, el amor, la bondad y la belleza – es la fuerza que tiene la última palabra en nuestra vida. Podemos aprender a escuchar y seguir esa voz con determinación. Esto nos permitirá aprender a tomar decisiones con libertad, desde lo más auténtico de nuestro ser. Sin duda, ayudará a construir nuestra identidad más profunda, pero también la de los demás.

2. Pedro Fabro: un modelo inspirador para nuestra cultura

Como fruto de nuestra investigación, queremos ahora extraer algunas de las aportaciones que hemos estudiado en el apartado anterior. Aportaciones de Pedro Fabro que nos pueden iluminar sobre cómo educar en la fe hoy, según el cuadro que vimos en la página 36. De esta manera, estudiaremos cómo su mensaje y su pedagogía son un modelo inspirador que puede enriquecer a nuestra cultura actual, a nuestra Iglesia y a cada uno de nosotros. Pero de manera especial a nuestra Iglesia, que vive y es transmisora de la alegría de la Buena Noticia.

Así, veremos en cada uno de los epígrafes que abordaremos a continuación cómo Fabro nos invita, de una u otra manera, a cultivar algunas de las dimensiones del citado cuadro: la *amistad*¹⁵⁵ con *Dios Padre/Madre*, con *Jesús* y con los *otros*; la conversación hecha de palabras que no moralizan, condenan o recriminan, sino que son testimonio de una *misericordia* que viene “de arriba”; la invitación a despertar el deseo de una *experiencia* de fe, según un *itinerario* pedagógico que conduce a un encuentro, a una *presencia*; la necesidad de fomentar relaciones humanas y *amistosas* que generen *comunidades fraternas, alegres*, y que posibiliten puentes de unión, dentro y fuera de la Iglesia.

Esa actitud producirá frutos de acercamiento, ayudará a derribar murallas, y a vivir en comunión nuestra fe. Una fe enraizada en el Señor, *testimoniada* en nuestro mundo plural y vivida según los distintos carismas de la Iglesia¹⁵⁶. Con ese deseo, exponemos algunos mensajes que la pedagogía del corazón de Fabro puede enseñarnos.

2.1. Aprender a conversar: una pedagogía para salir del aislamiento

Parece importante recuperar la importancia de la conversación y del diálogo profundo. Ser persona es, ante todo, «ser en relación y para la relación»¹⁵⁷. Es decir, la persona se construye a través de sus relaciones. Y tanto más crecerá el individuo cuanto mayor es la fraternidad y la comunión de esas mismas relaciones. La capacidad de relación de cada ser humano es la nota esencial de su personalidad. Sin embargo, muchos hombres y mujeres de nuestra cultura actual se sienten aislados, sin relaciones fuertes ni vínculos sólidos. Esto produce la sensación de abandono, soledad y vulnerabilidad. Por ello, parece indispensable crear las condiciones necesarias para salir de ese aislamiento.

El cristiano podría ayudar a crear esas condiciones mediante una primera etapa de “pre-evangelización” personalizada. Etapa en donde la conversación, la acogida, la escucha, el diálogo sincero y el conocimiento progresivo del otro sean los protagonistas. Esta etapa debe estar caracterizada por un encuentro paciente y amoroso donde el “evangelizador” tenga muy clara su motivación: ha de estar apasionado por el bien del otro, comprometido en su crecimiento y en todo lo que conduce al mismo.

Si se crea un ambiente de calidad humana y cristiana, donde prime la cercanía y la acogida, se estará ayudando al crecimiento de la persona. De igual modo, esta conversación continua permitirá al “evangelizado” ampliar su mirada sobre sí mismo, enriqueciéndose en el conocimiento de su identidad más profunda. El tiempo, la gracia y la libertad serán quienes podrán despertar el deseo del “evangelizado” por conocer la misma fuente de la que se nutre el agente evangelizador¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Las palabras señaladas en cursiva hacen referencia a cada una de las dimensiones del cuadro citado.

¹⁵⁶ Cf. J.M. RAMBLA, *Pedro Fabro, el santo de la amistad y la conversación*, 13.

¹⁵⁷ G. ARANA, «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía», 32.

¹⁵⁸ Benedicto XVI, en una entrevista en el diario italiano *La Repubblica* (19 de Noviembre de 2004) afirmaba que: «El núcleo del Cristianismo es una historia de amor entre Dios y el hombre. Si podemos entender esto con el lenguaje de hoy, el resto ya caerá por su propio peso [...]. Los estilos actuales de

Hemos de hacernos próximos en las distancias cortas y continuadas, y contemplar a todo hombre y mujer como una persona llamada a la plenitud. Esto es lo que experimentó Fabro en su “conversión”. Recordemos que la Compañía de Jesús comenzó por la calidad de una conversación entre compañeros en una pequeña habitación de un colegio en París. Para Fabro, esa conversación fue un elemento fundamental durante toda su vida como apóstol: iba dejando en cada persona con la que se encontraba una gota de luz, de esperanza, de dignidad. Ese encuentro directo y personal se hace hoy particularmente necesario. Ya dijimos que solo la relación amorosa redime al sujeto.

2.2. Las reglas de la empatía: una pedagogía para la alteridad

En nuestra cultura estamos demasiado preocupados por nuestra propia autorrealización personal. Eso nos dificulta atender la realización de planes en los que las necesidades de otras personas – que comparten con nosotros el mundo – tengan también su lugar. Debemos volver a adquirir compromisos para hacer fecunda la vida de los otros, haciendo un esfuerzo por alentarlos y ayudar a que vayan adelante. Si somos capaces de mirar al mundo con una mirada cercana y amable, podremos vernos movidos a ese compromiso¹⁵⁹.

Creemos que las “reglas de la empatía” pueden servir como referencia para encontrar ese camino de salida. Unas reglas que tan extraordinariamente aplicó Fabro en su apostolado. Se trata de instrucciones prácticas que ayudan a construir en cada persona un actitud que está abierta a la comunión y el diálogo fructífero con los demás.

Pero también pueden resultar especialmente útiles para nuestro trabajo evangelizador. A pesar de su sencillez, nos dan pistas para llegar al corazón de nuestro interlocutor y al núcleo de su identidad, sirviéndonos de espejo para rescatar el tesoro escondido que hay en él, ayudándole así en su crecimiento. Nos alejan de un diálogo intelectual, impositivo, autoritario, dogmático y cargado de sentencias. Y nos enseñan a ir a lo esencial de la fe cristiana: el encuentro y la amistad con Cristo. Una experiencia que debe adaptarse a cada interlocutor, en función de lo que éste puede asumir en cada momento.

La adaptación a cada persona no significa no tener criterios. Sin embargo, a la hora de manifestar las propias convicciones se nos propone hacerlo con humildad, como quien ha acogido un don, un regalo, algo que no le pertenece: «la revelación en Jesucristo del Deus semper maior: un patrimonio universal del que la Iglesia es garante»¹⁶⁰.

vida son muy diferentes y, por ello, no es suficiente un enfoque intelectual propio. Tenemos que ofrecer a la gente espacios activos de comunión y de encuentro. Sólo a través de experiencias concretas y de un testimonio existencial es posible hacer creíble hoy en día el mensaje cristiano», traducido en M.P. GALLAGHER, «La fe a la búsqueda de nuevos lenguajes hoy», 166-167.

¹⁵⁹ Cf. L. LOPEZ-YARTO, «Patologización de la cotidianeidad», 50.

¹⁶⁰ G. ARANA, «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía», 45.

2.3. La ascesis: una pedagogía frente a lo inmediato

Fabro nos muestra que la conversación abierta y flexible no es fruto de una espontaneidad que depende del estado de ánimo del momento. Por el contrario, supone un “entrenamiento”, una ascesis, un esfuerzo. La flexibilidad y generosidad de un sujeto para tratar con todos de una manera constructiva y fructuosa necesita de un proceso de formación que requiere tiempo y disciplina. Frente a una espontaneidad que pueda ser prisionera de las apetencias inmediatas, creemos necesaria, para el hombre y la mujer de hoy, esta formación y educación en la ascesis. Una formación y educación que permita, con el tiempo, adquirir de forma connatural esa actitud flexible y abierta hacia los demás.

2.4. La amistad: una pedagogía para salir al encuentro del otro

La amistad es una categoría que suscita interés en nuestra cultura, quizá porque hay un déficit notable de ella¹⁶¹. Sin embargo, a menudo, es considerada como algo accesorio o que vivimos fugazmente. La deseamos, pero no nos resulta fácil establecerla o mantenerla viva. La inmediatez, el individualismo, la fragmentación, la dispersión, las posibilidades de cambio y el inmenso abanico de comunicaciones que nos ofrecen las tecnologías de hoy, minan nuestra capacidad para el cuidado de la amistad.

Creemos, sin embargo, que es necesario recuperar la amistad en nuestras vidas. El encuentro en autenticidad es siempre una sorpresa liberadora. Merece la pena establecer lazos fuertes y duraderos que ayuden a fortalecer la frágil identidad del hombre de hoy. La amistad es delicada y hay que cuidarla. No nace fácilmente y solo se mantiene con diligencia y entrega. Hemos visto cómo Ignacio tardó tiempo en consolidar el grupo de dimensiones humanas, un grupo de “amigos en el Señor”. Es un proceso lento, paciente, delicado y respetuoso. Pero es un proceso que vale la pena recorrerlo. Una vida sin amistad es una vida incompleta.

La relación que se creó entre aquellos “amigos en Señor” nos indica también la necesidad de recuperar el valor del grupo. El grupo, vivido en profunda amistad, puede ayudar a evitar la sensación de fragilidad y soledad personales, de vivir aislado, separado y desprotegido. El grupo puede ayudar, asimismo, a despertar y reconducir procesos básicos del desarrollo emocional. Así, necesitamos del roce del grupo. De un grupo humano donde sea posible el diálogo – o la conversación, tal y como hemos estudiado –. Un grupo donde podamos mantener una identidad personal sin que ésta sea diluida. Un grupo donde haya un liderazgo claro y en el que se permita la existencia de modelos de identificación abarcables¹⁶².

El valor de la amistad y del grupo también es válido para la vida de la Iglesia. Se necesita recuperar el valor de los mismos, hacia dentro y hacia fuera. Así, podrá prevalecer un talente positivo, cercano y de verdadero intercambio en amistad entre los diversos carismas de la Iglesia, así como en nuestras relaciones con los que no viven nuestra fe.

¹⁶¹ Cf. J.M. RAMBLA, *Pedro Fabro, el santo de la amistad y la conversación*, 13.

¹⁶² Cf. L. LOPEZ-YARTO, «Patologización de la cotidianeidad», 48-49.

En este sentido, Pedro Fabro «fue un hombre que alcanzó Amor y trató de comunicarlo a sus contemporáneos convencido de que era el medio más eficaz, y las más de las veces también el más escondido, para realizar la finalidad de la existencia humana»¹⁶³. Como vimos más arriba, los *Ejercicios Espirituales* son una buena herramienta que puede ayudarnos a crecer en ese amor y amistad. En el recorrido que se nos propone hacer a lo largo de las cuatro semanas, subyace una verdadera pedagogía del corazón. Con ella, podemos aprender a ser amigos de Dios. De esta manera, nuestra fe podrá ser una fe viva, siguiendo los pasos de Jesús «que por mí se ha hecho hombre para que más le ame y le siga» [EE 104]. El encuentro personal, afectivo y hondo con Cristo, hará de nuestra fe una experiencia personal.

Esa amistad con Dios no solo purificará nuestra fe, sino también nuestra humanidad, posibilitando así que nuestras relaciones sean más tiernas, cercanas, afectuosas, respetuosas y libres. La amistad con Dios nos ayudará a ser amigos de los hombres. Pero también, la amistad con los hombres nos acercará más a Dios.

2.5. El discernimiento: una pedagogía para el autoconocimiento

También necesitamos recuperar la búsqueda de la identidad. La psicología, la sociología y otras ciencias humanas han renovado su interés por la recuperación del sentido de la vida. Hemos caído en la cuenta de nuestro vacío interior. Tenemos todas las necesidades satisfechas pero, sin embargo, seguimos teniendo hambre de sentido. Así, se necesita un espacio interior donde se vaya elaborando, con tiempo y sin prisas, una imagen de nosotros rica en matices, flexible, clara y contrastada con la realidad¹⁶⁴. Esa identidad nos devolverá nuestra verdadera autenticidad y fomentará en cada uno de nosotros la actitud de discernimiento y elección responsable. De esta manera, nuestra identidad será elegida, y podrá ser construida con esfuerzo y continuidad¹⁶⁵.

Hemos visto la fina capacidad de auto-observación que caracterizaba la vida de Pedro Fabro. Desde muy niño, comenzó a ser muy consciente de sus acciones [Cf. M 2]. Una consciencia, sin embargo, que tendía a fijarse en sus limitaciones, defectos e imperfecciones, creando en él caos y confusión. Ignacio supo poner en orden ese mundo interior a través, entre otras cosas, del discernimiento. Un discernimiento que para Fabro fue una herramienta fundamental. Herramienta que le permitió el auténtico conocimiento de sí mismo hasta llegar a conocer su identidad más profunda y auténtica, aquella que procede de la mirada de Dios.

El hombre y la mujer de hoy tienen, más que nunca, una especial sensibilidad hacia su mundo afectivo. Estamos cada vez más interesados en conocer aquello que sentimos y vivimos. Y prestamos una atención particular a todo lo que sucede en nuestro interior. Además, tenemos al alcance de la mano infinidad de instrumentos para ello. Instrumen-

¹⁶³ R. ZAS FRIZ DE COL, «Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro», 54.

¹⁶⁴ Cf. L. LOPEZ-YARTO, «Patologización de la cotidianeidad», 49-50.

¹⁶⁵ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 7-29.

tos que proceden de la investigación de las ciencias humanas: psicología, medicina, sociología, pedagogía, etc. Sin duda, la capacidad profesional y la aportación de estas ciencias están proporcionando importantes avances en el conocimiento del ser humano.

Sin embargo, no parece que estemos encontrando nuestra plenitud o el sentido a nuestra vida. Con frecuencia nos quedamos en la superficie de los sentimientos o nos dejamos llevar por las modas pasajeras. Así, continúa la insatisfacción y muchas personas no encuentran el sentido pleno a su existencia. Por ello, nos parece de especial interés para el mundo de hoy aquello que tanto ayudó a Fabro en su sanación personal: el discernimiento.

Desde la convicción que Dios es amor y que podemos establecer una amistad con Él, creemos que el discernimiento nos puede ayudar a conocer su paso por nuestra vida. Así, podremos tomar distancia de todos aquellos elementos que provienen del mal espíritu, pero con los que nos identificamos y le damos validez, empobreciendo las imágenes que tenemos de nosotros mismos. Al conocer a fondo, desde el corazón, aquello que es lo más auténtico de cada uno, podremos igualmente tomar decisiones válidas en nuestra vida, sin dejarnos llevar por el consumismo o por la publicidad que busca llenar nuestra vida. Sin duda, Pedro Fabro, es un buen modelo que nos enseña una pedagogía muy valiosa: cómo educar para la elección.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas hemos constatado cómo se han producido cambios radicales y profundos en la cultura occidental europea. La pre-modernidad dio paso a la modernidad y, como reacción a ella, se ha ido instalando la postmodernidad desde las últimas décadas del siglo XX. Estos cambios han influido de manera poderosa, aunque a menudo de modo inconsciente, tanto en la forma de pensar de los individuos como en sus estilos de vida. Hoy nos encontramos ante una pluralidad compleja donde caben diversas y variadas formas de ser y estar en el mundo.

La transformación cultural ha afectado a todas las esferas de la vida pública y privada. Así, se han dado una serie de condiciones que han influido de forma decisiva en la posibilidad real de la fe hoy, así como en la forma de vivirla y trasmitirla. Hemos puesto en evidencia cómo la sociedad tradicional o pre-moderna, donde la religión se apoyaba en una convicción unánime, evidente, pública y la pertenencia eclesial constituía una fuente de identidad, ha dado paso a un contexto totalmente diferente a nivel religioso. Con la modernidad, el cristianismo fue reemplazado por una sociedad secular donde la fe se convirtió en un asunto de decisión personal. Con ello, se hizo cierto el anuncio profético de Ranher: «el cristiano del futuro será un “místico” o no será cristiano»¹⁶⁶. La postmodernidad, sin embargo, ha traído consigo un regreso de la religión y de nuevas formas de espiritualidad. El nuevo contexto ha recuperado el hambre espiritual del ser humano. Si

¹⁶⁶ K. RAHNER, «Ser cristiano en la Iglesia del futuro», 284.

bien es verdad que es un regreso ambiguo. A menudo la búsqueda se hace guiada por modas, de forma trivial, narcisista y, con frecuencia, reticente a la fe que propone la Iglesia. Sin embargo, es una búsqueda que responde a deseos legítimos y profundos, una búsqueda de sentido que hay que tener en cuenta y, por tanto, no se puede despreciar¹⁶⁷.

Así, en fidelidad con el Concilio Vaticano II, hemos partido de esta compleja situación cultural y hemos buscado caminos para hacer accesible – aunque no negociable – el mensaje de la Buena Noticia del Evangelio. Ciertamente es que, como decía Benedicto XVI, no se puede aceptar «sin discernimiento la mentalidad dominante»¹⁶⁸. Por ello, hemos analizado algunos de los problemas generados por esa misma mentalidad.

Tres son los núcleos esenciales que nuestro estudio nos ha indicado que deben ser purificados o fortalecidos en nuestra evangelización: 1) *Con respecto a uno mismo*: se necesita educar la libertad, la capacidad de elección y el discernimiento; 2) *Con respecto a los demás*: se necesita fomentar las raíces comunitarias, los lazos con los demás, la amistad, la intimidad y el compromiso; 3) *Con respecto a la trascendencia*: se necesita una pastoral capaz de “preparar y disponer” el corazón de las personas, que ayude a “alzar la mirada” hacia realidades fundamentales de la dimensión humana y aumente así el sentido de relación con el misterio de Dios.

Aspectos todos ellos que hemos iluminado a la luz de Pedro Fabro. Su vida, su itinerario espiritual y su modo de proceder nos han servido de referencia. En concreto, cinco son las aportaciones que hemos aprendido de su experiencia vital. Cada una de ellas nos ha ofrecido una pedagogía que nos orienta sobre cómo abordar nuestra tarea evangelizadora. Una tarea que busca integrar las dimensiones humanas y divinas del ser humano para ayudarnos a descubrir la fe, a profundizarla o hacerla cada vez más firme, purificando o fomentando aquellos núcleos culturales que hemos destacado como más necesarios para el crecimiento de la misma.

1) *La pedagogía de la conversación*. Fabro estableció en sus relaciones un diálogo amoroso, paciente, cercano, acogedor, de calidad humana y cristiana. Hemos visto la necesidad de recuperar esta pedagogía para fortalecer la personalidad del hombre de hoy, para ayudarla en su crecimiento y en el conocimiento auténtico de su identidad más profunda. La pedagogía de la conversación es una buena pedagogía para salir del aislamiento.

2) *La pedagogía de la empatía*. Fabro aplicó en su apostolado una serie de reglas prácticas que dejó escritas san Ignacio. Reglas encaminadas a construir en la persona una actitud abierta a las necesidades y preocupaciones del otro. Hemos visto la necesidad de recuperar esta pedagogía para abrirnos a la comunión auténtica y sincera, para adquirir compromisos que hagan fecunda la vida de los demás, y para tener una mirada amable, cercana y confiada al mundo y a la realidad que nos rodea. La pedagogía de la empatía es una buena pedagogía para abrirnos a la alteridad.

¹⁶⁷ Cf. M.P. GALLAGHER, «Hacia una nueva pre-evangelización: reflexiones para el Año de la Fe», 117-128.

¹⁶⁸ BENEDICTO XVI, *Homilía de la Misa de apertura del Año de la Fe*.

3) *La pedagogía de la ascesis*. Fabro aprendió a reordenar sus sentimientos, afectos y deseos, de manera que éstos no fueran los protagonistas en sus encuentros personales. Su flexibilidad y generosidad en la escucha y ayuda al otro tuvo un largo y lento proceso de formación. Hemos visto la necesidad de recuperar esta pedagogía para preparar y formar una actitud flexible y abierta hacia las necesidades de los demás. La pedagogía de la ascesis es una buena pedagogía para no ser esclavo de lo inmediato.

4) *La pedagogía de la amistad*. Fabro encontró en la amistad con Dios el fundamento para establecer la amistad con los hombres. Pero también la amistad con los hombres le ayudó a descubrir la amistad con Dios. Los *Ejercicios Espirituales* le ayudaron a descubrir y a desarrollar un encuentro afectivo y hondo con Cristo y con todos aquellos con los que trataba. Hemos visto la necesidad de establecer lazos fuertes y duraderos que ayuden a fortalecer la frágil identidad del hombre de hoy, permitiendo así relaciones más tiernas, cercanas, afectuosas y libres. La pedagogía de la amistad y del corazón es una buena pedagogía espiritual que nos abre al Misterio y a los demás, ayudándonos así a combatir contra la soledad, el individualismo, la fragmentación y la dispersión, el vacío y el sinsentido.

5) *La pedagogía del deseo*. Fabro encontró en el discernimiento una herramienta fundamental para el conocimiento de sí mismo. Un conocimiento auténtico que le puso en contacto con su identidad más profunda y le permitió adquirir la libertad para tomar decisiones válidas, sólidas y firmes. Hemos visto la necesidad de educar la capacidad de elección en el hombre y la mujer de hoy. Una elección que no se deje llevar por modas pasajeras o un consumismo que deja vacío. La pedagogía del deseo es una buena pedagogía para aprender a discernir desde una mirada más amplia y rica hacia nosotros mismos, ayudándonos así a tomar decisiones libres, comprometidas y auténticas.

La pedagogía de Pedro Fabro, en síntesis, es una pedagogía del corazón. Esto hace de él que sea un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo. Aunque no hemos pretendido agotar todos los temas, nuestro deseo ha sido ayudar al hombre y la mujer de hoy a descubrir su identidad más honda y auténtica, así como el camino que conduce a la plenitud de sentido. Ojalá que, siguiendo este modelo, podamos recuperar la frescura de la fe. Una fe que nos lleve a vivir agradecidos, reconociendo la vida como un don y, con Fabro, nos conduzca a pronunciar este canto alabanza con el que empieza el *Memorial*:

«Bendice, alma mía, al Señor y no olvides sus beneficios. Rescató tu vida de la muerte, te corona de amor y de ternura. Colma de bienes tus deseos, después de haber perdonado todos tus pecados y seguir perdonándote siempre. Sana todas tus dolencias y te conduce a la esperanza de que tu juventud se renueve como la del águila» [M 1].

Siglas y abreviaturas

AAS	<i>Actae Apostolicae Sedis</i>
Au	<i>Autobiografía</i> de san Ignacio de Loyola
BAC	Biblioteca de autores cristianos
DCE	Carta encíclica <i>Deus caritas est</i> de Benedicto XVI
EE	<i>Ejercicios Espirituales</i> de san Ignacio de Loyola
EG	Exhortación apostólica <i>Evangelii gaudium</i> de Francisco
EN	Exhortación apostólica <i>Evangelii nuntiandi</i> de Pablo VI
Epp	<i>Epistolae et Instructiones S. Ignatii de Loyola</i>
FI	<i>Fórmula del Instituto</i> de la Compañía de Jesús
FN	<i>Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de S.I. inii</i>
FR	Carta encíclica <i>Fides et ratio</i> de Juan Pablo II
GS	Constitución pastoral <i>Gaudium et spes</i> del Concilio Vaticano II
Lc	Evangelio según san Lucas
M	<i>Memorial</i> de Pedro Fabro
Mc	Evangelio según san Marcos
MFab	<i>Monumenta Fabri</i>
MHSI	<i>Munumenta Historica Societatis Iesu</i>
PF	Carta apostólica <i>Porta Fidei</i> de Benedicto XVI
RAE	Real Academia Española

Bibliografía

- ALBURQUERQUE, A., «Fabro, tuvo el primer lugar en dar los Ejercicios (I)», *Manresa* 65 (1993) 325-348.
- , *En el Corazón de la Reforma. Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro, SJ*, Bilbao-Santander 2000.
- , *Diego Laínez, SJ. Primer biógrafo de S. Ignacio*, Bilbao-Santander 2005.
- , «Fabro, Pedro», en Grupo de Espiritualidad Ignaciana ed., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. I, Bilbao-Santander 2007, 863-868.
- ALEMANY C. - GARCÍA-MONJE, J.A., *Psicología y Ejercicios ignacianos*, 2 Vols., Bilbao-Santander 1991.
- ALPHONSO, H., «Presentazione e introduzione. Significato della “conversazione spirituale” nel senso prettamente ignaziano», en ALPHONSO, H., ed., *La “conversazione spirituale”*, Roma 2006, 11-21.
- ARANA, G., «La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía», *Revista de espiritualidad ignaziana* 108 (2005) 23-48.
- ARZUBIALDE, S., *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, Bilbao-Santander 1991.
- BAKKER, L., *Libertad y experiencia. Historia de la redacción de la reglas de discreción de espíritus en Ignacio de Loyola*, Bilbao-Santander 1995.
- BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus Caritas est* en AAS 98 (2006) 217-252.
- , Carta apostólica en forma de motu proprio *Porta Fidei*, en AAS 103 (2011) 723-734.
- , Homilía de la Misa de apertura del *Año de la Fe* en AAS 104 (2012) 878-882.
- BERGER, P., *Rumor de ángeles: la sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*, Barcelona 1975.
- BRUCKNER, P., *La tentación de la inocencia*, Barcelona 1996.
- , *La euforia perpetua. El deber de ser feliz*, Barcelona 2001.
- CORELLA, J., *Sentir la Iglesia, comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia*, Bilbao-Santander 1996.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos*, Bilbao-Santander 2003.
- DONNELLY, J.P., «Fabro, Pedro», en O'NEILL, C.E. - DOMÍNGUEZ, J.M., eds., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma-Madrid 2001, Vol. I, 1369-1370.
- FABRI MONUMENTA, MHSI v. 48, *Beati Petri Fabri primi sacerdotis e Societate Iesu. Epistolae, Memoriale et Processus ex autographis aut archetypis potissimum deprompta*, Matriti 1914, p. XXIV. Existe una reimpresión fototípica, Roma 1972.
- FISICHELLA, R., *La Nuova Evangelizzazione: Una sfida per uscire dell'indifferenza*, Milano 2001.
- FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, Roma 2013.
- GALLAGHER, M.P., *Fede e Cultura*, Milano 1999.
- , «La fe a la búsqueda de nuevos lenguajes hoy», *Creí, por eso hablé: retos para la transmisión de la fe*, Salamanca 2007, 159-171.
- , «La persistencia de la fe», *Mensaje* 578 (2009) 147-153.
- , *Mapas de la fe*, Santander 2012.
- , «Hacia una nueva pre-evangelización: reflexiones para el Año de la Fe», *Razón y Fe* 1379 (2013) 117-128.
- , *El Evangelio en la cultura actual*, Santander 2014.

- GARCÍA DE CASTRO, J., *El Dios emergente. Sobre la "consolación sin causa" [EE.EE 330]*, Bilbao-Santander 2001.
- , *Pedro Fabro. La cuarta dimensión*, Santander 2006.
- , «Pedro Fabro: orar y vivir», *Sal Terrae* 94 (2006) 551-570.
- , «Los primeros de París. Amistad, Carisma y Pauta», *Manresa* 78 (2006) 253-275.
- GARCÍA DOMÍNGUEZ, L.M., *Las afecciones desordenadas. Influjo del subconsciente en la vida espiritual*, Bilbao-Santander 1992.
- GARCÍA MATEO, R., «La conversazione spirituale tra i primi compagni», en ALPHONSO, H., ed., *La "conversación espiritual"*, Roma 2006, 23-38.
- GARCÍA-LOMAS, J.M., *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Bilbao-Santander 1992.
- GERGEN, J.K., *El yo saturado*, Barcelona 2006.
- GIMÉNEZ MELIÀ, J., *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. Una defensa*, Bilbao-Santander 2003.
- GIULIANI, M., *La experiencia de los Ejercicios Espirituales en la vida*, Bilbao-Santander 1992.
- GÓMEZ SERRANO, P.J., *El mundo en que vivimos: ¿misión imposible?*, Madrid 2013. Manuscrito sin publicar.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander 1993.
- , *Entre la utopía y la realidad*, Bilbao 1998.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, J.E., «Pedro Fabro, el amigo que conduce al Amigo», *Manresa* 78 (2006) 223-238.
- HENRICI, P., «La converzazione spirituale nell'esperienza spirituale e nell'apostolato di Pietro Fabro», en ALPHONSO, H., ed., *La "conversazione spirituale"*, Roma 2006, 51-65.
- HERNANDEZ MONTES, B., *Recuerdos ignacianos. Memorial de Luis González de Cámara*, Bilbao-Santander 1992.
- IPARRAGUIRRE, I., «El concepto de vida espiritual, según el Bto. Pedro Fabro», *Manresa* 69 (1946) 293-307.
- , «La conversación como táctica apostólica de San Ignacio de Loyola», *Razón y Fe* 160 (1959) 11-24.
- IPARRAGUIRRE, I. - DE DALMASES, C. - RUIZ JURADO, M., *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC 86, Madrid 1997⁶.
- JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae*, en AAS 71 (1979) 1277-1340.
- , *Carta por la que se instituye el Consejo Pontificio para la Cultura*, en AAS 74 (1982) 683-688.
- , Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, en AAS 80 (1988) 513-586.
- , Carta encíclica *Fides et ratio*, en AAS 91 (1999) 5-88.
- KLUCKHOHN, C. - KROEBER, A.F., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge 1952.
- KOLVENVACH, P.H., *Decir al indecible. Estudios sobre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Bilbao-Santander 1999.
- LEITNER, S., «Fisionomía espiritual de Pedro Fabro», *Revista de Espiritualidad Ignaciana* 109 (2005) 105-127.
- LIPOVETSKY, G., *La era del vacío*, Barcelona 2003.
- LOP SEBASTIÀ, M., *Los directorios de los Ejercicios 1540-1599*, Bilbao-Santander 2000.
- LOPEZ-YARTO, L., «Patologización de la cotidianidad», en ROLDÁN FRANCO, M.A., ed., *Trastornos psicológicos en el siglo XXI*, Madrid 2008, 31-53.

- MADRIGAL, S., «¿Qué Iglesia quiso el Concilio?», *Razón y Fe* 247 (2003) 233-255.
- MARTÍN VELASCO, J., *Ser cristiano en una sociedad postmoderna*, Madrid 2009.
- MATTEO, A., *Presenza infranta. Il disagio postmoderno del cristianesimo*, Assisi 2008.
- MELLONI, J., *La mistagogía de los Ejercicios*, Bilbao-Santander 2001.
- MONTES, B.H., *Recuerdos ignacianos. Memorial de Luis González de Cámara*, Bilbao-Santander 1992.
- MORENO, J.I., «El ministerio de los Conversación y de los Ejercicios Espirituales en Pedro Fabro, SJ. Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana», *Ignaziana* 11 (2011) 40-144.
- NICOLÁS PACHÓN, A., «Cartas *ex officio* de 2013», *Carta enviada a toda la Compañía*, Roma 2013, n.2013/15.
- O'LEARY, B., *Pietro Favre e il discernimento spirituale*, Roma 2006.
- O'MALLEY, J.W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander 1995.
- OSUNA, J., *Amigos en el Señor*, Bilbao-Santander 1998.
- PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, en AAS 68 (1976) 5-76.
- RAHNER, H., *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Freiburg 1956.
- RAHNER, K., «Ser cristiano en la Iglesia del futuro», *Selecciones de Teología* 84 (1982) 283-285.
- RAMBLA, J.M., «El arte de la amistad en Ignacio de Loyola», *EIDES* 51 (2008) 3-31.
- , *Pedro Fabro, el santo de la amistad y de la conversación*, Barcelona 2014. Manuscrito sin publicar.
- RAVIER, A., *Les chroniques Saint Ignace de Loyola*, Nouvelle 1973.
- RESTREPO, D., «Conversación», en Grupo de Espiritualidad Ignaciana ed., *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, Vol. I, Bilbao-Santander 2007, 472-481.
- RUIZ JURADO, M., «Censura de los escritos del B. Pedro Fabro», *Positio Super canonizatione aequipollenti Beati Petri Favre*, Roma 2013, 279-282.
- SAMPAIO, A., *Los tiempos de elección en los directorios de los Ejercicios*, Bilbao-Santander 2004.
- SANCHO, C.M., *Tantos hay que piden mi conversación. Selección de cartas de Pedro Fabro*, Valencia 2006, en: www.jesuitasaron.es/documentos/cartasdefabro.pdf [acceso 29/10/2014].
- , *Que os dispongáis para mucho. Selección de cartas de Javier*, Valencia 2006, en: www.jesuitasaron.es/documentos/javier.pdf [acceso 29/10/2014].
- SARIEGO, J.M., «Pedro Fabro: del temor al amor apostólico», *Diakonia* 119 (2006) 44-63.
- SPADARO, A., «Entrevista a Papa Francesco», *La Civiltà Cattolica* 3918 (2013) 449-477.
- , *Pietro Favre, servitore della consolazione*, Milano 2014.
- TAYLOR, C., *A secular Age*, Cambridge 2007.
- TWENGE, J., *Generation Me*, New York 2006.
- VATTIMO, G. - ROVATTI, P.A., *El pensamiento débil*, Madrid 1988.
- WITWER, A., «Introduzione alla Positio Super Canonizatione Beati Petri Favre», *Positio Super canonizatione aequipollenti Beati Petri Favre*, Roma 2013, 11-19.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «**Él es lo primero y principal. El itinerario místico de Pedro Fabro**», *Ignaziana* 1 (2006) 54-78.
- , «Pedro, amigo de Dios», *Manresa* 78 (2006) 211-222.
- , *Iniziazione alla vita eterna*, Milano 2012.
- , «Amici e compagni nel Signore. Il vissuto comunitario del Beato Pedro Fabro S.I. (1506-1546)», *Positio Super canonizatione aequipollenti Beati Petri Favre*, Roma 2013, 211-230.

Amici e compagni nel Signore

Il vissuto comunitario

di san Pietro Favre S.I. (1506-1546)

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.*

L'espressione *amigos en el Señor* proviene da una lettera che Ignazio indirizza a Juan de Verdolay il 24 luglio 1537: «Da Parigi giunsero qui, a metà di gennaio [1537], nove miei *amici nel Signore*, tutti maestri in Arti e molto versati in teologia: quattro spagnoli, due francesi, due savoiardi, un portoghese»¹. Sant'Ignazio si trova a Venezia in attesa che i suoi nove amici, conosciuti a Parigi, arrivino in città per imbarcarsi alla volta della Terra Santa. Uno dei due savoiardi è Pietro Favre.

In questo studio si approfondisce la dinamica mediante la quale si costituisce quel gruppo di amici nel Signore a Parigi fino a diventare compagni di Gesù a Roma nel 1539. Inoltre, si sviluppa il 'modo di procedere' del beato Favre nel suo lavoro apostolico come gesuita (1539-1546), impregnato dello stile ignaziano che ha vissuto e assimilato durante il periodo della formazione della comunità. Ambedue gli aspetti sono inseparabili giacché è nel rapporto con Ignazio che Favre apprende e modella le caratteristiche del suo comportamento apostolico, centrato sulla conversazione riguardo le cose spirituali e nel 'dare' gli *Esercizi spirituali* per divenire amico di tutti e fare 'amici nel Signore' e 'compagni di Gesù'. A questa dinamica formativa e apostolica si accenna con l'espressione 'vissuto comunitario' del beato Favre².

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J., docente di teologia spirituale presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; zasfriz@unigre.it

¹ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*. A cura dei gesuiti della Provincia d'Italia, AdP, Roma 2008, 950 (corsivo nostro); si segue questa edizione per le citazioni di Sant'Ignazio.

² Per una biografia di Favre si può consultare: l'introduzione di M. Mellinato a P. FAVRE, *Memorie spirituali*. A cura di G. MELLINATO S.I., Città Nuova, Roma 1994, pp. 7-57 e quella di M. de Certeau a BIENHEUREUX PIERRE FAVRE, *Mémorial*, traduit et commenté par M. DE CERTEAU, Desclée, Paris 2006, 7-101. Inoltre gli articoli di A. ALBURQUERQUE, "Fabro, Pedro", in GRUPPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, J. GARCÍA DE CASTRO (ed.), Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander 2007, 861-867; e di J.P. DONNELLY, "Fabro (Faber, Favre, Le Fèvre), Pierre", in *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, CH.E. O'NEILL e J.M^a. DOMINGUEZ (eds), I, Istitutum Historicum Societatis Iesu - Universidad Pontificia Comillas, Roma - Madrid 2001, 1369-1370.

1. Formazione e sviluppo della comunità degli ‘amici nel Signore’

Ignazio, prima di radunare gli amici parigini decisi a seguirlo nel suo stile di vita, è reduce da altri due tentativi falliti. Il primo lo compie in Spagna, quando frequenta diverse università agli inizi della sua vita accademica. A causa delle serie difficoltà che incontra rispetto al suo impegno nel ‘servire le anime’, decide di recarsi a Parigi. Il secondo tentativo lo compie qui e non è ancora fallito quando conosce Francesco Saverio e proprio Favre nell’ottobre del 1529 al collegio di Santa Barbara, dove condivide la stanza con loro (cfr. *Autobiografia*, 58-63.80).

In effetti, il piccolo gruppo che Ignazio aveva formato con tre studenti spagnoli, Peralta, Castro e Amador, non resisterà a lungo. Quando Ignazio arriva a Santa Barbara, è molto prudente nel suo approccio con i nuovi compagni di stanza. Una prudenza che si spiega con il fatto che i tre spagnoli che lo seguono hanno avuto un tale cambiamento nel loro comportamento, radicalizzandolo evangelicamente, tanto da suscitare nei confronti di Ignazio una grande ostilità tra gli studenti e le autorità accademiche. Al punto che Ignazio decide di impegnarsi a mantenere il piccolo gruppo, ma di evitare di incrementarlo con nuove adesioni. Una situazione che muta poiché il gruppo di spagnoli si disgrega a poco a poco e perché si crea tra i compagni di stanza una progressiva empatia reciproca. Così Ignazio ritorna al suo apostolato della conversazione per avvicinare gli studenti alla sua causa e, logicamente, inizia da quelli che ha più vicino (cfr. *Autobiografia*, 77-78).

Pietro Favre è a Parigi dal 1525. A gennaio del 1529 ottiene il baccalaureato in Arti e la licenza a Pasqua dello stesso anno³. Quando arriva Ignazio, nel mese di settembre al Collegio di Santa Barbara, dove abitava, è nominato suo ‘ripetitore’; si crea così l’occasione affinché tra loro due cresca e si fortifichi una solida amicizia. In effetti, il rapporto si stabilisce saldamente e Favre ne riconosce i benefici anni dopo: «La divina clemenza mi conceda la grazia di ben richiamare alla memoria e ponderare i benefici, che mi ha fatto allora il Signore per mezzo di quest’uomo. Soprattutto, infatti, mi ha dato all’inizio di capire la mia coscienza, le tentazioni e gli scrupoli, dei quali per tanto tempo ero stato prigioniero, sprovvisto, senza luce intellettuale e senz’esperienza della strada nella quale poter trovare la pace»⁴.

1.1. L’apostolato di Sant’Ignazio a Parigi: la conversazione spirituale e gli Esercizi spirituali

Non si può non pensare che è la dote di gran conversatore di Sant’Ignazio a produrre un effetto su Favre, non solo iniziale, ma duraturo nel tempo⁵. E con un po’ più di

³ P. FAVRE, *Memorie spirituali*, cit., 1-7 (i numeri corrispondono ai paragrafi).

⁴ *Ibidem*, 9.

⁵ Sulla conversazione spirituale di Ignazio, si può vedere: I. IPARRAGUIRE, “La conversación como táctica apostólica de San Ignacio de Loyola”, in *Razón y Fe* 160 (1959) 11-24; G. ARANA, “La conversación espiritual, instrumento apostólico privilegiado de la Compañía”, in *Revista de Espiritualidad Ignaziana* 108 (2005) 23-48.

pazienza e di sforzo anche su Francesco Saverio⁶. Una capacità che Favre svilupperà egregiamente.

In effetti, Ignazio già nei primi momenti della sua conversione, quando è convalescente nella casa paterna “conversava con quelli di casa, si intratteneva sempre sulle cose di Dio, e con questo faceva del bene alle loro anime” (*Autobiografia*, 11). A Manresa «conversava ancora, alcune volte, con persone spirituali, che gli accordavano fiducia e desideravano parlargli perché, anche se non aveva conoscenza delle cose spirituali, tuttavia nel parlare mostrava molto fervore e molta volontà di progredire nel servizio di Dio» (*Autobiografia*, 21).

Attraverso la conversazione Ignazio stabilisce un contatto umano e prossimo con le persone, un atteggiamento che conserverà durante tutta la vita. Si può ritenere quello il primo passo per un aiuto ‘spirituale’, fulcro del suo apostolato. Così, quando condivide la stanza con i suoi due nuovi compagni parigini «conversava con Mro. Pietro Fabro e con Mro. Francesco Xavier, i quali poi guadagnò a servizio di Dio per mezzo degli Esercizi» (*Autobiografia* 82)⁷. Come annota H. Alphonso, per Ignazio «il termine “conversazione” è un termine ricco, che comprende una densità di senso concentrato in profondità: certamente, in primo luogo, “conversazione” tramite la parola – cioè intrattenersi, il dialogo; ma anche, il “versa cum” o “conversari” – cioè, *il convivere, il rapportarsi con* in una conversazione di vita. Ma in ogni caso una conversazione “spirituale” – ossia, nell’accezione propria dell’ethos cristiano, una conversazione “animata e penetrata dalla presenza ed azione dello Spirito di Dio”, Spirito di Cristo»⁸.

Da parte sua, Rogelio García Mateo, commentando la relazione tra ‘conversazione’ e ‘amicizia’ nel caso concreto del rapporto fra Ignazio e Favre, afferma: «Il valore umano, spirituale e comunicativo dell’amicizia è evidente. Essa crea una sfera in cui sono trasfigurati ed impregnati di affetto le cose e gli avvenimenti; non impone uniformità, ma ciò che è necessario è la comunione di ideali. Si forma così una possibilità di comunicazione e conversazione, che costruisce un nuovo piano di vita in cui l’interiorità quasi spontaneamente si integra con la dimensione comunitaria dell’essere umano»⁹.

⁶ Juan de Polanco, segretario di Sant’Ignazio commenta: “Ho udito dire dal nostro gran modellatore di uomini, il P. Ignazio, che la pasta più dura che abbia mai mangiato fu quella del giovane Francesco Saverio, agli inizi” R. GARCÍA-VILLOSLADA, *Sant’Ignazio di Loyola. Una nuova biografia*, Milano 1997, 408ss, citato da: R. GARCÍA MATEO, “La conversazione spirituale tra i primi compagni Ignazio, Saverio, Fabro e successivamente nella Compagnia nascente”, in *La «conversazione spirituale». Progetto apostolico nel «modo di procedere Ignaziano»*. Atti del Solenne Atto Accademico, Pontificia Università Gregoriana, Roma 9 marzo 2006, a cura di H. ALPHONSO, PUG, Roma 2006, 29.

⁷ Per comprendere quanto fosse impegnato Ignazio in questo suo apostolato, basti pensare che in una lettera, datata giugno del 1532, si scusa con suo fratello Martín García de Oñaz per non avergli scritto più frequentemente adducendo come ragione anche le sue “muchas conversaciones, mas no temporales” *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1958, 614.

⁸ H. ALPHONSO, “Presentazione e introduzione. Significato della «conversazione spirituale» nel senso prettamente ignaziano”, in *La «conversazione spirituale»*, cit., 20. E l’autore precisa: “notiamo bene, gli *Esercizi Spirituali* sono una forma di «conversazione spirituale» prolungata e sostenuta – «conversazione spirituale» in primo luogo *interiore, con Dio*, dalla quale scaturisce una «conversazione spirituale»

La ‘conversazione’ è il mezzo quotidiano mediante il quale si costruisce l’unione degli animi nella lunga traiettoria che porta gli amici nel Signore a formare un iniziale gruppo che poi si trasformerà in ‘compagni’ di Gesù. Una ‘conversazione’ che non è duale, considerando i due interlocutori, ma triadica: «Il ruolo di Ignazio nei colloqui spirituali con Fabro e Saverio è stato quello di accompagnarli nel loro cercare e trovare la volontà di Dio per loro, non di pesare sulle loro decisioni di vita»¹⁰.

1.2. I primi ‘veri’ compagni a Parigi

Gli sforzi apostolici di Ignazio portano frutto: nel 1534 ha attorno a sé diversi amici. Oltre a Favre e Francesco Saverio, ci sono altri 4 studenti, Giacomo Laínez, Simone Rodríguez, Nicola Bobadilla e Alfonso Salmerón: «Questi sette compagni, uniti dall’amicizia e da un desiderio di conversione che era comune a tutti, arrivarono a formare una vera comunità spirituale. Durante tutto il tempo degli studi continuarono a comunicarsi, ad aiutarsi mutuamente nelle lettere e nello spirito, e nelle cose temporali»¹¹.

In quell’anno, il 1534, Ignazio dà gli *Esercizi spirituali* a Favre, Laínez, Salmeron, Rodríguez e Bobadilla in modo personalizzato. Il risultato di quella esperienza individuale è la formazione di una comunità di sentimenti e di obiettivi. Alla fine degli *Esercizi* ognuno separatamente sceglie di seguire Ignazio nella sua proposta evangelica. Dalle parole di Bobadilla: “ed è successo a lui (Bobadilla) quello che agli altri padri; dopo che ognuno di loro, volontariamente e spontaneamente, aveva deciso che doveva consacrarsi totalmente al servizio di Dio e alla forma di vita descritta, allora e solo allora, gli si comunicava che c’erano altri che si erano consacrati interamente allo stesso modo di vita”¹². La strategia di Ignazio risulta vincente, anche con Francesco Saverio, che farà gli *Esercizi* soltanto nel mese di settembre dello stesso anno. Conviene ricordare che durante questo anno, il 1534, Favre è ordinato prete il 30 maggio e il 22 luglio celebra la sua prima Messa, divenendo l’unico prete del gruppo.

La comunità si è formata nella libertà e nel rispetto delle persone, grazie alla comunicazione spirituale di Ignazio e alla sua testimonianza di vita. Un’esperienza personale, maturata all’interno di un’esperienza fortemente comunitaria nella quale gli individui riescono a confluire in una comunità di beni e di ideali. Il frutto immediato si raccoglie lo stesso anno, nel 1534, quando tutti i compagni, incluso Francesco Saverio, emettono i voti di castità e povertà a Montmartre (15 agosto), oltre a quello di andare in Terra

con la persona che accompagna l’esercitante – ma tutta questa «conversazione spirituale» prolungata e sostenuta, in ordine a «cercare e trovare la volontà di Dio» nella sequela di Cristo Gesù, povero e umile” (*Ibidem*, 19).

⁹ R. GARCÍA MATEO, “La conversazione spirituale tra i primi compagni”, cit., 28.

¹⁰ *Ibidem*, 32.

¹¹ J. OSUNA, *Amigos en el Señor. Estudio sobre la génesis de la Comunidad en la Compañía de Jesús. Desde la conversión de San Ignacio (1521) hasta su muerte (1556)*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1971, 60-130, qui 66.

¹² *Ibidem*, 67 (corsivo dell’autore).

Santa per servire le ‘anime’, e, se non fosse possibile la traversata entro un anno, di andare dal Santo Padre a Roma affinché disponga di loro a piacimento.

Emettono i voti perché sono arrivati unanimemente a stabilire che vogliono condividere uno stile di vita ‘alla apostolica’, cioè come quello della comunità degli Apostoli del Signore. Sono consapevoli dell’importanza degli studi per servire le ‘anime’, decidono di non cambiare nulla nella forma esteriore di vita, ma di impegnarsi piuttosto a fortificarsi interiormente nelle virtù¹³. In questo modo si costituisce una comunità di vita fondata sull’amicizia personale con Dio che si traduce in un amore reciproco tra di loro. Come accenna García Mateo: «*Amici nel Signore*: “nel Signore” rivela che tale amicizia era profondamente ancorata sul piano della fede, aprendo così tutto un orizzonte spirituale e teologico che oltrepassa categorie puramente umane. Certamente i veri amici diventano un’anima sola, come direbbe Aristotele, perché unisce le loro volontà e li rende simili nei gusti e punti di vista, e nelle decisioni»¹⁴.

Un dato significativo da rilevare è che non hanno un superiore, ma decidono le cose importanti mediante una continua consultazione nel discernimento spirituale in comune. In effetti, a questo punto «il gruppo ha già una coesione ammirabile; decisi a vivere e lavorare insieme, non cercano tanto la volontà di Dio sulle loro vite particolari, quanto sul gruppo come insieme; e quello che si decide per il gruppo, si decide per ognuno di loro, che è legato agli altri»¹⁵.

1.3. Assestamento del gruppo dopo i voti di Montmartre e fino all’arrivo a Roma nel 1539

I voti di Montmartre hanno prodotto un salto qualitativo nella vita del gruppo che ha formalizzato, dinanzi a Dio, un impegno comunitario assunto personalmente. Non vivono insieme, ma si incontrano per lo meno una volta alla settimana nella Messa delle domeniche e dei giorni festivi, seguendo anche la pratica settimanale della confessione. Vivono in castità, condividendo i beni in povertà: «Gli uni e gli altri si soccorrevano nelle cose spirituali e anche in quelle temporali, aumentandosi tra di loro l’amore in Cristo. La contribuzione mutua negli studi non poco aiutava: perché quello che abbondava in talento speciale serviva a colui che aveva più bisogno»¹⁶. Nonostante la loro attività principale siano gli studi, tuttavia «tutti si sforzano per trovare nuovi compagni tra gli studenti, e per attrarli al suo modo di vita»¹⁷.

In quest’ottica, Favre dà gli *Esercizi* a Pascasio Broët e Giovanni Codure, incorporandoli nel gruppo, dopo la partenza di Ignazio per la Spagna. Anche Favre è tornato nella sua terra natia per una visita nell’autunno del 1533, incontrando lì un vecchio

¹³ Cfr. *Ibidem*, 70-71.

¹⁴ R. GARCÍA MATEO, “La conversazione spirituale tra i primi compagni”, cit., 28.

¹⁵ J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 74.

¹⁶ *Fontes Narrativi de S. Ignatio et de Societatis Iesu initiis*, II, 567, citato da J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 80

¹⁷ J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 77.

amico, Claudio Jay. Lo convince ad andare a studiare a Parigi dove, sempre grazie a Favre che l'orienta spiritualmente, si unisce al gruppo. Ma tutti i compagni sono impegnati nello stimolare la confessione e la comunione settimanale tra gli studenti che si affidano a loro, esercitando in questo modo un forte influsso sull'ambiente studentesco.

Certamente la prospettiva di andare in Terra Santa stabilisce un vincolo comune per il loro futuro insieme. È interessante il fatto che si può supporre una tale aggregazione tra di loro tanto che non pensano di entrare in nessuna congregazione già esistente né di formarne una nuova. Tuttavia il gruppo conserva un'identità che matura e li mantiene coesi attraverso i voti emessi comunitariamente¹⁸.

Ignazio si congeda da Parigi nell'aprile del 1535. Partito prima per la Spagna, in realtà deve recarsi fino a Venezia per aspettare i suoi amici in modo che tutti insieme si possano imbarcare per la Terra Santa. Il gruppo rimasto a Parigi, sotto la paternità di Favre, che include Jay, Codure e Broët, lascia Parigi il 15 novembre 1536, poco più di un anno e mezzo dopo Ignazio. Si incontrano con lui e con un nuovo membro 'conquistato' da Ignazio, Diego Hoces, a Venezia l'8 gennaio dell'anno successivo. Siccome l'imbarco è previsto sei mesi dopo, decidono di servire i poveri negli ospedali e di andare a Roma a chiedere la benedizione del Papa per il loro pellegrinaggio. Si dividono in due gruppi, ma si sentono parte di una comunità apostolica con vita comune, incontrandosi quando possono. Al ritorno del gruppo da Roma nel maggio del 1537, dove Ignazio non è andato, rimanendo a Venezia, appare chiaro che il viaggio in Terra Santa è a rischio. Intanto, il 24 giugno ricevono tutti il sacramento dell'ordine: «Con il sacerdozio, l'ideale di imitare Gesù Cristo e gli apostoli nella predicazione evangelica, per ville e castelli, è alla mano; e il gruppo acquista la fisionomia di una comunità sacerdotale e apostolica»¹⁹.

Quando è chiaro che non possono più imbarcarsi alla volta della Terra Santa per la guerra contro i turchi, decidono di rimanere un anno in attesa di poterlo fare successivamente, durante l'estate del 1538. Intanto si dividono in gruppi da due nelle diverse città della Signoria di Venezia con lo scopo di prepararsi alla celebrazione della prima Messa nella Terra del Signore. Durante questo tempo non vogliono occupazioni speciali in modo da raccogliersi in preghiera e meditazione in luoghi solitari²⁰.

L'esperienza di decidere insieme e di sottoporsi tutti al parere comune, anche se raggiunto con fatica e sacrifici personali, indica il grado di coesione che il gruppo ha raggiunto, nonostante le diversità di carattere, di età e specialmente di nazionalità. Inoltre, divisi a due a due, inizia la pratica secondo cui un membro del gruppo farà da superiore durante una settimana e l'altro la settimana successiva²¹. Un esercizio di obbedienza reciproca, a cui si sottopone lo stesso Ignazio.

Favre, con Ignazio e Laínez, va a vivere in un vecchio monastero, San Pietro in Viva-rolò, un miglio fuori dalle mura di Vicenza. Rimangono lì per 40 giorni dedicati alla

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, 81.

¹⁹ *Ibidem*, 91.

²⁰ Cfr. *Ibidem*, 92.

²¹ Cfr. *Ibidem*, 93.

preghiera. Mentre Ignazio rimane a cucinare, gli altri due vanno in città e nelle campagne ad elemosinare il necessario per il sostentamento, predicando anche pubblicamente. Durante questo periodo Simone Rodríguez, che si trova a Bassano del Grappa, si ammala gravemente. Ignazio va a trovarlo, accompagnato da Favre.

A settembre si radunano tutti a Vicenza per decidere insieme, ancora una volta, cosa fare. In effetti, la guerra contro i turchi è stata dichiarata il 13 dello stesso mese e il viaggio risulta, da una parte impossibile; dall'altra, il gruppo ha ricevuto un invito a recarsi a Roma, si presuppone da parte del Dott. Ortiz. Data l'impossibilità del viaggio, decidono tre cose importanti. Primo, considerando l'impossibilità di celebrare la prima Messa a breve termine in Terra Santa, stabiliscono di celebrarla a Vicenza, tranne Ignazio che posticipa ancora; secondo, in risposta all'invito ricevuto, decidono che Ignazio, Favre e Laínez²² si recheranno a Roma, mentre il resto del gruppo rimarrà disperso tra Siena, Bologna, Ferrara e Padova, attendendo ancora la possibilità di navigare l'anno successivo; terzo, decidono di darsi un nome: Compagnia di Gesù. Con quest'ultima decisione "iniziò a diffondersi rapidamente l'abitudine di chiamarsi tra di loro 'compagni'; che insieme a 'fratelli' costituisce il lessico della primitiva Compagnia per riferirsi gli uni agli altri: Compagni nel servizio apostolico del re eternale"²³. Essere compagni nel senso qui specificato produce, nel già esistente saldo rapporto di amicizia, un approfondimento che li rende ancora più solidi nel loro affetto reciproco e nel loro entusiasmo per continuare nella via intrapresa.

Secondo Osuna, questo breve periodo a Vivarolo, considerato dalla prospettiva comunitaria

«è particolarmente fecondo [...]. Quando i compagni si disperdono all'inizio dell'inverno in diverse città, sono già un gruppo che si chiama 'compagnia di Gesù'; hanno un superiore che cambia settimanalmente; hanno una vita povera, sostentandosi a base di elemosine che tutti chiedono e mettono in comune; escono a esercitare il loro ministero che è già pienamente sacerdotale, centrato nell'Eucarestia, confessione e predicazione; e decidono i loro affari più importanti comunitariamente»²⁴.

Riassumendo, si può certamente affermare che, da quando Ignazio è arrivato da solo a Parigi, a quando entra a Roma quasi dieci anni dopo, ha con sé un gruppo di nove sacerdoti colti e pii che lui stesso ha conquistato corpo a corpo. Il frutto è una comunità di amici, che, forse, si potrebbe anche definire come una compagnia di amici. Hanno studiato e pregato insieme a Parigi, hanno lavorato apostolicamente tra i poveri e gli

²² Ignazio, Favre e Lainez arrivano a Roma a metà novembre 1537 e quando si trovano ancora fuori dalla città Ignazio ha una visione in cui "senti tale cambiamento nell'anima sua e vide con tanta chiarezza che Dio Padre lo metteva con Cristo suo Figlio, che non avrebbe mai potuto dubitare di questo fatto che cioè Dio Padre lo metteva col suo Figlio" (*Autobiografia* 96). Una visione che è considerata, dagli inizi della Compagnia, una grazia non solo per Ignazio, ma per tutta la Compagnia: "Cristo prende Ignazio e lo pone al suo servizio, come capo e fondatore della comunità; l'accettazione è simultaneamente personale e comunitaria" J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 106.

²³ J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 101-102.

²⁴ *Ibidem*, 102.

ammalati in varie città dell'attuale nordest italiano. Condividono un forte senso della povertà evangelica e sono capaci di intendersi nonostante le evidenti differenze tra di loro di nazionalità e lingue, riuscendo a sottoporsi alle decisioni del gruppo, quando c'erano delle discrepanze personali.

Tuttavia, rimane ancora da presentare un'ultima tappa, quella in cui il gruppo si costituisce in una 'compagnia' approvata dal Santo Padre e acquista una forma istituzionale, ecclesiale e pubblica.

1.4. Amici nel Signore nella Compagnia di Gesù

I compagni, rimasti nel nordest, arrivano a Roma dopo la Pasqua del 1538 per decidere cosa fare, una volta rinunciato definitivamente al pellegrinaggio in Terra Santa. Hanno in prospettiva la possibilità di organizzarsi in una comunità di vita stabile e apostolica, predicando in templi e piazze, insegnando all'università, confessando. Tutti ministeri centrati sulla Parola di Dio, i sacramenti e le opere di misericordia, come spiega molto bene John O'Malley²⁵. In effetti, si dedicano con entusiasmo al lavoro apostolico, anche se sorgono delle calunnie sul gruppo che riguardano la loro ortodossia e onestà di vita. Non è la prima volta che Ignazio è accusato, ma è la prima volta che le accuse si rivolgono alla Compagnia in quanto tale. L'8 novembre si pronuncia una sentenza assolutoria²⁶. Ritornata la calma, devono ancora una volta riunirsi per decidere non solo cosa fare, ma stabilire alcuni punti importanti riguardo alla loro comunità di vita.

In effetti, il gruppo si incontra dalla metà di marzo agli inizi di giugno per discernere i movimenti da compiere. Storicamente si conosce questo periodo come la 'deliberazione del '39 o 'deliberazioni dei primi padri'. Il risultato è la decisione di formare una comunità di vita religiosa stabile e gerarchica, con voto di obbedienza, in modo da conservare l'unità tra di loro, anche se sono dispersi in più luoghi. Alla fine di questo lungo discernimento redigono un documento a testimonianza delle loro decisioni²⁷. Riportiamo due dei paragrafi più rilevanti per il nostro scopo di presentare l'evoluzione della vita comune nel gruppo:

«Dal momento che il Signore nella sua generosa bontà ha voluto adunare unire insieme noi, così deboli e provenienti da regioni e civiltà tanto diverse, non dobbiamo spezzare questa unione e comunità voluta da Dio; dobbiamo anzi mantenerla salda e rafforzarla, stringendoci in un solo corpo, attenti e premurosi gli uni verso gli altri, in vista del bene maggiore della anima. Il valore di molti uniti insieme ha certo più vigore e consistenza, per ottenere qualunque arduo risultato, che non se si disperde in più direzioni»²⁸.

²⁵ Cfr. J.W. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

²⁶ J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 112-113.

²⁷ "Ce document, assez court, n'est pas signé, mais les experts nous disent y reconnaître l'écriture et le style de Pierre Favre" E.N. DEGREG, "Ignace, Xavier et Pierre Favre : Amis dans le Seigneur", in *Vie Consacrées* 78 (2006-2) 89-100, qui 90.

²⁸ *Deliberazioni dei primi Padri*, n. 3, in SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Gli scritti*, cit. 484.

«Infine, con l'aiuto del Signore, giungemmo a questa conclusione espressa a giudizio e voce unanime, e proprio senza alcun dissenso: per noi è più opportuno, anzi è necessario prestare obbedienza a uno di noi: per attuare meglio la nostra aspirazione originaria di compiere in tutto la volontà di Dio; per conservare più sicuramente la nostra Compagnia; infine, per provvedere convenientemente, nei casi particolari, alle attività spirituali e agli affari temporali»²⁹.

Il documento è presentato al Papa dal Cardinale Contarini e il Santo Padre lo approva oralmente il 3 settembre 1539 e ordina di scrivere una bolla, secondo la normale pratica curiale. Osuna commenta: «Se il fine apostolico ha determinato la comunità di compagni da loro iniziata, questa offerta al Pontefice lascia un nuovo marchio nel senso comunitario della nascente Compagnia di Gesù»³⁰. In effetti, a partire da questo momento sono una comunità di presbiteri agli ordini del Santo Padre per servire la Chiesa. E la dispersione arriva presto. Il Papa destina Broët, che prende con sé Rodríguez, a Siena, i quali partono dopo le prime firme sul documento delle deliberazioni, verso la metà di aprile. Nel mese di giugno Laínez e Favre sono destinati a Parma. Nella quaresima dell'anno successivo, il 1540, Jay va a Bagnoreggio e nell'autunno Bobadilla si dirige a Napoli.

Con la dispersione si conclude la tappa di formazione e sviluppo della comunità di 'amici nel Signore', che si è trasformata in una 'compagnia' di amici/compagni di Gesù, organizzati in un corpo apostolico gerarchico e presbiterale.

1.5 Conclusione

In questi paragrafi si è mostrata la dinamica della formazione della comunità degli 'amici nel Signore'. Una dinamica della quale Ignazio è il 'primo motore' con il suo approccio apostolico iniziale attraverso la conversazione spirituale e quello successivo di far fare gli *Esercizi spirituali* a coloro con cui riusciva a stabilire un contatto serio. E se lui è il 'primo motore', senza dubbio Favre è il primo a riceverne i benefici.

In effetti, Favre è stato 'conquistato' da Ignazio con quella stessa strategia che egli poi applicherà nel suo lavoro apostolico, come si vedrà più avanti. Ma sono tutti coloro che si trovano a Montmartre ad essere stati 'conquistati' da Ignazio con lo stesso metodo. Proprio perché i fatti sono stati quelli, la loro vocazione si deve trattare considerando simultaneamente l'influsso di Ignazio e la vita in comune che poco a poco riescono a condividere. Una condivisione che inizia a Parigi, anche se vivono separatamente, ma che si concretizza fisicamente con il viaggio dei compagni da Parigi a Venezia e il soggiorno nel nord-est italiano, anche se qui vivono in piccoli gruppi. Tuttavia, l'incontro a San Pietro in Vivarolo, nel vicentino, è il primo, anche se breve, esperimento. Soltanto quando si installano a Roma si può veramente parlare, nel senso con cui si concepisce oggi, di vita comunitaria. Una convivenza che durerà poco, tuttavia, poiché i compagni saranno sparsi geograficamente dopo avere ricevuto diversi incarichi apostolici da parte della Sede Apostolica.

²⁹ *Ibidem*, n. 8, p. 488-489.

³⁰ J. OSUNA, *Amigos en el Señor*, cit., 117.

Si può interpretare il metodo apostolico di Ignazio come la concretizzazione del desiderio di comunicare la sua esperienza di Dio attraverso la conversazione spirituale, e, successivamente in base al rapporto creato con l'interlocutore, portarlo verso l'esperienza degli *Esercizi spirituali*, per suscitare la conversione. Oggi si potrebbe affermare che Ignazio evangelizza a partire dalla sua esperienza (comunica) mediante la relazione personale (conversazione) per trasformare le persone (conversione) e così contribuire a cambiare la storia secondo la volontà di Dio.

In questo senso, non si può trattare il vissuto comunitario di nessuno dei primi compagni senza accennare al ruolo di Ignazio, come non si può accennare allo sviluppo del progetto di Ignazio senza relazionarlo direttamente al gruppo. Favre riporta nel suo *Memoriale* i principali eventi che accompagnano la gestazione della comunità: prima di tutto il suo rapporto con Ignazio che lo aiuta a liberarsi spiritualmente e il suo successivo coinvolgimento personale nei piani da lui proposti. Un percorso che anche gli altri compagni fanno. Ma in un secondo momento, a partire dai voti di Montmartre, si tratta di un progetto comunitario che nasce dall'adesione di ognuno, separatamente, a fare parte del gruppo come frutto dei loro *Esercizi spirituali*. Il progetto di Ignazio non è più suo, appartiene agli 'amici nel Signore'. Un'amicizia che quando sono a Roma si trasforma qualitativamente, si approfondisce, giacché continuano ad essere 'amici nel Signore' ma dentro la 'Compagnia di Gesù'.

2. Il rapporto di Favre con i suoi 'amici nel Signore' (1529-1539)

La dinamica della formazione del gruppo di amici parigini si forgia, prima, nel rapporto personale di Ignazio con ognuno dei compagni, e, dopo, nell'interazione reciproca tra di loro. Favre e Francesco Saverio sono i due che, tra i primi membri della Compagnia, hanno vissuto e condiviso più a lungo l'amicizia con Ignazio. E loro due, come gli altri, considerano Ignazio il maestro spirituale del gruppo e colui che li ha forgiati e modellati come apostoli. Certamente, come si è già visto, la dimensione comunitaria e fraterna gioca un'importanza di primo ordine nella costituzione e maturazione di quella compagnia di amici che si trasforma in un'istituzione ecclesiastica. In questo paragrafo si mette in evidenza il 'filo rosso' che mostra il percorso di Favre all'interno di quella dinamica in cui si formò la Compagnia di Gesù come frutto dell'apostolato di Ignazio incentrato sulla conversazione e sugli *Esercizi spirituali*. In seguito, si mostrano le caratteristiche e le condizioni in cui Favre mette in pratica quanto ha imparato da Ignazio e dalla sua comunità di amici, dato che lascia Roma nel 1540.

Al tempo dell'incontro provvidenziale dei tre studenti (Ignazio, Favre e Francesco Saverio) nella stessa stanza del Collegio Santa Barbara nel settembre del 1529, Favre ha già con Francesco Saverio un rapporto saldo che egli riporta in questi termini: «La bontà divina mi conceda di ricordare con gratitudine e riandare ai vari benefici, di corpo e di spirito, che mi accordò in modi vari durante quei tre anni e mezzo. E penso in particolare a un tale maestro e a quella compagnia che nella sua stanza divisa insieme io

trovai [durante un anno]. Cioè, mi riferisco in maniera tutta particolare al maestro Francesco Javier, che ora appartiene alla Compagnia di Gesù»³¹.

Quando Favre ricorda i primi tempi della sua relazione con Ignazio, si esprime in questi termini, senza però escludere da tale amicizia quella con Francesco Saverio, anzi includendola perché si tratta di un 'soggetto collettivo', il gruppo di amici che si va formando:

«Avendo infatti disposto Dio che fossi io ad insegnare a quel sant'uomo [Ignazio, quando arrivò in Collegio], mi riuscì prima di entrare nelle sue confidenze su questioni esteriori e poi su quelle interiori. Vivevamo sempre insieme, ripartendo la camera, la mensa, la borsa; e poi egli mi era insegnante di vita spirituale, dandomi possibilità di ascendere alla conoscenza della volontà divina e della mia propria. Così fu che divenimmo una cosa sola nei desideri, nella volontà e nel fermo proposito di scegliere la vita che ora teniamo tutti noi, i quali facciamo o faremo parte di questa Compagnia, di cui io non sono degno»³².

Il ringraziamento che esprime Favre nei confronti di Ignazio si spiega per il fatto che quando si conoscono, Favre soffre di una crisi di scrupoli che Ignazio lo aiuta a superare, insieme a molte altre tentazioni³³. Così prima dell'autunno del 1533, egli afferma: «Si era verso la fine di quei quattro anni. Io mi trovavo già forte solo in Dio rispetto al proposito, che durava in me da più di due anni, di seguire Ignazio in una vita di povertà. Non stavo badando che alla fine degli studi miei, di Ignazio, del maestro Francesco e degli altri, che coltivavano i miei stessi sentimenti e propositi, quando mi capitò proprio in quel tempo, di andare a visitare casa mia, e rimasi sette mesi con mio padre, che ancora viveva, mentre mia madre era già morta»³⁴.

Al suo ritorno dal viaggio compie tutti i riti previsti per l'ordinazione presbiterale, che ha il 20 maggio del 1534. In Favre è avvenuta una vera trasformazione spirituale che non sarebbe stata possibile senza la guida sicura di Ignazio. Commenta G. Mellinato: «La trasformazione spirituale di Pietro, realizzatasi lentamente con l'aiuto di Ignazio e culminata negli Esercizi e nelle determinazioni legate al suo sacerdozio, con maggiore evidenza che in altri casi, assomiglia quasi alla maturazione di un frutto»³⁵.

Favre racconta i voti di Montmartre:

«In quello stesso anno, il giorno della Madonna d'agosto, tutti noi che avevamo la medesima determinazione e avevamo fatto gli Esercizi (ad eccezione di maestro Francesco, che pur avendo gli stessi propositi gli Esercizi non li aveva ancora fatti), ce ne andammo alla chiesa di Santa Maria detta di Montmartre presso Parigi, a pronunciarvi ciascuno il voto di andare a Gerusalemme entro un determinato tempo; dopo di esser ritornati di lì, di metterci sotto l'obbedienza del Pontefice Romano, e ancora, dopo un certo giorno stabilito, lasciare parente e *reti*, fatta eccezione del necessario sostentamento»³⁶.

³¹ P. FAVRE, *Memorie spirituali*, cit., 7.

³² *Ibidem*, 8.

³³ *Ibidem*, 9-12.

³⁴ *Ibidem*, 13.

³⁵ G. MELLINATO in P. FAVRE, *Memorie spirituali*, cit., nota 30, p. 71.

³⁶ P. FAVRE, *Memorie spirituali*, cit., 15 (corsivo del testo).

E aggiunge Favre i nomi di quelli che si radunano per la prima volta: Ignazio, Francesco Saverio, Bobadilla, Laínez, Salmerón e Simone Rodríguez e, inoltre, “nell’anniversario, i due anni seguenti, ritornammo tutti in quel luogo con lo stesso proposito, per confermare la determinazione presa: e ci trovammo ogni volta ad averne un grande accrescimento di spirito. In quegli anni, o meglio nell’ultimo, si erano già uniti a noi maestro Jay, maestro Giovanni Codure e maestro Pascasio”³⁷.

A questo punto della storia che Favre racconta è importante evidenziare il fatto che dimostra come egli sia un attento discepolo di Ignazio, poiché procedendo come il maestro, conversando e dando gli *Esercizi* ‘conquista’ per il gruppo altri tre nuovi membri con lo stesso metodo. In effetti, Jay è un vecchio amico d’infanzia di Favre, hanno studiato insieme a La Roche con il maestro Pierre Veillard e manterranno una stretta amicizia per tutta la vita. Riceve l’ordinazione presbiterale a Genova nel 1528 e, mentre dirige un collegio a Faverges nel 1533, Favre lo incoraggia a continuare gli studi a Parigi. Jay accetta la proposta e a Parigi abita anche lui nel collegio di Santa Barbara (ottobre 1524): «Poco tempo dopo, si trovava facendo gli *Esercizi spirituali* sotto la direzione di Favre e alla fine del mese chiese di essere incorporato al gruppo di Montmartre»³⁸. Pascasio Broët è studente a Parigi tra il 1532 e il 1533, al Collegio Calvi, quando conosce Favre e fa con lui gli *Esercizi* che lo portano ad associarsi al gruppo di Ignazio. A quel tempo era prete già da undici anni³⁹. Giovanni Codure si trova nel 1534 a Parigi, dove abita nel Collegio di Lisieux, vicino a quello di Santa Barbara. Amico di Favre, con cui fa gli *Esercizi spirituali*, si unisce al gruppo al momento dei voti di Montmartre, come si è già accennato. È l’ultimo dei membri ad aggiungersi⁴⁰.

In seguito, nel suo *Memoriale*, Favre racconta del viaggio che i nove compagni intraprendono per arrivare a Venezia, dove Ignazio li aspetta: «Vi arrivammo dopo Natale con un viaggio, in cui il Signore ci concesse benefici così grandi da non poterli mai descrivere. Andavamo a piedi e attraversammo la Lorena e la Germania, dove c’erano già molte città luterane e zuingliane tra cui Basilea, Costanza, ecc. Era inverno e faceva gran freddo, e per di più allora erano in guerra Francia e Spagna. E tuttavia, da quei pericoli ci tolse e ci preservò il Signore»⁴¹.

Arrivati a Venezia «salvi e contenti nello spirito»⁴², si distribuiscono negli ospedali. Favre e Diego Hoces, che come si è visto è una ‘conquista’ di Ignazio per il gruppo, si occupano della confessione dei malati. I compagni, tranne Ignazio, e con Favre come capo, partono per Roma il 16 marzo 1537, come previsto⁴³. Vanno a chiedere il permes-

³⁷ *Ibidem*, 15.

³⁸ J. GARCÍA DE CASTRO, “Jayo, Claudio”, in GRUPPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, II, cit., 1054-1061, qui 1055.

³⁹ J. GARCÍA DE CASTRO, “Broët, Pascasio”, in GRUPPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, cit., 246-250, qui 246.

⁴⁰ J. GARCÍA DE CASTRO, “Codure, Jean”, in GRUPPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, cit., 329-331, qui 330.

⁴¹ P. FAVRE, *Memorie spirituali*, cit., 16.

⁴² *Ibidem*, 16.

⁴³ Per il ruolo di Favre, cfr. E.N. DEGREGZ, “Ignace, Xavier et Pierre Favre”, cit., 96-98.

so di imbarcarsi per la Terra Santa al Santo Padre. Al loro ritorno, non potendo farlo, Favre racconta: «Ignazio, io e maestro Laínez fummo a Vicenza; maestro Francesco assieme a Salmerón andò a dodici miglia da Padova; maestro Giovanni e il Baccelliere [Diego Hoces] a Treviso; maestro Jay e maestro Simone a Bassano; Bobadilla e Pascasio a Verona. Dopo quel tratto di tempo fummo chiamati a Roma e vi andammo noi tre, che eravamo a Vicenza. Questo nel mese di ottobre»⁴⁴.

Una volta che anche gli altri compagni sono arrivati e si sono sistemati a Roma nel 1538, si dedicano all'apostolato: «ricevemmo facoltà di predicare dovunque, come predicatori apostolici, e di sentire confessioni»⁴⁵. Anche Favre riporta le tribolazioni passate per l'Inquisizione⁴⁶, per poi raccontare quello che egli considera un "beneficio memorabile e quasi fondamento di tutta la Compagnia", quando il gruppo si presenta dal Papa Paolo III come olocausto "perché egli vedesse in che cosa potevamo servire Cristo per edificazione di tutti, mentre noi sotto la potestà della Sede Apostolica e in povertà perpetua, eravamo pronti per sua obbedienza ad andare finanche presso gli Indiani, in capo al mondo. Il Signore volle che egli ci accettasse e fosse lieto dei nostri propositi". E aggiunge: «Perciò sarò sempre obbligato, e con me ognuno degli altri, a rendere grazie allo stesso Signore della messe, dell'intera Chiesa cattolica, e cioè a Gesù Cristo nostro Signore che per bocca del suo Vicario in terra (ciò che è una evidentissima vocazione) trovò conveniente manifestarci il suo gradimento che lo servissimo e volle impiegarci al suo servizio per sempre»⁴⁷.

Il racconto di Favre, in rapporto ai suoi compagni, si ferma qui, giacché «nel mese di maggio dell'anno 1539 maestro Laínez ed io, per comando del Pontefice Romano, partimmo per Parma assieme al cardinale di Sant'Angelo e ce ne rimanemmo lì fino al mese di settembre dell'anno 1540»⁴⁸.

3. Il 'modo di procedere' di Favre come 'amico nel Signore' e 'compagno di Gesù' nella dispersione apostolica (1539-1546)

Favre lascia Roma nel 1539, e non vi ritornerà se non nel 1540 per morire. Nel frattempo viaggia per mezza Europa. Da Roma parte per Parma con Laínez; a ottobre dell'anno successivo (1540) è inviato in Germania con il Dottore Ortiz, dove partecipa al colloquio di Worms, fino a gennaio 1541. In quella data si trasferisce a Ratisbona e partecipa alla Dieta. Il 9 luglio formula i voti solenni nella Compagnia. Alla fine del mese di luglio parte per la Spagna, e ritorna in Germania nel febbraio del '42. Ad aprile è a Spira. Il 15 giugno inizia il suo *Memoriale*. Durante il resto dell'anno viaggia in

⁴⁴ P. FAVRE, *Memorie spirituali*, cit., 17.

⁴⁵ *Ibidem*, 18.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, 19.

diverse città tedesche; a settembre si trova a Magonza. Nel gennaio 1543 si reca con il Cardinale di Brandeburgo a Ascheffenbourg, per ritornare poi a Magonza. A settembre è richiesto in Portogallo, ma durante viaggio deve fermarsi due mesi a Lovanio perché gravemente malato. Impossibilitato a continuare il viaggio, a gennaio ritorna a Colonia, dove fonda una comunità di gesuiti. A luglio riparte per il Portogallo ed è ad Evora in estate come inviato papale alla corte di Giovanni III. Si ammala ed è costretto a soggiornare due mesi a Coimbra. A gennaio ritorna ad Evora e il mese dopo parte per Valladolid per incontrare il principe Filippo e la moglie, con i quali parte per Madrid. A ottobre fonda un'altra comunità di gesuiti ad Alcalá, e ritorna a Madrid nel mese di gennaio del 1546. Si ammala ancora. Scelto per partecipare al Concilio di Trento, è richiamato da Ignazio a Roma. Nel corso del viaggio deve fermarsi a Barcellona, poiché molto malato. Riprendendo il viaggio arriva a Roma nel mese di luglio, dove muore il primo di agosto.

Il breve resoconto dei movimenti di Favre durante i sei anni di apostolato rende un'idea della sua mobilità apostolica. Un apostolato che si caratterizza per la sua capacità di stabilire contatti personali attraverso la 'conversazione spirituale' per poi, in un passo successivo, invitare e accompagnare l'interlocutore a fare gli *Esercizi spirituali*. Tuttavia, questo, non gli impedisce di mantenere i contatti con i suoi compagni. Ma prima di accennare a quest'ultimo punto, è importante evidenziare come Favre non solo si sia mantenuto fedele all'amicizia con Ignazio e Francesco Saverio, ma abbia messo in pratica il 'metodo apostolico ignaziano' incentrato sulla conversazione circa le cose spirituali e nel 'dare' gli *Esercizi spirituali*. In questo modo Favre, come Ignazio, riesce a diventare amico di molti per fare 'amici nel Signore' e anche 'compagni di Gesù'. Come aveva fatto Ignazio.

In effetti, Favre ha mostrato questa sua capacità già a Parigi, quando ha coinvolto nel gruppo parigino Jay, Broët e Codure. A Roma, prima di partire nel 1539, dà gli *Esercizi* ad Antonio de Araoz che entra nella Compagnia e che sarà provinciale della Spagna. A Parma, oltre al suo apostolato nel confessare e dare gli *Esercizi*, s'incontra con Geronimo Domenech, di Valenza, e gli dà gli *Esercizi*, il quale entrerà dopo nella Compagnia. La tattica apostolica è la stessa: «prima trattavano di conversare con ogni tipo di persone, continuavano con lezioni e approfondivano più tardi nella predicazione e confessione. Allora disponevano i più capaci agli *Esercizi*»⁴⁹. Così entrano nella Compagnia Paolo Achille, Battista Viola, Elpidio Ugoletti, oltre al già citato Domenech. A Coimbra dà gli *Esercizi* a Luis González de Cámara che entra poi nella Compagnia. In Germania conosce e dà gli *Esercizi* a Juan de Aragón e Alfonso Álvaro che sono i cappellani delle infanti Juana e María, figlie di Carlo V, i quali entrano nella Compagnia. Come accade con Pietro Canisio che nel 1543 fa gli *Esercizi* con Favre e diviene gesuita.

Come dimostrano i fatti, non si può non concordare con Mons. Peter Henrici quando afferma che Favre

«era senza dubbio quello nel cui apostolato la conversazione spirituale ebbe la maggior importanza. La conversazione spirituale, infatti, era il suo metodo pastorale preferito, per

⁴⁹ J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, "Pedro Fabro, el amigo que conduce al amigo", in *Manresa* 78 (2006) 223-238, qui 226.

non dire quasi esclusivo. Ciò è dovuto in parte al suo temperamento, calmo, un po' schivo e molto sensibile, talvolta tentennante e persino angosciato, ma anche amabile, affabile, comprensivo e amico della pace e del buon intendimento tra le persone. [...] A ciò si aggiunge che Fabro, a giudizio di Sant'Ignazio, era il miglior direttore di Esercizi spirituali nella Compagnia nascente»⁵⁰.

Ma non si può neanche negare quanto afferma J. O'Malley, che Favre era convinto

«che una conversione interiore lungo le linee indicate degli Esercizi era l'unico rimedio veramente efficace per i travagli che affliggevano la chiesa tedesca. Questa convinzione aiutava a capire lo scarso interesse che dimostrò per questioni strettamente dottrinali e per i programmi di riforma istituzionale. Il contributo più duraturo di Favre al cattolicesimo tedesco fu la decisione presa nel 1543 dal giovane studente di teologia olandese Pietro Canisio di unirsi alla Compagnia, dopo aver fatto gli Esercizi sotto la direzione dello stesso Favre»⁵¹.

Inoltre, come commenta anche González Magaña: «È un fatto che aveva il carisma della conversazione amichevole, che sapeva dare gli Esercizi Spirituali forse come nessun altro tra i primi compagni. Conosceva a fondo il metodo, lo aveva sperimentato nelle sue lunghe ore di preghiera e penitenza a Parigi. Ma, molto al di là della tecnica e dell'efficacia, quello che realmente attirava di Pietro Favre era l'amore e la convinzione verso tutto quello che faceva»⁵². Perciò:

«L'esercitante obbediva alle indicazioni del duro e metodico lavoro, ma, fondamentalmente, rimaneva impressionato dalla testimonianza personale del suo direttore e accompagnatore. Rimaneva edificato dalla sua congruenza di vita, dalla coerenza tra il suo pensare e il suo comportamento, e più ancora, dalla forza della sua amicizia. Perciò gli aprivano totalmente il cuore; perciò si lasciavano trasformare dal Signore. Perciò non è strano constatare come in alcune lettere esprimono il desiderio di incontrare nuovamente il loro amico e direttore. Semplicemente si ripeteva la stessa storia di amicizia tra lui e Ignazio di Loyola»⁵³.

Riprendendo l'argomento del rapporto di Favre con Ignazio e Francesco Saverio, questo era ristretto alle lettere, almeno in mancanza di qualcuno con notizie fresche. Ignazio, da Roma, tentava di organizzare l'Istituto e considerando le comunicazioni del tempo, le lettere erano l'unico mezzo utilizzato. Egli aveva stabilito, per quelli che si trovavano fuori dall'Italia, che si doveva scrivere una lettera mensile di 'ufficio' per informare sull'andamento della vita, dei compagni e dell'apostolato.

Un inventario fatto da O. Emonet specifica che Favre ha scritto 29 lettere personali a Ignazio e 18 di ufficio a Ignazio e Codure; due a Francesco Saverio e altre due che sono andate perse, e altre tre lettere a Francesco Saverio e Codure, probabilmente di ufficio. Ignazio ha scritto 6 volte a Favre e 22 a Francesco Saverio, mentre Francesco Saverio ha scritto a Ignazio 10 lettere personali e 7 a Ignazio e a un altro compagno,

⁵⁰ P. HENRICI, "La conversazione spirituale nell'esperienza spirituale e nell'apostolato di Pietro Fabro", in *La «conversazione spirituale»*, cit., 51-65, qui 51.

⁵¹ J. O'MALLEY, *I primi gesuiti*, cit., 35.

⁵² J.E. GONZÁLEZ MAGAÑA, "Pedro Fabro, el amigo que conduce al amigo", 237.

⁵³ *Ibidem*, 238.

probabilmente anche queste di ufficio. La distinzione tra lettere personali e di ufficio è dovuta al fatto che quelle di ufficio si dovevano mostrare a tutti per la mutua edificazione, mentre le personali trattavano gli aspetti più riservati. In queste ultime Favre si esprimeva liberamente, comunicando le sue cose personali⁵⁴. Non sorprende che per Favre, immediatamente dopo Ignazio, venga Francesco Saverio, al punto da designarlo come il suo sostituto in caso di necessità⁵⁵. Mentre il tono delle lettere di Favre è quello di un amico devoto, tuttavia, i 137 scritti di Francesco Saverio, fra lettere e biglietti, non se ne trova uno per Favre. Questo nonostante la stima di Francesco Saverio per Favre sia grande, come dimostra il fatto che, trovandosi in una forte tempesta in mare, egli invochi Favre perché interceda in modo da placarla, cosa che effettivamente succede⁵⁶.

Riguardo alle lettere di Ignazio a Favre, sono tutte formali, ma non solo quelle destinate a lui. Per tutti i compagni utilizza quello stile, sono gli scritti di un superiore: «Tra le lettere indirizzate a Favre, una sola manifesta sentimenti con accenti più personali. Paradossalmente, si tratta di quella in cui rimprovera al suo confratello di non osservare le norme che riguardano la corrispondenza con Roma»⁵⁷.

4. Conclusione

L'amore maturo di Favre per i suoi 'amici nel Signore' si trasforma con il tempo in un amore maturo per la Compagnia, come lo testimonia nel suo *Memoriale*:

«A proposito della nostra Compagnia, per la quale la sollecitudine datami da Dio non mi lascia mai, ebbi un desiderio che spesse volte già mi aveva dato molta devozione. Desideravo che la Compagnia possa un giorno crescere sufficientemente in numero e in virtù per la quantità e la qualità spirituale dei suoi membri, tanto da divenir capace di riparare negli Ordini religiosi le rovine presenti e quelle future, se Dio non vi pone la sua mano»⁵⁸.

Tuttavia, e in realtà, il cuore di Favre custodisce non solo i suoi primi 'amici nel Signore' e poi i suoi 'compagni di Gesù', conosciuti e sconosciuti, ma anche tutti quelli che incontra attraverso il ministero presbiterale. Paradossalmente, da quando Favre lascia Roma non ha più una stabile vita comunitaria, come si è visto. Non vedrà più Francesco Saverio e ritroverà Ignazio poco prima di morire. Non avrà contatti frequenti e abituali con gli altri amici della prima ora. Tuttavia è un uomo pieno di amore verso i suoi

⁵⁴ Cfr. P. EMONET, «Amis dan le Seigneur. La correspondance entre Ignace, Pierre Favre e François Xavier», in *Christus* 53 (2006) 100-109, qui 104-107. Da pagina 110 a 116 dello stesso numero della rivista si offre la traduzione in francese delle due lettere di Favre a Francesco Saverio. Inoltre, il testo di P. SCHINELLER, «In Their Own Words: Ignatius, Xavier, Favre and Our Way of Proceeding», in *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 38 (2006) 1-44, offre alle pagine 35-38 un accenno speciale al rapporto tra Favre e gli altri due compagni.

⁵⁵ Cfr. P. EMONET, «Amis dan le Seigneur», cit., 106.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, 106-107.

⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, cit., 108.

⁵⁸ P. FAVRE, *Memorie spirituali*, 265.

confratelli e verso tutti quelli che incontra. Si può affermare che era un amico del Signore che faceva diventare amico nel Signore chi stabiliva un rapporto personale con lui. Così, il 'vissuto comunitario' di Favre si allarga affettivamente e diventa sempre più reale e incisivo, senza avere una vita comunitaria come la si concepisce normalmente oggi.

Concludiamo con tre testimonianze che riguardano Favre. La prima è un riconoscimento dei confratelli: «godete in vita di grande stima da tutti i compagni, a cui riconobbero come «fratello maggiore di tutti» (*Fontes Narrativi*, cit., I, 104)»⁵⁹. La seconda è di Pietro Canisio, il quale afferma di non aver mai trovato: «un teologo più profondo o un uomo di così impressionante santità... tutte le sue parole erano piene di Dio»⁶⁰. E chiudiamo con le parole di Simone Rodríguez:

«dotato [Favre] di una grazia affascinante nel trattare con le persone, che devo confessare non ho visto in nessun altro fino ad ora. In qualche modo entrava in amicizia in tale maniera che, passo dopo passo, riusciva a influire sugli altri in un tale modo, che il suo stile di vita e la sua graziosa conversazione trascinavano poderosamente verso l'amore per Dio tutti coloro con cui trattava»⁶¹.

⁵⁹ A. ALBURQUERQUE, "Fabro, Pedro", in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, I, cit., 867.

⁶⁰ J.P. DONNELLY, "Fabro, Pierre", *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, II, cit., 1369.

⁶¹ Citato da P. SCHINELLER, "In Their Own Words", cit., 35.

Karl Rahner

fra il Loyola e l'Aquinate

Alle origini del “übernatürliches Existential”

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.*

In questo contributo riprendo e allargo il tema tratto nell'articolo “La spiritualità ignaziana, principio e fondamento del pensiero di K. Rahner”, pubblicato nel libro *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, a cura di G. Salatiello, Roma 2012, 211-234.

1. L'uomo è creato

Sin dall'inizio si deve mettere in risalto che il Santo di Loyola ebbe durante i suoi studi universitari (1524-1536) una formazione aristotelico-tomistica tale che, una volta diventato Superiore Generale della Compagnia di Gesù, programmò le opere di Aristotele (Cost 470)¹ e di S. Tommaso (Cost 460) nella formazione dei gesuiti. Come si potrebbe ordinare questo senza una conoscenza perlomeno sufficiente di queste opere?² È quindi conseguente chiedersi se si trovano al meno tracce del pensiero di Aristotele e di san Tommaso nella spiritualità ignaziana. Un testo, che senza dubbio ha una struttura che ricorda il modo d'argomentare aristotelico-tomistico del sillogismo, è il *Principio e fondamento* degli Esercizi spirituali:

«L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e mediante questo, salvare la sua anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo. E perché lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato.

Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono.

E perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito, in modo che da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così in tutto il resto; solamente desiderando scegliere quello che più porta al fine per cui siamo creati» (EE 23).

* ROGELIO GARCÍA MATEO S.J., professore emerito docente presso l'Università Gregoriana.

¹ I testi ignaziani si citano con le abbreviazioni: EE = Esercizi spirituali, Cost = Costituzioni della Compagnia di Gesù, Au = Autobiografia

² R. GARCÍA MATEO, *La mistica d'Ignazio di Loyola nei confronti dei suoi studi di Filosofia*, in *Ignaziana* 13 (2012) 3-12.

Colpisce innanzitutto la chiarezza logica, sillogisticamente deduttiva, breve e convincente del testo; colpisce pure la centralità della creazione del uomo e del suo fine. Creare è il potere di far essere – dal nulla – tutto ciò che appartiene all’essere della cosa (Sth I, q.45, a. 4)³. La finalità si presenta come una realtà esistente nell’uomo e nel resto del creato e consiste in una sequenza ordinata di fini intermedi che conducono a un fine ultimo.

Il tema del fine dell’uomo e del mondo ha, com’è noto, una attenzione centrale nel pensiero dell’Aquinata⁴, che sulla spinta del Stagirita riflette teologicamente il perché della creazione; il che non è, per Tommaso, solo un fatto avvenuto una volta, bensì un fatto perdurante (Sth I. q.104, a.1), cioè, una continua creazione; allora, non basta che Dio ad un determinato momento abbia detto: *fiat lux*, etc., perché, se poi si fosse dimenticato, tutto sarebbe tornato in nulla. Quindi, perché il creato sussista è necessario che Dio con la sua volontà creatrice voglia che la cosa creata continui ad essere. Paolo lo conferma quando dice che in Dio viviamo, ci muoviamo e siamo (At 17,28); l’Aquinata lo commenta dicendo che anche il nostro vivere, il nostro essere, e il nostro muoverci è causato da Dio⁵. Infatti, Dio causa l’esistenza delle creature, le dirige al loro fine e le conserva nell’esistenza.

La condizione di creaturalità dell’universo, la sua origine *ex nihilo*, effetto di una libera scelta divina, implica la sua contingenza, e perciò il creato non ha in sé una ragione sufficiente di essere, ed è per questo che nelle “*quinque viae*” (Sth I, q.2, a.3) si parte dalla causalità esistente tra le creature per arrivare a una causa ultima, trascendente che non è stata creata da nessuno, altrimenti si cadrebbe in un processo in *infinitum*. In altre parole: l’uomo, come il resto del creato, si trova in un rapporto di creatura rispetto a Dio.

Della creazione Ignazio ebbe già all’inizio del suo percorso spirituale una profonda esperienza mistica: «Una volta gli si rappresentò nell’intelletto, insieme con intesa gioia spirituale, il modo con cui Dio aveva creato il mondo. Gli pareva di vedere una cosa bianca dalla quale uscivano raggi di luce, ed era Dio che irradiava luce da quella cosa» (Au 29). Creare, visto dalla prospettiva biblica è appunto la manifestazione di una corrente infinita di luce, di energia, di gloria divine che elimina le tenebre, il caos (Gen. 1,1ss.). O, come si dice negli Esercizi: «vedere come tutti i beni e doni discendono dall’alto [...], proprio come i raggi discendono dal sole» (EE 237). La dipendenza da Dio, lungi da provocare in Ignazio un atteggiamento di paura o di sottomissione schiava, risveglia in lui piuttosto il senso di una profonda sicurezza e speranza:

«La Compagnia, poiché non è stata istituita con mezzi umani, non può conservarsi, né svilupparsi con essi, bensì con la mano onnipotente di Cristo, Dio e Signore nostro. Pertanto, in Lui solo bisogna riporre la speranza, confidano che Egli vorrà conservare e portare avanti quello che si è degnato di cominciare per il suo servizio e lode e per l’aiuto delle anime» (Const 812).

³ Così se cita la “*Summa theologica*” di S. Tommaso secondo la sigla convenzionale.

⁴ Sth. I-II, q. 1-5.

⁵ Sth. I. q.18, a.4, ad 1.

Il cardinale Cervini era stato eletto papa il 9 aprile 1555, prendendo il nome di Marcello II; suscitò grandi speranze per la desiderosissima riforma della Chiesa. Ma già moriva il 1 maggio. J. Polanco, stretto collaboratore d'Ignazio, interpreta il triste evento, rilevando come esso spinga "a porre solo in Dio la nostra fiducia per il compimento di quanto desideriamo nella Chiesa universale e nella nostra Compagnia"⁶. Il che non significa altro che applicare a un caso concreto ciò che le Costituzioni indicano come atteggiamento fondamentale dei membri del nuovo Ordine.

La creaturalità del Principio e fondamento si fa concreta nelle Costituzioni e di conseguenza nella vita del gesuita. Già il novizio deve imparare a vivere l'atteggiamento di mettere la speranza e la fiducia in Dio solo, così dovrà fare il cosiddetto "esperimento del pellegrinaggio", di un mese, senza denaro, chiedendo elemosina di porta in porta; per potersi abituare a mangiare male e a dormire disagiatamente «e anche perché si lasci ogni speranza che si potrebbe fondare sul denaro e su altre cose create, e la si riponga interamente, con vera fede e amore intenso, nel suo Creatore e Signore» (Cost 67). Tutto quanto risale però a la vita dello stesso Ignazio che si rende un pellegrino della fiducia in Dio, come quando prende la nave a Barcellona per pellegrinare a Gerusalemme (1523) non accettò un compagno di viaggio perché «toda la cosa era tener a solo Dios por rifugio» (Au 35).

In tutto questo non si riconosce semplicemente non aver in sé la propria sussistenza, la sicurezza della vita o accettare la contingenza creaturale, ma innanzitutto essere essenzialmente riferito a Dio, che non abbandona nessuna delle sue creature alla loro sorte o un destino incerto e fatalistico, bensì protegge e incoraggia ad affrontare nella vita quotidiana ogni tipo di pericolo.

Per Ignazio, il termine primo e centrale della creazione non è il mondo, secondo una prospettiva cosmocentrica, bensì l'uomo come uomo nel mondo: "e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo". Questa centralità però non deve portarlo all'autoaffermazione orgogliosa e prometeica di mettersi al posto di Dio, come purtroppo d'Adamo ed Eva spesso accade; L'uomo è creatura e non accettare questa realtà lo porta all'inautenticità e all'alienazione da sé stesso, da Dio e dagli altri (EE 51)

Dio quindi non è solo fautore di una realtà cosmica, fondata sul fatto che una cosa dipende da un'altra, come una catena di diverse cause, divine e umane. La perdurante e continua attività creatrice di Dio non abbraccia, secondo Ignazio, solo ciò che riguarda la salvezza del mondo e dell'umanità in genere, bensì anche la vita e il destino del singolo credente, di ogni essere umano. La creazione diventa così uno sviluppo permanente che rimane sempre attuale per tutti e per ciascuno. Ignazio vive l'essere creato come creaturalità non funzionale bensì profondamente personale. In questo senso lui ha "esistenzializzato" spiritualmente, mediante le sue esperienze religiose, contenuti fondamentali della dottrina teologica della creazione.

Tale comprensione ignaziana dell'essere creato come essere essenzialmente riferito a Dio, K. Rahner, da parte sua, l'ha evidentemente interiorizzata durante la sua formazio-

⁶ M. GIOIA (a cura di), *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, Torino 1977, 771.

ne gesuitica. Dunque, quando lui ha studiato il trattato “De Deo creante” si ha potuto rendere conto che alla dottrina manualistica della scolastica del suo tempo, che argomentava partendo del principio di causalità, mancava la visuale esperienziale della creaturalità, come egli stesso fa notare:

«La creaturalità infatti non è uno dei molti casi di una connessione causale o funzionale tra due cose che si trovano inserite in una unità superiore. La creaturalità indica un rapporto assolutamente unico [...]. Creazione e creaturalità non indicano quindi anzitutto un evento verificatosi in un momento (il primo momento di un essere temporale), bensì la posizione di tale esistente e del suo stesso tempo, posizione che non trapassa nel tempo, ma che rimane il suo fondamento»⁷.

Per spiegare meglio questo significato, Rahner si rifà alla sua idea d'esperienza trascendentale. Per lui, l'uomo è “l'essere della trascendenza”, cioè, nonostante la finitezza dei suoi progetti, “è già posto nella sua totalità di fronte a sé stesso. Egli può porre tutto in questione”. «Nel mentre pone la possibilità di un orizzonte semplicemente *finito* di interrogazione, ha già superato tale possibilità e dimostra di essere l'essere di un orizzonte *infinito*»⁸. In questo modo supera la sua finitezza e si sperimenta come l'essere della trascendenza, come spirito. Tale realtà spirituale dell'uomo comincia a realizzarsi con la “*conversio ad phantasma*”⁹, cioè in quella apertura sul mondo, dalla quale l'uomo è rinvitato alla conoscenza dell'essere nel suo valore assoluto. L'esperienza umana è appunto il paradosso della finitezza creaturale che rimanda allo stesso tempo a un orizzonte infinito.

Certo, si può disattendere la realtà della trascendenza¹⁰. La maggior parte delle persone vive senza pensare a se stessi, immersi nel concreto, nella attività quotidiana. Inoltre, non pochi fanno anche l'esperienza del vuoto, della fragilità e perfino dell'assurdità. Però si sperimenta pure la speranza, la tendenza verso ciò che è libero, responsabile, etc. In ogni caso Rahner afferma:

«Ovunque l'uomo nella sua trascendenza si sperimenta come colui che pone domande, come colui che è reso inquieto da questo sorgere dell'essere, come colui che è inserito in una realtà ineffabile, egli non può concepirsi come soggetto nel senso del soggetto *assoluto*, bensì solo nel senso del concepito dall'essere, in fondo nel senso della grazia»¹¹.

Si tratta quindi di una dipendenza creaturale portata dalla grazia dell'amore divino. Dio rimane distinto come l'infinito e l'assoluto e quindi non ha bisogno di nessuna

⁷ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 111.

⁸ *Ibid.*, 54 s.

⁹ Rahner utilizza spesso questa espressione della scolastica tomistica (cfr *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, 1939). Secondo Tommaso, seguendo Aristotele, non si può conoscere in maniera completa il mondo materiale se non lo si conosce nella sua esistenza particolare e concreta. Ora questo si raggiunge mediante il senso e l'immaginativa. Perciò, affinché l'intelletto possa conoscere gli oggetti, è necessario che si volga ai fantasmi (immagini mentali) e prenda così la natura universale di ogni cosa particolare (Sth I, q. 84, a. 7).

¹⁰ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 55 s.

¹¹ *Ibid.* 58.

realtà finita, altrimenti non sarebbe assoluto, perché dipenderebbe dalla sua creazione. La realtà creata, l'uomo e il mondo, invece, dipendono dal loro Fautore in maniera radicale poiché il loro essere creati non riguarda, come già detto, solo il momento dell'inizio: la creatura dipende dal suo Creatore come dal suo fondamento durante tutta la sua esistenza¹². Tale comprensione della creaturalità viene meditata in particolare nella 1^a Settimana degli Esercizi, quando l'esercitante si confronta con le altre creature e anzitutto con il Creatore: «Primo: che cosa sono io rispetto a tutti gli uomini; secondo: che cosa sono gli uomini rispetto a tutti gli angeli e i santi del paradiso; terzo: considero che cosa è tutto l'universo davanti a Dio; allora io da solo che cosa posso essere?» (EE 58).

Il sentimento di nullità, di creaturale piccolezza, però s'intensifica al massimo, infinitamente, quando si volge lo sguardo allo stesso Creatore, confrontando «la sua sapienza con la mia ignoranza, la sua onnipotenza con la mia debolezza, la sua giustizia con la mia iniquità, la sua bontà con la mia cattiveria» (EE 59). In questo senso Rahner rileva:

«In ogni conoscenza e in ogni azione l'uomo, quale persona spirituale, afferma implicitamente come fondamento reale l'essere assoluto e lo afferma precisamente come mistero. Questa realtà assoluta incomprendibile, che è sempre orizzonte, ontologicamente tendente a nascondersi, di ogni incontro spirituale con la realtà, è con ciò sempre anche infinitamente diversa dal soggetto pensante. Inoltre è anche diversa dalla singola realtà finita concepita»¹³.

Dunque, la conoscenza implicita, atematica o apriori dell'essere assoluto, fondamento d'ogni forma di conoscenza e azione umane, secondo l'esperienza trascendentale, lungi da confondere Dio con il mondo in una forma di panteismo, risalta, piuttosto, la realtà infinita e ultramondana del mistero di Dio, come Rahner stesso sottolinea qui e inoltre nel commento ai testi degli Esercizi:

«Secondo il Concilio Vaticano I Dio 'trascende infinitamente tutto ciò che di lui si può dire'. Meditando le affermazioni teologiche sugli attributi di Dio (Dio, il vivente, il vero, il giusto, l'eterno, l'onnisciente, l'onnipotente, l'amante, la luce inaccessibile), notiamo che esse, pur in sé giustificante, non lo afferrano, che tutto quello che si pensa di lui deve essere di nuovo rimosso da lui, per poter raggiungere lui stesso, la sua vita possente e la sua misteriosità: 'Deus semper maior'»¹⁴.

2. L'uomo è creato per

L'esperienza di ogni persona conferma che nessun bene, nessun amore intramondano, può riempire totalmente l'umano desiderio di amore eterno e felicità piena, che la salvezza divina significa. Tommaso dice: Vi è nell'uomo un desiderio naturale di conoscere la causa, quando vede l'effetto; donde la insaziabilità finché la causa non è conosciuta.

¹² Ibid. 112.

¹³ Ibid. 111 s.

¹⁴ K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1967, 20.

Se dunque l'intelletto umano non potesse arrivare a conoscere la causa prima di ogni cosa, questo desiderio naturale rimarrebbe insoddisfatto¹⁵. Certo, non solo l'uomo bensì tutto il creato tende a Dio come l'effetto alla causa (Sth I-II, q.1, a. 2); però d'altra parte si chiede se la beatitudine, la visione beatifica arrivino anche il mondo materiale e le creature irrazionali: la visione di Dio per essenza o "visione beatifica" è, secondo l'Aquinate, esclusiva della creatura razionale (Ibid. a.8).

L'uomo e il creato sono dunque, da una parte, sullo stesso piano, anelano ambedue a Dio come al loro fine ultimo, ma l'uomo in forma diversa, in quanto aperto all'comunione con Dio; di modo che "le altre cose" servono di aiuto all'uomo per raggiunger il suo fine ultimo. L'uomo, a differenza dal resto del creato, si muove da sé attraverso la *voluntas* aiutata dalla ragione, il cui oggetto è il bene universale. Certo il desiderio naturale non è in grado di raggiungere il bene che è superiore ai limiti della propria creaturalità, ma dall'altra parte, la volontà e la ragione sono aperte all'infinito, e proprio questo fa la differenza tra la creatura razionale (uomo, angelo) e il resto del creato (Ibid. ad 3).

Se il desiderio di vedere Dio è naturale non può essere vano o vuoto, è necessario anzi ritenere che l'essere umano non può esistere senza questo desiderio, perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio (Gn 1,26). C'è dunque nell'uomo una possibilità, data da Dio "naturalmente" di realizzazione della salvezza o di capacità e convenienza al possesso della visione beatifica¹⁶. Certo Tommaso non dimentica la peculiarità della grazia, che esclude il "dovuto", cioè l'essere umano è creato da Dio per l'incontro con Lui nella pienezza della salvezza beatifica, l'uomo però non può arrivare a questo fine con le sue forze; è solo raggiungibile mediante l'aiuto divino, al quale Dio a sua volta non è obbligato concederlo; in altre parole, l'uomo aspira a un fine divino che supera quindi le sue capacità umane per raggiungerlo e solo lo può ricevere come dono, come redenzione.

Tommaso non separa natura e grazia, creazione e redenzione, egli mostra anche nella grazia il compimento di un dinamismo immanente nel creato, che afferma come *desiderium naturale visionis Dei*. Questa capacità naturale dell'uomo di essere elevato fino alla conoscenza diretta e immediata di Dio, risponde a una "potentia oboedientialis"¹⁷. Solo in questo senso c'è una proporzione della creatura a Dio secondo il rapporto di conoscente e conosciuto¹⁸; o sia, la visione beatifica trascende ma non è completamente estranea a la capacità dell'intelletto umano. Esiste quindi una tendenza "naturale" nell'uomo, in quanto creato a immagine di Dio, a conoscere e contemplare il divino, che riceve la sua ultima perfezione con il *lumen gloriae*, aiuto gratuito, e indebito al *lumen rationis* e al *lumen fidei*, ma necessario per rendere possibile la visione beatifica dell'essenza divina.

In proposito Ignazio non parla dei due fini, uno puramente naturale e un altro soprannaturale a cui verrebbe chiamato l'uomo in seguito al peccato originale e alla iniziativa salvifica di Cristo. Questo porterebbe a due forme di beatitudine, la beatitudine

¹⁵ Sth. I, q. 12, a. 1.

¹⁶ Sth I-II, q. 5, a. 2; q.3. a. 8;

¹⁷Sth I, q. 115, a. 2, ad 4. È un concetto con diverse sfumature. Cfr. C.M.J. VANSTEENKISTE, "Potentia oboedientialis", in *Rassegna di Letteratura tomistica* 1 (1966) 40-42.

¹⁸ Sth I-II, q.2, a. 8, ad 3.

naturale, che consisterebbe nella contemplazione di Dio attraverso le cose della natura; e la beatitudine soprannaturale, che è la contemplazione di Dio, visto com'è in se stesso, al di sopra delle capacità naturali dell'uomo. Questo condurrebbe a una separazione fra "l'ordine naturale" e "l'ordine soprannaturale". Ignazio invece afferma che l'uomo viene destinato sin dalla sua creazione a un unico destino: a "salvar su alma", alla beatitudine divina, e dunque egli sta sempre sotto la volontà salvifica di Dio. All'origine dell'essere umano non si trova il peccato originale bensì la volontà salvifica universale di Dio (1Tim 2,3-4; EE).

Quindi Rahner, sin dall'inizio della sua formazione gesuitica (a 18 anni), in cui gli Esercizi ignaziani hanno un posto centrale, ha meditato un argomento, che doveva poi diventare basilare nella sua riflessione teologica, cioè la finalizzazione dell'uomo sin dalla sua creazione alla salvezza soprannaturale della visione beatifica. Rahner argomenta così:

«L'essere spirituale dell'uomo già in partenza è posto creativamente da Dio perché Dio vuole comunicare se stesso: La creatività efficiente di Dio si mette in moto perché Dio intende donare se stesso per amore [...]. Questo amore liberissimo è tale che crea per libera condiscendenza quel vuoto che intende liberamente riempire. Per questo tale autocomunicazione da parte di Dio alla creatura razionale può e deve essere indicata come soprannaturale e come indebita già antecedentemente al peccato, senza con questo introdurre nell'unica realtà dell'uomo un dualismo a piani diversi»¹⁹.

Cioè, c'è un unico fine per l'uomo e per il resto del creato, sebbene in modo diverso: la gloria di Dio. Infatti, l'amore come il bene può aver ragione di fine. Si tratta di un bene che si sente come un vuoto, fuori dell'essere creato. Per Dio non ci può essere un bene fuori di lui, poiché egli è la pienezza di tutti i beni e di tutti amori. Dunque se Dio crea, lo fa evidentemente per comunicare, espandere l'amore e il bene che lui è. O, come dice Tommaso: «Al primo agente non si addice l'operare per l'acquisto di qualche fine, ma egli solo intende comunicare la sua perfezione, che è la sua bontà»²⁰. Tale bontà o amore è propria di Dio, non ammette inizio o cessazione, nessuno gliela può togliere: «Gloria Patri et Filio et Spiritu Santo sicut era in principio hora et semper in saecula saeculorum».

Quindi Dio, bontà e amore in sé stesso, felicità infinita, non aveva nessun bisogno di creare; ha voluto però che vi fossero degli esseri capaci di partecipare della sua gloria infinita, di conoscerlo, amarlo e glorificarlo. Crea il cielo e la terra che per la sola ragione di esistere già glorificano Dio: «La terra è piena della sua gloria» (Is 6,3); ma non è solo la gloria di Dio, è anche la gloria della terra, dell'uomo: «Dio cerca la sua gloria non per sé ma per noi»²¹, perché glorificando Dio, il credente gli si unisce; in questo consiste la perfezione del creato²², che sarà realtà piena nella vita eterna.

Quindi anche per l'Aquinate, la realtà umana è dal suo inizio, e non solo alla fine, permeata dalla grazia divina, sebbene con intensità diverse. Quindi Ignazio quanto Tom-

¹⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 171

²⁰ Sth I, q. 44, a. 4.

²¹ Sth II-II, q. 132, a.2.

²² Sth II-II, q. 81, a. 8

maso hanno ovviamente dato a Rahner la spinta per la sua concezione del “übernatürliches Existential”. I. Sanna lo descrive così:

«In termini relativamente semplici, l'esistenziale soprannaturale è quella realtà per cui ogni uomo, anche colui che non conosce Gesù Cristo o non ne ritiene vera la divinità, non è mai un puro uomo naturale, ma aperto verso ciò che si dice “grazia soprannaturale”, “dono dello Spirito Santo”, è sempre un uomo sotto l'efficace volontà salvifica di Dio. Questa volontà salvifica di Dio determina a priori l'essenziale interiorità dell'uomo, finalizza la sua vita ed è il dinamismo della sua spiritualità alla meta soprannaturale di Dio, arrivando a costituire, così, ciò che di più intimo possa esistere nell'essere umano»²³.

L'argomento dell'esistenziale soprannaturale si rifà alla questione tomistica della finalità della natura umana nella grazia, riproposta intorno al 1925, un tempo in cui Rahner era ancora studente, ma che sicuramente lo ha interessato, come mostra poi il tema de la sua lezione *De gratia Christi* (1937-38) all'Università di Innsbruck. Sarà però nel contesto del dibattito sulla “Nouvelle Theologie” che l'“esistenziale soprannaturale” assurgerà ad una maggiore rilevanza, come mostra la differenza tra la prima edizione dell'*Uditori della Parola*, Rahner parla semplicemente di una apertura dell'uomo ad un possibile ascolto della rivelazione divina, di una “*potentia oboedientialis*” dello spirito umano per ricevere il dono della grazia. Quest'opera è sorta da una serie di lezioni che Rahner tenne nel 1937 alla Settimana teologica di Salisburgo con il titolo “Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie”. Poi nel 1941 queste lezioni diventano il libro *Hörer des Wortes (Uditori della parola)*, in cui Rahner, a partire dalla problematica della sua prima opera *Geist in Welt (Spirito nel mondo)*, sviluppa una sua antropologia che analizza la capacità dell'essere umano per percepire la parola di Dio: “Un'antropologia metafisica è completa solo quando concepisce se stessa come la metafisica di una *potentia oboedientialis* rispetto alla rivelazione di Dio trascendente”²⁴.

La traduzione italiana si rifà alla seconda redazione affidata a J.B. Metz, pubblicata nel 1963, 13 anni dopo la enciclica *Humani generis*, che metteva in guardia contro il pericolo di alcuni teologi che “corrompono” il concetto della gratuità del ordine soprannaturale²⁵; soprattutto, nel 1963 è già iniziato il concilio Vaticano II, di cui Rahner fu consulente. Ovviamente, in questo nuovo ambiente Rahner poteva esprimere più liberamente il suo pensiero a proposito del esistenziale soprannaturale, che ora descrive non solo come apertura dello spirito umano a la parola di Dio in forma di *potentia oboedientialis*, ma anche come reale situazione della persona già in modo effettivo toccata dalla grazia. Finalmente, nel *Corso fondamentale sulla fede* sviluppa ulteriormente il rapporto natura-grazia e passa a un deciso intrinsecismo²⁶.

²³ I. SANNA, *Teologia come esperienza di Dio*. La prospettiva cristologica di Karl Rahner, Brescia 1977, 129 s.

²⁴ K. RAHNER, *Uditori della parola*, Torino 1967, 209.

²⁵ DENZINGER n. 3891

²⁶ M. SECKLER, «La dimensione fondamentale della teologia di Karl Rahner», in I. SANNA (ed.), *L'Eredità teologica di Karl Rahner*, Roma 2005, 58 ss.

Comunque, è chiaro che, secondo l'Aquinate e il Rahner, Dio, quando crea, non solo produce – *ex nihilo sui et subjecti* – qualcosa che prima non c'era, bensì il Creatore si da sé stesso alla sua creatura come il suo compimento, la sua perfezione. In questa linea si trova anche la Contemplazione per ottenere l'amore degli Esercizi: «Il primo punto consiste nel ricordare i benefici ricevuti di creazione, di redenzione e di doni particolare, valutando con molto affetto quanto Dio Nostro Signore ha fatto per me, e quanto mi ha dato di ciò che ha, e come, per conseguenza, il Signore stesso desidera darsi a me» (EE 234). Risulta dunque evidente che il discorso di Rahner sulla *Selbstmitteilung Gottes* trova in Ignazio e in Tommaso al meno un punto di partenza o perfino la sua fonte d'ispirazione:

«Naturalmente questa autocomunicazione divina – rileva Rahner -, in cui Dio dona se stesso come principio costitutivo dell'esistente creato, senza perdere con ciò la sua assoluta indipendenza ontica, produce degli effetti 'divinizanti' nell'esistente finito a cui si dirige, effetti che, in quanto determinazioni di un soggetto finito, vanno concepiti a loro volta come finiti e creati. Però il proprio di questa autocomunicazione divina è un rapporto tra Dio e l'esistente finito che può e deve essere concepito in analogia a un tipo de causalità»²⁷.

La causalità, in quanto tale, comporta, come già indicato, un certo influsso sull'essere del causato. È di Aristotele la divisione della causalità in quattro specie: *materiale, formale, efficiente e finale*. Tommaso riprende questa classificazione e la mette in rapporto con Dio. Tutte quattro le cause sono presenti in Dio che riversa il suo potere causativo sulle sue creature. In primo luogo come causa finale. Dio è causa finale di qualunque cosa. Quindi sotto questo punto di vista tutte le cause agiscono in virtù di Dio stesso. Dio però non soltanto produce, come causa efficiente, il creato; dà anche la *forma* alla creatura e la conserva nell'essere. E poiché la forma è dentro la cosa, Dio stesso è direttamente in tutte le cose causa dell'essere nella sua universalità; ne segue che Dio opera intimamente in tutte le cose (Sth I, q. 105, a.5)²⁸. Tale causalità *formale* porta a Rahner alla seguente riflessione:

«Però conosciamo anche una causalità formale: un esistente determinato, un principio entitativo è un momento costitutivo di un altro soggetto e non solo produce qualcosa di diverso da sé che poi è un principio costitutivo intrinseco di ciò che sperimenta questa causalità efficiente. Per chiarire un po' meglio ciò che intendiamo dire qui, noi possiamo pensare a una simile causalità formale. In quel che chiamiamo grazia e visione immediata di Dio, Dio è realmente un principio costitutivo intrinseco dell'uomo in quanto si trova nella salvezza e nel compimento finale»²⁹.

L'uomo di qui parlano l'Aquinate, il Loyola e il Rahner non è per nulla l'uomo ipotetico della cosiddetta "natura pura" e non è soltanto il composto psicosomatico, ma l'uomo reale concreto quale è oggi, che secondo la fede cristiana è una unità di natura e di

²⁷ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 167.

²⁸ "Est proprie causa ipsius esse universalis in rebús omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebús"

²⁹ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit. 168

grazia, di autonomia e creaturalità. L'uomo è stato creato nella giustizia e nella santità della verità (Ef 4,24), cioè, «per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore e per salvare, in questo modo, la sua anima» (EE 23).

La creazione attesta non solo la natura creata di tutto ciò che non è divino in generale (Gn 1,1), ma soprattutto quella creaturalità che nell'uomo diventa cosciente della propria finitudine di fronte all'infinitudine inaccessibile della gloria divina, ma alla quale ciononostante l'uomo fin dall'inizio è chiamato, come già detto, cioè ad essere partecipe nella visione beatifica della vita eterna. Questo fine ultimo di salvezza compiuta si comincia a pregustare nel lodare, riverire e servire Dio, atto di adorazione insito in ogni vero rapporto con Dio.

3. E tutte le altre cose sono create per l'uomo

Creando il mondo, essendo principio e fine d'ogni cosa, Dio mostra avere un progetto con degli oggettivi, i quali, come già accennato, non possono essere diversi da Dio stesso (Prov. 16,4). Finalizzare il mondo a se stesso, alla propria gloria, è, da un lato, affermare la creaturalità e dipendenza di esso, dall'altro, però, dare la gloria divina come ultimo fine significa esaltare al massimo le recondite realtà e aspirazioni di ogni creatura secondo la sua costituzione.

Rispetto l'uomo, le creature in sé stesse non sono ostacolo per raggiungere il fine ultimo, come rileva l'Aquinate, non ritraggono da Dio ma a lui conducono (Rm 1); se distolgono da Dio, questo è per colpa di coloro che incipientemente se ne servono³⁰. Quindi, l'uomo nel mondo, pur avendo una dipendenza creaturale da Dio, è libero, non è determinato a seguire o riconoscere la sua creaturalità, anzi può dire di no a Dio, come già fecero Adamo ed Eva (EE 51), ciò rivela che la sua radicale creaturalità non lo schiavizza, anzi lo fa responsabile e autonomo rispetto Dio: «quel che significa il fatto che tale derivazione radicale fonda precisamente l'autonomia, può essere sperimentato solo là dove una persona creaturale spirituale sperimenta la propria libertà come realtà anche nei confronti di Dio e come proveniente da lui»³¹. Libera e vera autonomia che si realizza come responsabilità decisionale per scegliere i mezzi che più conducono al fine per cui è stato creato.

Dio prima prepara la casa (il mondo) e quanto è necessario alla vita della persona, e poi per ultimo la crea, perché amministri responsabilmente tutto il creato (Gn 1,29; Sal 8,7), non per sfruttarlo: «E tutte le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo. E perché lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato. Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono» (EE 23). Commentando questo brano, Rahner dice:

³⁰ Sth I, q. 65, a.1, ad 3.

³¹ K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede*, o. p. cit., 114.

«Durante gli esercizi devo raffrontarmi a tutte queste cose per cercare di capire la mia diversità da loro. Debbo rendermi conto che sono insostituibile nel mio puro io, che non gli posso sfuggire e non posso scaricare la mia responsabilità sull'ambiente e sulle realtà che lo costituiscono [...]. In fondo, non c'è per sé nulla che non possa essere integrato nel servizio di Dio; per cui si può dire senza altro: Dio cresce nell'uomo in proporzione diretta alla positività del suo rapporto con le cose. (È bene sottolineare questo concetto, perché l'uomo è continuamente tentato di considerare le cose terrene come irrilevanti, transeunti e di poco conto). Le 'altre creature' sono assolutamente necessarie proprio in relazione al nostro rapporto con Dio: sono la condizione per espletare il nostro servizio e per rendere la nostra adorazione»³².

Qui risuona con chiarezza l'argomento della sua tesi dottorale *Geist in Welt (Spirito nel mondo)* (1939), in cui si riflette, partendo dalla Sth I. q. 84, a.7, che il conoscere umano si compie attraverso i sensi, in contatto con le cose del mondo. *Geist* sta a significare non una entità anonima o vaga, bensì la capacità dell'uomo che, pur essendo inserito nelle cose, cerca al di là di esse il trascendente. In fondo – dice I. Sanna – questa opera offre «un solido fondamento filosofico alla valenza teologica della spiritualità ignaziana, secondo gli orientamenti de la *Teologia degli Esercizi* di Erich Przywara e delle opere di Joseph Maréchal»³³. E, citando K. Neufeld, aggiunge che già all'inizio del suo studio di dottorando a Friburgo la 'dimensione sensibile' era segnata dalla spiritualità ignaziana:

«Detto in termini diversi: la scelta del tema di *Spirito nel mondo* si spiega nel contesto della vita di Rahner e della sua precedente attività, tanto da voler rielaborare come 'metafisica della conoscenza' sensibile in Tommaso d'Aquino, qualcosa che potesse portare avanti la questione a lui familiare riguardo al ruolo dei sensi per la conoscenza religiosa».

Così ci vediamo confermati nell'obiettivo del nostro tema: mostrare che alla base del pensiero rahneriano si trova una organica e feconda congiunzione della spiritualità ignaziana con il pensiero tomistico.

³² K. RAHNER, *Elevazioni sugli Esercizi di S. Ignazio*, Roma 1966, 27 s.

³³ I. SANNA, *Karl Rahner*, Brescia 2000, 23 s.

La Compagnia di Gesù e le missioni dell'Ottocento

Accenti e sviluppo

di MIGUEL COLL S.J.*

L'Ottocento e l'ampliamento del mondo per gli europei

Il XIX secolo è stato chiamato a ragione il secolo delle missioni. La Chiesa cattolica, nonostante le gravi difficoltà dovute al successo dei regimi costituzionali, conoscerà uno slancio missionario senza precedenti. In questa cornice sono da rilevare le missioni della Compagnia di Gesù, un ordine ripristinato canonicamente da Pio VII nel 1814, il cui ristabilimento avverrà quasi in parallelo alla sua proiezione apostolica nei territori di Oltremare.

Bisogna tener presente che lo sviluppo delle missioni gesuitiche dell'Ottocento è in stretto collegamento con l'essere della Compagnia, giacché la *missione* è una nota intrinseca della vocazione. Il concetto definitorio del gesuita è l'essere uno "strumento" (*Costituzioni* I, 30; X, 813; X, 814) nelle mani di Dio che cerca i mezzi che più lo uniscono alla "sorgente di ogni bene" e "quelli più adatti alla conversione dei prossimi"¹.

Le missioni dell'Ottocento s'inquadrano nella travagliata vicenda della Chiesa in un periodo sovraccarico di tensioni. Le missioni cattoliche, dopo aver subito un notevole arresto nel periodo dell'illuminismo, in special modo dalla soppressione della Compagnia di Gesù e durante la rivoluzione francese, presero un dinamismo imponente a partire dal secondo quarto del secolo. Le cifre sono eloquenti, i trecentocinquanta missionari del 1800 diventano ottantasettemila un secolo dopo. Il rilancio missionario fu generale, la Francia divenne il suo centro e l'Africa il nuovo campo di lavoro², mentre la vita consacrata conobbe un notevolissimo risveglio³.

Pensiamo alle motivazioni dei missionari, ai loro obiettivi e alla valenza politica dell'evangelizzazione i cui risultati sono innegabili, benché non privi di ambiguità. Gli sforzi missionari palesano la dedizione degli inviati verso un impegno religioso e morale che

* Miguel Coll S.J., professore Associato di Storia Moderna presso la Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana, mcoll@unigre.it

¹ LÓPEZ GAY, Jesús., "Misionología", en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, III, Madrid 2001, 2696-2697.

² LOPEZ GAY, Jesús., *Storia delle Missioni*, Roma 1983, 89.

³ BIHLMEYER, K. - TÜECHLE, H., *Storia della Chiesa IV. Epoca moderna*. Brescia 2007, 12^a ed., 189-190.

funge da controparte rispetto all'avidità colonialista⁴. Bisogna tenere in conto anche che il movimento missionario è stato una sorta di risposta del Cattolicesimo alla rivoluzione liberale che aveva minato la tradizione⁵.

Varie sono state le circostanze che hanno coadiuvato nell'espansione missionaria, in primo luogo il veloce progresso delle comunicazioni che è culminato nell'apertura del canale di Suez (1869), l'esplorazione di paesi fino ad allora sconosciuti agli europei come le sorgenti del Nilo e il polo nord, il dominio dell'Inghilterra su Birmania (Myanmar) e Ceylan (Sri Lanka) che ha prodotto nel subcontinente asiatico un'unità a cui mai si era giunti prima, la Francia che ha occupato l'Indocina e l'Algeria, paese quest'ultimo in cui il cristianesimo ha avuto per la prima volta l'opportunità di essere presente in un territorio a maggioranza islamica con una situazione di vantaggio⁶. L'apertura di Siam, Cambogia, Corea e Giappone, nazioni finora chiuse al cristianesimo, ha inoltre contribuito allo slancio apostolico. D'altra parte, l'esempio dei protestanti impegnati nell'evangelizzazione sistematica per la prima volta nella loro storia ha stimolato lo zelo dei cattolici, che hanno visto l'immenso mondo che si stava scoprendo essere sotto la tutela religiosa dei britannici.

Il papa Gregorio XVI (1832-1846) è stato il promotore principale delle missioni. Nondimeno ogni pontefice vi ha dedicato la massima attenzione, avvalendosi della Congregazione de Propaganda Fide, fondata da Gregorio XV nel 1622, che conobbe un rinnovamento sotto il pontificato di Pio VII (1817). Essa ha concentrato le forze nello sviluppo di seminari per le missioni straniere. Soltanto le enclavi missionarie dei portoghesi a Goa, Macao, Angola e Mozambico rimasero fuori dall'autorità di Propaganda.

Le missioni gesuitiche

Durante il processo di ricostituzione della Compagnia nell'Ottocento si sono recuperate tante missioni, nonostante l'impossibilità di riprendere le leggendarie riduzioni del Paraguay. Nel corso del governo del P. Jan Roothaan (1829-53) parecchi gesuiti sono partiti alla volta di territori d'oltremare come risposta all'invito che il Generale olandese della Compagnia rivolse a tutti i suoi membri il 3 dicembre 1833. I belgi e i francesi ne sono stati l'avanguardia. Notiamo che l'aumento numerico dell'Ordine Ignaziano evolve nello stesso modo dell'accrescimento delle missioni: se nel 1814 i figli spirituali di S. Ignazio sono millecentoquaranta, cent'anni dopo hanno oltrepassato i sedicimilaottocento. Ora osserviamo il progresso nei differenti generalati.

⁴ Il Concilio Vaticano II avverte sulla responsabilità di promuovere l'umanizzazione dei popoli contro la tentazione di sfruttare l'opera della creazione a profitto del capitale (vid. *Gaudium et spes* 15 e 40).

⁵ Due iniziative inquadrano la sollecitudine missionaria dei cattolici: nel 1822, Paoline Jaricot fonda l'opera della Propagazione della Fede; nel 1889, Jeanne e Stephanie Bigard iniziano quella di San Pietro Apostolo. La letteratura missionaria popolare ebbe un grande influsso (edizione dal 1823 delle *Lettere edificanti* e degli *Annali de la Propagation de la Foi*).

⁶ L'Olanda s'impadronisce dell'Indonesia che diviene un grande impero.

Jan Philip Roothaan (1829-1853).

Durante il governo di P. Roothaan la Compagnia si estese geograficamente e aumentò fino ad arrivare a cinquemiladuecentonove membri, dei quali un quinto è stato inviato nelle nuove missioni. Il 3 dicembre 1833 Roothaan ha indirizzato una lettera a tutta la Compagnia per suscitare e fortificare il desiderio delle missioni. I gesuiti giunsero nelle due Americhe, in Asia, in Africa e in Australia. Nel corso della decade del 1830 raggiungono i villaggi degli indigeni nordamericani, di Siria e Mesopotamia, Bangalore occidentale, Argentina, Jamaica e degli indi *potowatomi* (Stati Uniti). Nel 1840 arrivano nelle isole di Tinos e Siro, nel mare Egeo, in Algeria e Cina, area in cui ebbero una veloce fioritura⁷. A occidente, sulla cornice opposta del mondo, giungono alle Montagne rocciose (1842)⁸.

Durante il secolo XIX i gesuiti rientrarono in momenti diversi nel grande subcontinente asiatico. I belgi andarono a Mangalore e Ceylan (1848), i francesi nel Malabar e Madurai, i tedeschi a Bombay, gli italiani a Mangalore. Risale alla memoria il nome del fiammingo Costant Lievens, impegnato per tredici anni nella difesa presso i tribunali dei diritti dei contadini Bengalesi. Centinaia si sono rivolti a lui per diventare cattolici e si calcola siano stati venticinquemila i convertiti⁹.

Nel 1841 la Compagnia si è stabilita a Kiangnan, Nanchino, Shangai e in Uruguay. Negli anni successivi i missionari furono fra gli indi canadesi e brasiliani, in Albania, Paraguay, Guatemala, Cile (1843), in Madagascar e nell'isola Borbone (1844). L'Erzegovina è stata un'altra destinazione a partire dal 1845. Poco dopo sono stati inviati presso gli indi della Colombia (1846), a New Orleans, nei territori dell'Africa centrale (1847), nelle Isole cingalesi di Mannar y Kayts, presso gli indi *abnaki* (negli Stati Uniti, 1848), in California (1849), nei primi anni del decennio del 1850 i gesuiti giunsero in Guatemala (1851), Honduras britannico (1852), Cuba e Pune (1853).

Allo scopo di favorire la formazione di un clero nativo si sono fondati dei seminari sotto la direzione della Compagnia in Cina e in Albania (1843), India (1844), Siria (1845) e un pre-seminario nell'isola malgascia di Riunione. In obbedienza alla S. Sede, Roothaan si vide costretto ad accettare la nomina di gesuiti a vicari apostolici e vescovi.

«Io domando a ciascuno di voi d'interrogare se stesso, di ravvivare la grazia della vocazione, di rinnovare spesso la disponibilità nei confronti di Dio. Se riceve da Dio il desiderio di essere missionario, che offra la sua candidatura [...]. I provinciali non devono avere alcun timore d'indebolire le loro province»¹⁰.

⁷ Vedasi il contributo fondamentale di Pasquale D'ELIA, *Sunto storico dell'attività della Chiesa cattolica in Cina dalle origini ai nostri giorni*, in *Studia Missionalia* (1951) 12-68.

⁸ Per la cronologia delle missioni, vid. BROU, A., *Cent ans de Missions (1815-1934)*, Parigi 1935, 297-298

⁹ BANGERT, W., *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova-Milano 2009, 543.

¹⁰ *Litterae R.P. Joannis Roothaan Praepositi Generalis ad patres ac Fratres Societatis Iesu, De missio-num exterarum desiderio excitando et fovendo*, Roma 1833, Tipografia Salviucci, 8-9.

Peter Jan Beckx (1853-1887)

L'espansione dell'opera missionaria nel periodo di Peter Jan Beckx è stata favorita dall'immigrazione europea e dall'abbondanza delle vocazioni. Le missioni di oltremare hanno visto rafforzati gli effettivi grazie all'arrivo dei gesuiti esiliati come conseguenza della legislazione anticlericale nei diversi stati europei. Il generalato di Beckx ha come cornice una nuova concezione della Chiesa secondo cui i pontefici, pur essendo stati spogliati del potere temporale, continuano a essere i capi spirituali del cattolicesimo. Nell'inquadramento storico della metà dell'Ottocento la Chiesa vede se stessa come un impero spirituale di portata universale.

Durante il governo di Beckx sono state avviate le missioni a Cuba (1853) e in Colombia (1858). L'anno successivo la Compagnia è rientrata nelle Filippine nella cui capitale fu aperta una scuola elementare che è stata all'origine del rinomato Ateneo di Manila¹¹. All'impresa in campo educativo i gesuiti affiancarono l'opera delle parrocchie e nei quartieri, la colonia di lebbrosi a Culion e, secondo un vasto progetto scientifico, un osservatorio meteorologico. I cattolici filippini giunsero a vari milioni. In Africa è degna di risalto la testimonianza di P. Augustus Law, morto nella missione del fiume Zambesi a causa delle inclemenze del clima e per i contagi (1879).

Su richiesta di Leone XIII nel 1858 si eresse a Roma il Collegio Pio Latino-Americano per la formazione dei sacerdoti, della cui direzione fu incaricata la Compagnia di Gesù. Dieci anni più tardi i gesuiti fornirono una preziosa assistenza fornendo per lungo tempo il maestro dei novizi ai Padri Bianchi fondati dal cardinale Charles Lavigerie in Algeria. Verso est, la Provincia di Lione allestì delle scuole al Cairo e ad Alessandria, e nel periodo che va dal 1879 al 1905 i padri hanno coadiuvato alla riconciliazione di circa venticinquemila copti con la Chiesa cattolica.

Antonio Maria Anderledy (1887-1892)

Nel generalato di P. Anderledy¹² l'opera missionaria continuò a crescere. Sono state fondate le missioni di Moldavia (1885), Pune (1886), El Minya in Egitto (1887). Si sono aperti dei collegi a Tananarivo (Madagascar, 1888) e a Tiruchilapalli (India, 1883). La delegazione del Canada è diventata indipendente dalla provincia inglese (1887).

Luis Martin (1892-1906)

Il P. Martin ha dedicato ugualmente una notevole attenzione all'apostolato missionario della Compagnia. Ha incaricato delle missioni di Jamaica e Honduras le province del Maryland e del Missouri; quella di Zambesi è stata affidata alla provincia Inglese. Insieme alla Compagnia di Gesù, in prima linea nell'impegno missionario, vari ordini

¹¹ Dieci padri e fratelli spagnoli sbarcarono a Manila il 14 aprile 1859. Vid. BANGERT 577-595.

¹² Anderledy esercitò la carica di Vicario di P. Beckx dal 1884.

antichi e recenti, come anche alcune congregazioni religiose di nuova fondazione e il Seminario per le missioni di Parigi, inviarono numerosi evangelizzatori in tutte le regioni del mondo pagano. Il movimento di azione missionaria finì per impregnare tutta la Chiesa, divenendo sempre di più una responsabilità del popolo cattolico.

L'evoluzione nei nuovi territori di missione

Cina

I cristiani subirono gravi persecuzioni fino al 1820 sotto l'imperatore Chia-Ching¹³. L'anno successivo ci fu l'ostilità dei singoli mandarini in alcune provincie. I missionari rimasero in pochi, e ciò dimostra come l'importante campo missionario cinese si sia trovato in uno stato di vero abbandono. Soltanto dal 1842, e come conseguenza della guerra dell'oppio¹⁴, il "celeste impero" si aprì agli occidentali, una volta posto il porto di Hong-Kong sotto il controllo britannico. Le missioni in Cina ripresero velocemente¹⁵.

Fedeli alla tradizione di Matteo Ricci, i gesuiti studiarono ancora la cultura autoctona e pubblicarono importanti lavori circa i diversi aspetti della letteratura nazionale. Così, Leo Wieger scrisse *I Rudimenti della Locuzione e dello Stile cinesi* (1895-1906)¹⁶. Intorno al 1850 vi si contava circa mezzo milione di cristiani. Più avanti, però, il risentimento contro gli stranieri scoppiò in modo violento nel 1866 quando furono uccisi più di ottomila laici, sette preti e due vescovi. Durante la guerra dei Boxer (1899-1901) sono stati massacrati quasi duemila cristiani tra cui due gesuiti (Léon Ignace Mangin e Paul Denn).

Giappone

Il paese del sole nascente fu riaperto al cristianesimo nella seconda metà del XIX secolo. Solo nel 1908 arrivarono i primi Padri a Tokyo con l'incarico affidato loro da Pio X di avviare l'educazione superiore. Nel 1913 si è aperta l'Università di Sofia.

Corea

Nel regno di Corea il cristianesimo era giunto nel 1784. Subito fu perseguitato. La persecuzione durò, con delle interruzioni, circa ottanta anni e fu particolarmente dura nel 1839 quando fu ucciso il gesuita Giuliano Nakaura insieme ai compagni Diego Ryo-

¹³ Regnò tra il 1795 e il 1820.

¹⁴ 1841-1842.

¹⁵ Gregorio XVI decise di aumentare il numero dei vicariati apostolici da tre a dodici. Pio IX tentò di organizzare un sinodo dei Vicariati apostolici a Hong Kong per il 1850, ma non ebbe alcun successo. Vid anche MARTINA, G., *Pio IX*, I (1846-50), Roma 1974, 479.

¹⁶ Cfr. BANGERT, 570 ss.

setu e Nicola Keian. Nel 1850 il numero di cristiani oltrepassò gli undicimila. Nel 1925 Pio XI beatificò ottantadue martiri coreani.

Il Continente africano

L'esplorazione del continente nero portò all'avidità ripartizione tra le potenze europee¹⁷. La Conferenza di Berlino, celebrata dai rappresentanti delle diplomazie di Gran Bretagna, Francia e Germania (1884-85), incluse per la prima volta la riconoscenza verso i gruppi missionari e il loro sostegno nel diritto internazionale. La Francia acquistò i territori di Marocco, Tunisia, Libia e Mauritania. In seguito all'occupazione di Algeri (1830) arrivò un numero elevato di cattolici francesi che furono raggruppati sotto la guida di un vescovo (1838). Gli indigeni magrebini mostrarono sempre scarsa recettività rispetto alla predicazione cristiana. Per di più, il Governo francese ostacolò in vari modi l'opera missionaria favorendo tuttavia l'Islam per ragioni politiche.

Per merito di Gregorio XVI, il Sud-Africa inglese (1837) e il Sudan (1946) ottennero entrambi i vicariati apostolici. Nello stesso periodo e più avanti sorsero delle stazioni missionarie sulle coste dell'Africa occidentale (Senegal, Gambia, Liberia, Guinea, Dahomey, Gabon) e nelle isole orientali (Madagascar, Seicelle, Réunion, Maurizio). Presso la chiesa malgascia è memorabile il nome del P. Jacques Berthieu, martire nell'isola di S. Marie¹⁸. Bisogna rilevare anche la sollecitudine di papa Cappellari verso i popoli africani, il quale tramite la lettera apostolica *In supremo* ha condannato la schiavitù e il commercio di persone (1839).

Nord-America

In nessun'altra area di missione la Compagnia ha conosciuto un progresso di proporzioni simili a quello avvenuto negli Stati Uniti¹⁹. Maryland e Missouri furono i principali appostamenti da cui i gesuiti osservarono la crescita della nuova repubblica e svilupparono la propria strategia missionaria. Milioni d'immigrati si sono riversati nelle città portuali dell'Atlantico e tanti di loro erano cattolici²⁰. Nel 1871 i gesuiti si sono stabiliti nelle principali città di Boston e Washington.

Nel 1821 il gesuita alsaziano Anthony Kohlmann aprì un seminario a Washington. Questo centro, nell'accogliere degli studenti esterni, pose un problema sul quale la Compagnia dovette riflettere attentamente. Dato che le *Costituzioni*²¹ escludevano l'esazione di onorari, nel 1827 il Seminario si è visto costretto a chiudere per mancanza di

¹⁷ LABOA, Juan María., *Historia de la Iglesia IV*. Historia contemporánea, Madrid 2002, 166-169.

¹⁸ BANGERT, o.c. 573.

¹⁹ Ibid.577ss.

²⁰ Si calcola che fino al 1850 entrarono circa 1.071.000 cattolici; fino al 1900 vi giunsero altri cinque milioni.

²¹ 398, 478, 495.

liquidità. Le medesime difficoltà fecero comprendere al P. Roothaan che l'Ordine era di fronte a un serio dilemma: ritirarsi dal campo dell'educazione oppure richiedere una retta agli studenti.

Nel 1833 Gregorio XVI concesse alla Compagnia una dispensa su questo punto, il che ha permesso che fossero aperti collegi a Baltimore, a Boston e nella difficile regione del Midwest. La loro proliferazione è stata la causa di una profonda tensione all'interno dell'Ordine, tra la necessità di uomini disponibili per essere inviati nei nuovi collegi e la lunga durata della formazione dei gesuiti. I centri dediti all'educazione sono aumentati in modo tale che la scuola è diventata il simbolo precipuo del servizio dei gesuiti alla Chiesa statunitense.

Guidati dagli sviluppi in quei territori, i padri operarono lì un adattamento del collegio gesuitico europeo, rivolto alla formazione dei ragazzi fra i nove e i sedici anni di età. Così apparvero negli Stati Uniti la "high school", cioè un centro destinato agli studenti fra i quattordici e i diciotto anni, e il "college" per i giovani fino a ventidue anni. Si noti come ambedue le istituzioni accademiche di radice gesuitica siano diventate dei simboli della cultura statunitense.

La presenza nelle zone di frontiera ha significato l'incontro con gli autoctoni. Così il nome di Peter De Smet (1801-73) va associato all'apostolato tra gli indigeni "pellirosse" e altre tribù dell'ovest del Nord-America.

Conclusioni:

una riflessione sulle missioni dei gesuiti dell'Ottocento

L'espansione missionaria dell'Ottocento è stata un fenomeno ecclesiologico di portata straordinaria. Prima di tutto dobbiamo notare come i missionari abbiano prodigato la carità cristiana. Forse sono mancate la preparazione, la metodologia e la necessaria apertura alle nuove realtà, un problema che ha sfidato anche il cattolicesimo in tutto l'occidente. Bisogna rilevare che le missioni hanno riflettuto la rinascita religiosa e lo spirito universalista della Chiesa ottocentesca, un risveglio fomentato ancora dalla coscienza ecclesiale dopo il Concilio Vaticano I.

Allo stesso modo della metropoli, la realtà della Compagnia di Gesù in oltremare non può essere interpretata come una semplice opera di "restaurazione" di qualcosa che era stato interrotto nel periodo dell'illuminismo. Le novità si sono concretizzate nell'arrivo degli europei nei territori a loro prima sconosciuti, ma ciò che veramente è interessante è la diversificazione della prassi missionaria.

Dal tempo di P. Roothaan, l'apostolato educativo e quello missionario hanno ripreso le precedenti posizioni, nonostante la mutata struttura del mondo avesse costretto la Compagnia ad adottare criteri di azione alternativi. Le scuole non erano più in grado di fornire una formazione gratuita, né di esercitare la vasta influenza culturale e religiosa dei secoli precedenti. I collegi gesuitici, spesso privi di un sostegno finanziario, riposero il proprio sostentamento economico nella mensilità richiesta agli studenti.

L'impatto della rivoluzione americana (1776-1783) e in modo particolare di quella francese (1789-1814) segnò delle direttive storiche per il mondo intero. Le vecchie strutture furono alterate e persino smantellate ma i problemi sono continuati. L'ultima pagina della storia dei Patronati Reali nella Spagna e nel Portogallo era ormai voltata. Ciononostante, i missionari videro come nei nuovi stati indipendenti dell'America Centrale e del Sud ai vecchi problemi della Chiesa con i governatori e con i mercanti di schiavi si sostituivano gli scontri con i dirigenti massonici e liberali.

Leone XIII ha trasmesso una petizione al Congresso di Berlino circa la protezione dei missionari e della libertà religiosa. Nonostante gli intenti, fu impossibile svincolare l'espansione missionaria dalla colonizzazione. Espresso in altre parole, la valenza politica delle missioni ottocentesche è indiscutibile. Tuttavia, l'analisi storica sarebbe scorretta se ci si fermasse a questo punto. L'espansione della Compagnia in oltremare coincide con il grande sfoggio di colonie mostrato dalle nazioni europee in Asia e in Africa; soldati, mercanti, e amministratori vi andarono per europeizzare i loro abitanti. Anche i missionari facevano parte di questa strategia da cui è nato un difficile intreccio d'interessi e di obiettivi.

Nonostante le ambiguità dell'epoca coloniale, non bisogna minimizzare la nobile impresa di umanizzazione e di dignità dei popoli colonizzati che i missionari compirono addirittura in contrasto con le culture e con le tradizioni autoctone, le quali non erano sempre consone al rispetto delle persone.

È una semplificazione grave credere che i missionari siano stati solo degli agenti dell'imperialismo. Di fatto le colonie sono diventate indipendenti in un processo definito non dall'andare contro le metropoli, bensì a beneficio delle élite politiche ed economiche delle rispettive nazioni.

L'immagine di Sant'Ignazio di Loyola (1543) al Museo di Sondrio

Spunti di ricerca

di ANGELA DELL'OCA*

Lo scopo di questo contributo sull'immagine di Sant'Ignazio, che si trova nel Museo di Sondrio (Lombardia, Italia), è quello di condividere alcune osservazioni emerse a seguito del restauro realizzato di recente: l'intervento pone in una nuova luce quanto già noto in relazione al contesto storico, artistico e devozionale in cui trova collocazione questo particolare dipinto, sollevando la questione se non sia una vera immagine del Santo. Una domanda che rimane ancora aperta, ma che l'indagine compiuta sembra appoggiare decisamente, come si vedrà.

Il primo paragrafo riporta tutte le informazioni note sul ritratto e sulla sua provenienza, il secondo spiega i restauri subiti e la ricerca scientifica per determinare la composizione materiale e la data di produzione. Nel terzo si offre una lettura iconografica dell'immagine e nel quarto e quinto si accenna, rispettivamente, alla situazione religiosa della Valtellina durante la riforma e al ruolo della famiglia Guicciardi proprietaria del quadro. Nel sesto paragrafo si presenta un breve excursus sui testi consultati; nel settimo si descrivono altri dipinti simili a quello di Sondrio. Infine si propongono alcune conclusioni.

Sono certa che una riflessione condivisa con altri studiosi proietterà nuova luce e favorirà una più profonda comprensione degli elementi in gioco, aprendo la strada a nuove scoperte. Inoltre desidero assicurare che i materiali della ricerca sono a disposizione di quanti vorranno approfondire la conoscenza di tale ritratto.

1. L'origine dell'indagine

Per ricostruire la storia di questa singolare immagine ignaziana è necessario partire dall'inizio, quando nell'immediato dopoguerra (1947) il Comune di Sondrio deliberava di fondare il *Museo valtellinese di storia e d'arte* (ora MVSA) e molte famiglie di nobile discendenza, sollecitate dal primo conservatore Giovan Battista Gianoli, donavano generosamente parte delle loro collezioni alla nascente istituzione.

*ANGELA DELL'OCA, storica dell'arte, dal 1984 direttore del Museo Valtellinese di Storia e Arte (MVSA) del Comune di Sondrio; angeladelloca@yahoo.it

Dalla casa di Giuseppina Guicciardi di Ponte in Valtellina (SO) giungevano tre ritratti: del cardinale Federico Borromeo (Milano 1564-1631), di un importante esponente del casato, il vescovo Francesco Saverio Guicciardi (Ponte in Valtellina 1662 - Cesena 1725), e una rara effigie di Ignazio di Loyola¹: un dipinto a olio su tela di lino - una pezza unica di cm. 63 x 43,5 - dove è rappresentato a mezzo busto di profilo, visto da sinistra a partire dal basso delle spalle, con la mantella nera dal collo rialzato, su uno sfondo bruno scuro (fig. 1).

L'immagine appare essenziale, riferibile alla consueta tipologia della rappresentazione "civile" di un personaggio illustre, senza alcun alone luminoso o radiale intorno al capo.



Fig. 1

¹ *Archivio MVSA, Sezione II Archivio Gianoli, cart. IV, f. 1, 1949 maggio 3, Ponte in Valtellina. Il dipinto è inventariato nelle collezioni civiche al n. 50060.*

Sul bordo superiore è vergata un'iscrizione in maiuscole capitali che definisce l'identità del soggetto: «Ignatius Loiola Iesuitar(um) Institut(or)».

Particolare interesse riveste la cornice lignea; priva di decorazioni a intaglio è però una struttura articolata, quasi una teca per l'ampio spessore (cm. 80 x 64,5 x 8). Nella fascia piana centrale presenta una lunga scritta, rivolta verso il centro, occupante l'intero perimetro: «Vera s(ancti) Ignatii Loiolæ effigies a p(atre) Nicolao / Bobadilla Roma (a), ipso adhuc vivente, delata, et Ioanni / Mariæ Guicciardo, in sui et familiæ præsi/dium ac dilectionis testimonium, elargita a(nn)o 1543» (*Ritratto autentico di sant'Ignazio di Loiola, eseguito mentre egli era ancora vivo, che venne portato da Roma da padre Nicolò Bobadilla e donato, nell'anno 1543, a Giovanni Maria Guicciardi, a titolo di protezione personale e familiare e come testimonianza d'affetto*)² (fig. 2).



Fig. 2

Entrambe le scritture sono matericamente coerenti con i reciproci supporti, la prima, dipinta in giallo, si evidenzia in contrasto con il fondo scuro, la seconda, in nero, sulla banda rosso arancio.

² L'iscrizione non è di lineare interpretazione specie per l'abbreviazione di Româ, che non sembra segno per una nasale (la quale porterebbe ad un accusativo incoerente), ma come reduplicazione della stessa lettera "a" retta da ablativo, ovvero: «Roma a, ipso adhuc vivente, delata».

A conferma dell'autenticità, a tergo sui quattro lati, nella congiunzione tra il telaio e la porzione più interna della cornice, mediante fascette di seta paonazza, sono apposti doppi sigilli in ceralacca con lo stemma del vescovo Francesco Saverio Guicciardi, recante *legenda*: «Franc(iscus) Xav(erius) Guicciardus episc(opus) Cesenaten(ses)» (figg. 3 e 4).



Fig. 3



Fig. 4

Sempre sul retro, come prolungamento del listello superiore, discendono due cordoncini, anch'essi in seta paonazza, annodati tra loro e terminanti a fiocco; sostengono una teca rotonda in ottone di circa otto centimetri di diametro ove è contenuto un sigillo con lo stemma di Roma (SPQR), riconducibile alla sua carica di canonico della Basilica di Santa Maria in Trastevere (fig. 5).



Fig. 5

Scomparsi da tempo gli ultimi eredi, non è dato sapere come e dove l'opera fosse stata conservata fino al momento della cessione al museo, ma a testimonianza della considerazione in cui era tenuta ben due copie di chiara derivazione, che prenderemo in esame più avanti, sono state individuate nel palazzo di un ramo collaterale della famiglia³.

2. I restauri e le indagini scientifiche

Dall'inaugurazione del museo (1951) il ritratto, collocato nelle sale aperte al pubblico e custodito con particolare cura, non ha mancato di suscitare interesse e curiosità nei visitatori più attenti.

Nel 2011, durante uno dei periodici controlli delle opere esposte, è stato notato un attacco attivo d'insetti xilofagi sulla cornice con il rischio di danni per il dipinto; un fatto certo non insolito in un museo, ma provvidenziale perché ha obbligato a un'esplorazione più accurata dagli esiti non previsti (fig. 6). Con l'impegno del Comune e della Regione Lombardia ha subito preso avvio un progetto conservativo, comprensivo, grazie al generoso contributo di un privato, di alcuni importanti esami diagnostici⁴.

³ Un ringraziamento al presidente della Biblioteca di Ponte Claudio Franchetti per la segnalazione e alla famiglia proprietaria per la concessione dei due dipinti in deposito temporaneo al museo per il presente studio.

⁴ Le analisi sono state svolte da Fabio Frezzato e Chiara Sotgia del *Centro Ricerche sul dipinto* – Divisione C.S.G. Palladio di Vicenza e sono state finanziate dalla ditta Della Cagnoletta di Albosaggia (SO), il cui titolare ha offerto la propria disponibilità a una mia richiesta.



Fig. 6

Era evidente che il quadro aveva subito un serio danneggiamento per una caduta accidentale oppure per un gesto volontario: un taglio netto, originato da un punto centrale sulla parte anteriore dell'abito dell'effigiato, formava un percorso di linee ortogonali verso l'alto e verso destra, interessando prevalentemente una porzione del volto di Ignazio (fig. 7).



Fig. 7

Nell'archivio del museo era indicata la prova indiretta di un precedente intervento di restauro: risultava sostituito il telaio originale, rifoderata la tela con la conseguente stesura di ampi ritocchi pittorici per riparare e mimetizzare lo strappo; anche i sigilli colleganti cornice e telaio erano stati manomessi (quelli interni appaiono più rovinati e consunti) provocando un parziale strappo dei nastri che li tenevano uniti⁵.

Riaprendo con attenzione la teca, il sigillo maggiore, anch'esso in ceralacca, si mostrava del tutto frammentato, tuttavia è stato possibile ricostruirlo quasi interamente.

La rimozione della cornice ha evidenziato sfilacciature nel supporto (specialmente lungo il bordo inferiore sinistro), alcuni fori antichi (segno dei chiodi usati per il fissaggio al telaio) e una linea di usura causata dal ripiegamento sul lato destro: la lettura unitaria di questi dati ha consentito l'esatta misurazione della pezza di tela originale, escludendo qualsiasi riduzione (fig. 8)⁶.



Fig. 8

⁵ *Archivio MVSA Sezione II Archivio Gianoli, cart. V, fasc. 2, 1950 settembre 19 e 29, ottobre 7, Sondrio. Lettera di Gianoli alla famiglia del restauratore Luigi Fanchi di Morbegno (SO), appena deceduto, in cui chiede la restituzione del dipinto: «Il povero signor Luigi ebbe anche a portare costì con sé per riordino un prezioso ritratto di S. Ignazio di Loyola senza la cornice rimasta qui. Questo ritratto sarebbe sommamente necessario riaverlo al Museo per sistemarlo e indi collocarlo come si converrà».*

⁶ «Il quadro mostra gli effetti di un colpo violento – più facilmente a seguito di una caduta, ma non si può escludere l'intenzionalità – inferto sul davanti al centro del volto poiché le fibre del lino nel taglio sembrano piegate all'interno. Anche le lacerazioni ai bordi possono derivare da questo essendosi strappata la tela in corrispondenza dei chiodi. Di certo il margine superiore dove è presente la scritta mantiene tutta la sua estensione e non presenta mancanze». <Nota a voce dei restauratori Anna e Luigi Parma, Milano marzo 2014>.

Nessuna indagine, anche la più complessa e analitica, è in grado di determinare con certezza l'anno esatto di esecuzione: il metodo con più ampia applicazione per i materiali organici, quello del C¹⁴, che comporta la distruzione di porzioni non minimali di materia, oltre a presentare numerosi problemi interpretativi, considera accettabile un *range* di qualche decina di anni.

Per questo motivo si è deciso di procedere con analisi meno invasive, con l'obiettivo di giungere a ipotizzare, sulla scorta di dati scientifici, se vi fosse una compatibilità dei materiali e della tecnica usata con la data del 1543 dichiarata sulla cornice. La puntuale valutazione di un gruppo di esperti, qualunque esito avesse dato, appariva prioritaria rispetto alla nostra ricognizione critica: l'indicazione fondata dell'antichità del manufatto avrebbe permesso di definire un nuovo punto di vista.

Sono stati effettuati quindi dei microprelievi in sette punti sulle diverse componenti materiche, compresa l'iscrizione sulla cornice⁷; i tecnici di laboratorio hanno lavorato in piena autonomia senza specifici riferimenti o particolari informazioni sulla storia del dipinto; si è voluto in tal modo attendere i risultati senza condizionarne l'esito (fig. 9).

Di seguito la nota di sintesi della relazione finale:

«A conclusione della descrizione dei campioni è possibile affermare che i materiali pittorici rilevati rientrano fra quelli utilizzati nel XVI secolo.

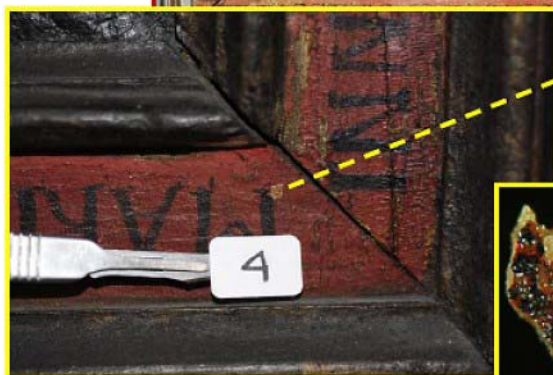
Anche le modalità esecutive, benché viziate da incertezze tecniche nella stesura degli strati preparatori, sono compatibili con un'esecuzione nella seconda parte del Cinquecento, quando si ampliò l'uso di imprimiture colorate».

Gli elementi materici ci conducono dunque a un quadro eseguito intorno alla metà del secolo XVI per mano di un pittore dotato di una tecnica non compiutamente collaudata, soprattutto per la veloce stesura dell'imprimitura prima che la preparazione a gesso si fosse asciugata.

⁷ «Parallelamente all'analisi non invasiva in fluorescenza X, di tipo non distruttivo, sono state condotte indagini microinvasive su sette campioni prelevati dalle aree dipinte, dal supporto tessile, dalla ceralacca dei sigilli del retro e dei relativi nastri. La ricerca ha avuto come obiettivo l'identificazione dei materiali e, riguardo alle zone dipinte, l'acquisizione di dati utili alla comprensione delle tecniche esecutive. L'imprimitura (B) sembra essere stata applicata quando il gesso (A) non era perfettamente asciugato: la linea di confine fra i due strati, infatti, non è netta e il gesso tende in alcuni punti a confondersi con la miscela di imprimitura. Nei campioni 1 e 2, sopra l'imprimitura bruna si trova un sottile strato bianco (C), corrispondente a una seconda imprimitura a base di bianco di piombo (biacca) e carbonato di calcio legati in olio. Questa imprimitura bianca è probabilmente limitata all'area occupata dalla figura del santo, poiché nel campione 3, prelevato dallo sfondo, è assente. Il campione 4, proveniente dalla cornice rossa, permette di osservare in sezione un unico strato di preparazione (A) a base di gesso biidrato, con impurezze silicatiche, in medium oleoso. Al di sopra non si osservano strati d'imprimitura». La documentazione è consultabile in *Archivio MVSA, Sezione VI Restauri*.



Fig. 9



Campione 4 e punto di prelievo.

3. Una lettura iconografica

In un costante confronto con altri ricercatori, che hanno messo a disposizione le loro conoscenze specifiche nel corso di questi mesi⁸, sono emerse alcune osservazioni soprattutto riguardo alla cornice, così importante per l'iscrizione dedicatoria.

La struttura non mostra segni di adattamento, bensì appare costruita della misura giusta per la tela. Si tratta del tipo definito “a cassetta”: una forma semplice e lineare composta di due profili rialzati, con una fascia piana nel mezzo. Cronologicamente essa appartiene a uno stile più vicino alla data del dipinto che non al momento della *ricognitio* e dell'apposizione dei sigilli da parte di mons. Guicciardi, intorno al primo quarto del sec. XVIII⁹. Non è da escludere in senso assoluto, ma è poco probabile che un uomo della levatura del prelado della Curia romana che donava nel 1709 alla Collegiata di Sondrio un costoso ed elegante reliquiario in lamina d'oro con un frammento della *vera Croce*, poi collocato nel catino absidale entro una custodia dorata, potesse riutilizzare una “vecchia” cornice per degnamente valorizzare la preziosa reliquia di famiglia.

Inoltre, il dipinto non poteva stare a lungo senza una protezione.

Ipotizziamo quindi, fino a dimostrazione contraria, che il manufatto giunto fino a noi sia il primo, l'originale, così importante per quanto riportato sul bordo da non prevederne la sostituzione con un altro matericamente più pregiato. Ciononostante, il riferimento a Ignazio come “S(ancti) Ignatii” sembrerebbe indicare una data non anteriore al 1622, anno della canonizzazione.

Presupponendo che la spiegazione più semplice sia la più vicina al vero, cioè che l'iscrizione venne apposta dopo il riconoscimento canonico della santità di Ignazio, tuttavia vi sono alcune considerazioni che meritano ulteriori riflessioni¹⁰.

Per quanto attiene alla grafia del testo, le analisi radiografiche e dei pigmenti non rivelano evidenti sovrapposizioni, segno che l'iscrizione è autentica nella sua estensione generale, ma in talune zone la superficie appare consunta, quasi abrasa, e proprio le lettere dell'*incipit* si rivelano come le più irregolari, la «S» di «sancti» è vergata in modo dissimile dalle altre e non presenta la consueta inclinazione a destra. Se consideriamo veritiera la data del 1543, davanti al nome di Ignazio avrebbe dovuto esserci almeno la lettera «P» di «pater» analogamente a quanto riferito a Bobadilla. È noto

⁸ Sono grata alla dott.ssa Silvia Papetti per il supporto offerto in tutte le fasi della ricerca, alla prof.ssa Rita Pezzola e a mons. Felice Rainoldi per la rilettura del testo e l'interpretazione accurata delle iscrizioni, alla prof.ssa Augusta Corbellini per il controllo effettuato sui notarili di Ponte, alla dott.ssa Barbara Cattaneo per la visione del dipinto conservato nei depositi dei Musei Civici di Lecco e alla dott.ssa Giovanna Virgilio per le informazioni fornite al riguardo, alla prof.ssa Graziella Nani per la traduzione dei testi in tedesco e alla prof.ssa Clara Marveggio per quelli in francese.

⁹ F. SABATELLI (a cura di), *La cornice italiana. Dal Rinascimento al Neoclassico*, Electa - Mondadori, Milano 2009.

¹⁰ Di particolare interesse sull'argomento la pubblicazione “catalogo” di U. KÖNIG NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rahmen einer KanonisationKampagne um 1600*, Gebr. Mann Verlag, Berlin 1982.

come anche nelle versioni del ritratto a stampa al succedersi degli stadi del processo di canonizzazione si procedesse alla sostituzione, graffiando e sovrapponendo alla «P» la «B» di «beatus» quando non la «S» di «sanctus».

La disamina della rappresentazione iconografica di uomini certamente e diffusamente riconosciuti “in odore di santità” è l’oggetto di numerosi e documentati studi¹¹.

Lungi dal voler affrontare in queste poche righe una discussione ancora aperta, rinvio ai documenti consultati per la stesura del presente testo¹².

Subito dopo la morte, nel 1556, vengono diffuse varie immagini di Ignazio, analogamente a quanto accadeva per Filippo Neri e Carlo Borromeo, tutte personalità significative nella Roma papale del Cinquecento la cui vicenda, anche terrena, appare strettamente legata¹³.

Al riguardo si segnala un episodio desunto dalla biografia di Filippo, riportato nella *Vita Beati p(atris) Ignatii Loiolæ, societatis Iesu fundatoris*, Romæ. M.DC.IX.

In un’incisione a bulino attribuita a Pieter Paul Rubens, precisamente al foglio 73 (fig. 10), si riferisce la “precognizione” della santità di Ignazio: «Saepe B(eatus) Philip-pus Nerius illius facem / insigni luce radiantem videt, illustri, / ut ipse dicebat, indicio sanctitatis».

¹¹ Descrivendo il ciclo decorativo del Noviziato in Sant’Andrea al Quirinale, realizzato in più fasi tra la fine degli anni Sessanta del Cinquecento e il 1610, si evidenzia l’importanza data alla contemplazione delle immagini dei santi, specialmente i martiri, nel percorso formativo: «Tale soggetto <il martirio> era presente segnatamente nella sala comune, ornata da scene narrative di martiri di massa e da una teoria di cento ritratti di gesuiti martirizzati, nessuno dei quali all’epoca era stato ancora canonizzato. [...] Nessun altro ordine osava dipingere tante immagini di membri che non avevano ancora ottenuto la santificazione.» in G.A. BAILEY, *Il contributo dei gesuiti alla pittura italiana e il suo influsso in Europa, 1540-1773* in G. SALE S.I. (a cura di), *Ignazio e l’arte dei Gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003, p. 129.

¹² «La congregazione dei Riti doveva affrontare proprio al momento dell’apparizione del movimento per la santificazione – già verso il 1600 – il problema delle immagini sotto un duplice aspetto: le immagini dei fondatori degli Ordini prodotte con lo scopo propagandistico per aiutare la causa tramite la devozione popolare; e le immagini “miracolose” adorate spontaneamente dalle masse dei credenti. [...] Il punto di partenza per le immagini di Ignazio di Loyola era il ritratto dipinto da Jacopino del Conte. Dal 1600 apparvero a Roma le *icones* di Ignazio interpretate da diversi artisti romani, o stabili a Roma, quali Wierix, Killian, Sadeler, Greuter, Villamena e Rubens per non citare che i più importanti. In tutte si ripeteva la stessa situazione: l’immagine sola, o a mezza figura, si arricchiva successivamente delle scene della vita e dei miracoli di Ignazio di Loyola. Tra coloro che diffusero queste immagini ci furono anche i cardinali, e inoltre i membri della Congregazione dei Riti: fu il cardinale Baronio che mise per primo l’immagine di Ignazio di Loyola sulla sua tomba (Questo fatto ebbe luogo il 31 luglio 1599 durante una riunione nel Gesù) malgrado il divieto del generale Acquaviva; il cardinale Bellarmino ordinò a Francesco Villamena, autore del ben noto *Ritratto del cardinale Bellarmino nel suo studio*, il ritratto di Ignazio del tipo Wierix-Sadeler. Contro queste immagini reagì decisamente Clemente VIII, ordinando la loro rimozione dalle chiese e proibendone la diffusione in pubblico. La causa passò alla congregazione dei Riti», in Z. WAZBINSKI, *Il cardinale Francesco Maria Del Monte 1549-1626, I, Mecenate di artisti, consiglieri di politici e di sovrani*, Leo S. Olschki editore, Firenze 1994, pp. 265-266. Un interessante contributo sul tema offre anche R.S. NOYES, *On the Fringes of Center: Disputed Hagiographic Imagery and the Crisis over the Beati moderni in Rome ca.1600 in Renaissance Quarterly*, Vol. 64, No. 3 (Fall 2011), pp. 800-846.

¹³ H. RANHER S.j., *Ignazio di Loyola e Filippo Neri* (cfr. nota 48).



Fig. 10

«Filippo Neri vedeva inoltre la bellezza dell'anime mentre erano ancora unite ai corpi. Onde parlando del Beato Ignatio Fondatore della Compagnia di Gesù diceva ch'era tale, e tanta la bellezza interna di quel Sant'huomo, che gliela scorgeva ancora nel volto, affermando haver veduto egli stesso i raggi di splendore, che gli uscivano dalla faccia»¹⁴.

L'apparizione delle effigi attraverso lo strumento della stampa che permette la produzione seriale di un grande numero di copie, distribuite rapidamente e senza controllo in un ampio territorio, era stata sottoposta a dure critiche da parte della curia pontificia, e aveva visto difensori e detrattori, all'interno di un dibattito dai toni infuocati, tra gli esponenti di maggior peso della chiesa posttridentina.

«Havendo Nostro Signore (Clemente VIII) presentito che li padri del Gesù facevano stampare imagini e figure del padre Ignatio lor fondatore con miracoli intorno, diede ordine l'altro hieri a monsignor viceregente, che facesse levar, come fece, tutte le sudette figure, imagini et stampe, perché in somma quelli miracoli non si hanno per autentiche, non sono approbati»¹⁵.

¹⁴ «A tale proposito, si riscontra una coincidenza storica fra i due futuri santi: quella di essere definiti "beati" dai contemporanei prima della beatificazione ufficiale», in O. MELASECCHI, *Nascita e sviluppo dell'iconografia di S. Filippo Neri dal Cinquecento al Settecento* in *La regola e la fama. San Filippo Neri e l'arte*, Electa, Milano 1995, p. 565. L'immagine è riportata a p. 434 e la scheda (cat.123) alle pp. 565-567.

¹⁵ *Ibi*, p. 469.

Sofferamoci ora sulla formula «vera effigies», sovente vi si ricorre quando s'intende affermare l'autenticità, la fedele riproduzione di un volto nei tratti fisici che lo caratterizzano, ma anche la restituzione dell'interiorità, del carattere, della psicologia di un uomo, in una parola dei più intimi moti dell'anima.

Tutte le fonti più autorevoli riportano che Ignazio si era sempre negato a un ritratto; i tratti del suo volto sono riprodotti stabilmente solo dopo la morte attraverso una maschera funeraria e in seguito, in derivazione o meno da questa, tradotti nelle note rappresentazioni ufficiali.

È ampiamente documentato anche lo scambio di vari esemplari tra i Padri generali a Roma e i provinciali delle Fiandre per giungere a definire l'immagine più veritiera o almeno quella considerata più somigliante da chi lo aveva conosciuto in vita¹⁶.

La devozione e la stima verso la figura di Ignazio potevano portare a un disegno furtivamente tracciato dalla mano di uno dei suoi primi compagni, di qualcuno che desiderava fissare per sé e per quanti lo avevano amato e seguito, la memoria del caro volto del padre fondatore?

Forse può essere utile riportare, per analogia, quanto scriveva Gabriele Paleotti nel suo *Discorso intorno alle immagini sacre e profane* (1582):

«Soggiongiamo nondimeno che possono spesso farsi questi ritratti, senza che gli autori ne siano punto consapevoli, perché mentre un Prelato, o dottore, o religioso si trova a star attento alla predica, o alli divini uffici, un pittor diligente se bene intento più al suo interesse che alla parola del Signore Dio, alle volte lo coglierà così dal naturale come se lo avesse hauto in casa propria [...].

E poiché si chiamano ritratti dal naturale, si dovria curare ancora che la faccia o altra parte del corpo non fosse fatta o più bella o più grave o punto alterata da quella che la natura in quella età gli ha concesso, anzi, se vi fossero anco defetti, o naturali o accidentali, che molto la deformassero, né questi s'avriano da tralasciare [...].

Laonde diciamo che nel procurare questi ritratti si dovria usare gran discrezione nel sciegliere solamente quelli, i quali riconosciuti fossero di commune consenso degni di lode et onore. Di più, nei ritratti di persone di grado e dignità dovriano i patroni procurare che fossero espressi con la gravità e decoro che conviene alla condizione loro [...]»¹⁷.

Proseguendo nella lettura dell'iscrizione sulla cornice, troviamo un termine denso di significato: «præsidium» che sembra evocare l'antica preghiera mariana del *Sub tuum præsidium confugimus, Sancta Dei genitrix*, così cara all'Ordine da essere apposta su una targa marmorea nella casa Professa di Roma.

¹⁶ H. PFEIFFER S.I., *L'iconografia* in G. SALE S.I. (a cura di), *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 177-182.

¹⁷ G. PALEOTTI, *Discorso intorno alle immagini sacre e profane. Diviso in cinque libri, dove si scuoprono varii abusi loro e si dichiara il vero modo che cristianamente si doveria osservare nel porle nelle chiese, case et in ogni altro luogo. Raccolto e posto insieme ad utile delle anime per commissione di Monsignore Illustriss. e Reverendiss. Card. Paleotti Vescovo di Bologna. Al popolo della città e diocesi sua. In Bologna, per Alessandro Benacci, MDLXXXI. Libro II, Cap. XX. Dei ritratti d'altri*, in www.memofonte.it/home/files/pdf/scritti_paleotti.pdf

È un impegno di non poco conto quello di affidare a una protezione, che può essere solo celeste, la vita di un amico e della sua famiglia: questa espressione poteva essere usata prima della morte di Ignazio? S'invoca chi è già salito al cielo solitamente.

E poi ancora quel «testimonium dilectionis» che lascia trasparire una cordialità profonda nella relazione tra Giovanni Maria Guicciardi e Nicolò Bobadilla, non austera formalità, bensì affetto, amore per lui e i suoi familiari, un'attestazione scritta, manifestata apertamente e pubblicamente, e l'offerta della *vera effigie* è «elargita», donata con generosità.

Senza voler imporre forzatamente un'interpretazione, mancando una traccia certa, quel filo che permetterebbe di collegare già nel 1543 le loro vite, sappiamo che l'amicizia tra i due si sarebbe consolidata di lì a pochi anni...

Non è da escludere, a titolo d'ipotesi, che l'iscrizione sia espressione di una tradizione familiare, forse anche attestata da uno specifico documento, trascritta in un momento più avanzato, ma forse non così lontano da quella data, magari intorno a quel triennio tra il 1559 e il 1561 che ha visto l'instancabile padre Nicolò Bobadilla attivarsi nel coraggioso, ma fallimentare, tentativo della costituzione di un collegio gesuita a Ponte in Valtellina, patria del Guicciardi.

D'altra parte siamo in un ambito privato, lontano dal dibattito romano e da occhi indiscreti, dove il dono è custodito così gelosamente da non essere noto se non in ambito strettamente familiare.

Ne è riprova il fatto che, a distanza di decenni dai primi contatti con i padri della Compagnia, con l'apertura definitiva del collegio nel 1621, la costruzione di un'imponente chiesa intitolata a Ignazio verso la fine degli anni Trenta del Seicento¹⁸ e la conseguente diffusione di numerose immagini del santo in altri edifici della valle, nessun dipinto, ad eccezione delle due versioni conservate a Ponte, ne prende a modello le fattezze, la posa e l'iscrizione.

Da ultimo, sostiamo brevemente sul testo più antico, quel semplice «Ignatius Loiola Iesuitar. Institut.» che ne ricorda il nome, il casato e l'azione.

Vi è un significato peculiare da attribuire all'appellativo di *Institutor* rispetto a *Fundator* o *Auctor Societatis Iesu*, i termini ricorrenti nella totalità delle immagini a stampa diffuse dopo la morte di Ignazio?

¹⁸ «Nel 1639 'si mise con solenne rito la prima pietra de' fondamenti' della chiesa di Sant'Ignazio. I lavori dovettero procedere in modo piuttosto spedito se già nel 1642, una volta portato a compimento il lavoro di copertura della volta del presbiterio, fu possibile celebrare nell'erigenda chiesa la festa del santo titolare, notizia che si ricava da una missiva inviata in Roma al generale della Compagnia Muzio Vitelleschi dal padre superiore del collegio di Ponte. 'Ridotta quasi al totale stabilimento' la chiesa, nel settembre del 1653 'si poté solennemente aprire et officiare con applauso e godimento di tutti'. In tale circostanza si tenne una pomposa processione con la quale la reliquia di Sant'Ignazio donata dal generale dell'Ordine Vitelleschi fece solennemente il suo ingresso nel nuovo edificio per essere collocata, insieme alle reliquie dei Santi Bonifacio e Ercolano, sotto l'altare maggiore», in S. PAPETTI, *La chiesa di Sant'Ignazio a Ponte in Valtellina*, Relazione tenuta in occasione del convegno *Tecnologie innovative per la conservazione programmata del patrimonio storico architettonico valtellinese*, 21 maggio 2011, Ponte in Valtellina.

Si voleva un riferimento esplicito, cronologicamente vicino alla redazione della *Formula Instituti*, la cui prima stesura è del 1539, che costituisce il nucleo legislativo originario della Compagnia di Gesù?¹⁹

4. La particolare situazione religiosa della Valtellina al sorgere della Riforma e la fondazione del collegio gesuitico a Ponte

Occorre comprendere a fondo la situazione politica e religiosa della Valtellina intorno alla metà del XVI secolo, quali forze si contrapponevano in questo territorio che aveva condiviso a lungo le sorti del ducato di Milano, passando, dopo la sconfitta di Ludovico il Moro nel 1500, sotto l'occupazione del re di Francia Luigi XII; un fazzoletto di terra dove era in gioco una partita di fondamentale importanza per la Chiesa cattolica. Nel 1511 papa Giulio II, proclamando la "Lega santa" per cacciare i francesi dalla Lombardia, si trovava a coinvolgere anche la recente unità politica delle Tre Leghe grigie, una confederazione di liberi comuni formatasi a nord delle Alpi con tre capitali a Coira, Ilanz e Davos²⁰; ne conseguiva un tacito accordo per l'occupazione militare della Valle nel 1512 e la perdita progressiva di ogni prerogativa di autonomia politica negli anni successivi (fig. 11).

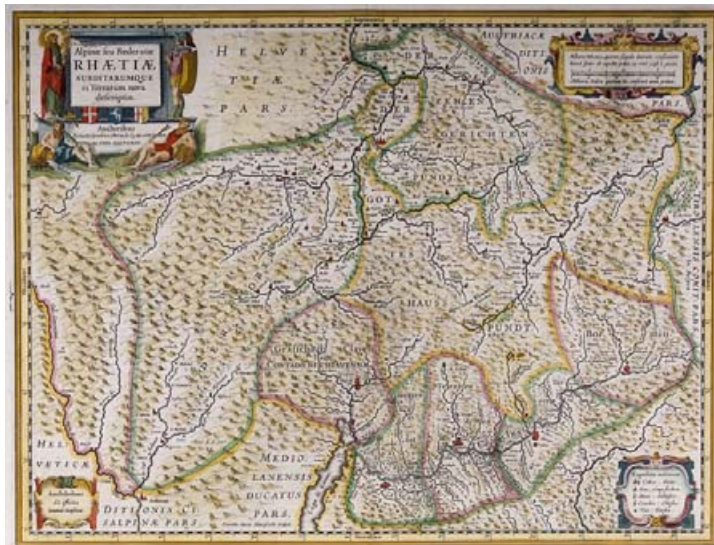


Fig. 11

¹⁹ I punti fondamentali, raccolti in una breve *Formula Instituti Societatis Jesu*, furono trasmessi al papa tramite il cardinal Contarini e approvati verbalmente, il 3 sett. 1539, da Paolo III, che l'anno seguente confermava ufficialmente il nuovo Istituto, la "Compagnia di Gesù" con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae* del 27 sett. 1540, cfr. H. JEDIN, *Ignazio di Loyola e il suo ordine fino al 1556 in Riforma e controriforma. XVI-XVII secolo*, vol. VI, *Storia della chiesa*, Jaca Book, Milano 1975, pp. 537-538; L. VON MATT - H. RAHNER S.J., *Ignazio di Loyola*, Stringa ed., Genova 1955, pp. 259-260.

²⁰ «Con il *Bundesbrief* o Carta della Lega, del 23 settembre 1524, si attuò l'unione formale fra le tre federazioni di Comuni e si diede in tal modo origine allo Stato retico», in S. XERES, *Situazione politico-religiosa di Valtellina, Chiavenna e Bormio (1512-1639)*. Cap. IV, in *Beatificationis seu Declarationis Martyrii servi Dei Nicolai Rusca sacerdotis dioecesiani in odium fidei, uti fertur, interfecti († 4 septembris 1618)*:

Poco dopo la repubblica delle Tre leghe sarebbe stata coinvolta in uno dei movimenti riformatori di carattere protestante che nella prima metà del secolo XVI mutarono il volto religioso e politico dell'Europa.

Nel 1526 con il *Toleranzedict* deliberato nella Dieta di Ilanz veniva introdotto un regime confessionale misto, evangelico e cattolico romano, che nel giro di pochi anni portava nelle terre suddite pesanti imposizioni tra cui quella di destinare una quota dei beni ecclesiastici a favore della confessione minoritaria, riformata, fino all'uso promiscuo delle chiese, all'obbligo per le comunità a maggioranza cattolica del mantenimento del pastore, al divieto di predicare da parte di monaci o preti forestieri senza l'autorizzazione del capitolo di Coira.

«Si verificò da parte del governo grigione, una vera e propria usurpazione del diritto ecclesiastico, nel momento che fu limitata fortemente nei territori occupati la giurisdizione dell'ordinario di Como»²¹.

L'interdizione a compiere le visite pastorali e in generale l'impedimento a intervenire sulla situazione locale condizionava fortemente la libertà religiosa e l'azione pastorale del vescovo e il riferimento diocesano dei sacerdoti. Dopo il 1542, inoltre, con l'istituzione dell'Inquisizione romana, queste terre furono elette dagli eretici di lingua italiana come luogo ideale dove trovare rifugio; giunsero quindi numerosi personaggi di spicco del mondo riformato: fra questi, nel 1549 in seguito alla condanna per eresia del tribunale di Roma, l'ex vescovo di Capodistria Pier Paolo Vergerio.

In tale difficile situazione si attua un primo sforzo di fondazione del collegio gesuitico a Ponte le cui vicende sono analiticamente descritte nell'accurato studio di Nicoletta Moretti cui rinvio, proponendo sinteticamente solo alcuni passaggi²².

«Intorno alla metà del Cinquecento le pressanti segnalazioni della Santa Sede e dell'Inquisizione resero la Valtellina oggetto di una particolare sollecitudine da parte della Compagnia di Gesù, che la elesse terra di missione, addirittura assimilandola alle Indie per la difficoltà e l'urgenza di un concreto intervento *de e pro propaganda fide*»²³.

«Nel 1552 l'Inquisizione romana aveva chiesto a Ignazio di Loyola l'invio in Valtellina di un gesuita per comporre un dissidio nella successione della parrocchia di Morbegno. Il man-

Positio super martyrio, Romæ 2002, p. 97. Il testo con ampi riferimenti documentari e bibliografici, pur riportato a una situazione particolare, è un valido contributo per la comprensione di uno dei periodi più tormentati e decisivi per la storia della cristianità europea.

²¹ *Ibi*, p. 124.

²² N. MORETTI, *Il collegio dei gesuiti di Ponte in Valtellina*, Raccolta di studi storici sulla Valtellina XXXVII, Società Storica valtellinese, Sondrio 2001, in particolare pp. 13-16; 22-25. In Moretti vedi anche M. SCADUTO, *Storia della Compagnia di Gesù, III, L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo 1556-1564*, Roma 1964, pp. 410-423, per la missione di Bobadilla cfr. *Bobadillae monumenta. Nicolai Alphonsi de Bobadilla, sacerdotis e Societate Iesu gesta et scripta*, Matriti 1913.

²³ «Nel 1556 il pontefice Paolo IV chiedeva espressamente a Ignazio l'apertura di due, o almeno un collegio nella valle». Vedi MHSI, *Monumenta ignatiana ex authografis vel antiquioribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris Epistolae et Instructiones*, Matriti 1906, epp. 6118 e 6126, in N. MORETTI, *Il collegio dei gesuiti*, cit., p. 14, nota 4.

dato era stato conferito al curato di Ponte Marcantonio Quadrio che l'aveva però declinato per le "novità" che tenevano in tumulto la cittadina. Il 27 ottobre 1552 papa Giulio III affidò temporaneamente la cura della parrocchia al gesuita Andrea Galvanelli. [...] L'entusiasmo suscitato dalla presenza di padre Galvanelli indusse nel 1556 la comunità di Morbegno a chiedere a Ignazio di Loyola una sede stabile della Compagnia, ma la domanda, se pure avallata da influenti personaggi, non poté essere accolta per mancanza di personale»²⁴.

Altri tentativi a Sondrio e Bormio non giunsero a buon fine.

L'occasione propizia si presentò a Ponte quando, nel 1558, il cavaliere Antonio Quadrio, nativo del paese, ma residente da tempo a Vienna in qualità di chirurgo dell'imperatore Ferdinando I, offriva all'Ordine un'ampia abitazione con annessi chiesa e terreni per insediarvi un collegio²⁵.

Il collegio si aprì tra notevoli difficoltà nell'ottobre 1560 e chiuse irrevocabilmente nel febbraio 1561, a seguito del pronunciamento della Dieta di Coira che sanciva la nullità della donazione del Cavalier Quadrio, con l'espulsione dei padri e il divieto di alienazione, sotto qualsiasi forma, dei suoi beni; si intimava ai gesuiti il bando dai domini delle Tre Leghe, minacciando della stessa pena chiunque intendesse sostenere la fondazione di scuole gesuitiche o frequentarle.

«Ma a prescindere da questo triste epilogo, il collegetto di Ponte assunse una particolare importanza per il suo valore simbolico di avamposto e baluardo della fede in una diocesi assediata dall'eresia: oltre ad essere il primo dei collegi di frontiera – antiluterana – sorto nell'Italia settentrionale, rappresentò il più audace tentativo di penetrazione cattolica in terra protestante, perché attuato in una regione bensì italiana e cattolica per cultura e tradizione, ma politicamente soggetta ai riformati Grigioni»²⁶.

5. Il ruolo svolto dagli esponenti della famiglia Guicciardi

Figura di spicco in campo cattolico, appartenente a una delle famiglie più ragguardevoli della Valle, il destinatario del dono di padre Bobadilla, Giovanni Maria Guicciardi (1508-1596), si era laureato *in utroque iure* a Padova nel 1540. Dalla moglie Ottavia Quadrio aveva avuto vari figli tra cui il futuro tenente generale Giovanni, che con Giacomo Robustelli avrebbe guidato la rivolta valtellinese del 1620²⁷.

²⁴ *Ibi*, p. 15.

²⁵ «Il giorno 28 gennaio 1558, Antonio Quadrio (l'ex chirurgo dell'imperatore Ferdinando I d'Asburgo originario di Ponte ma residente a Vienna) indirizza una lettera a padre Laynez: "ispirato de Iddio a dover principiare una opera santa, sotto il nome de' iesuitti nel locho di Ponte de Valtellina", dichiara di voler dare il proprio contributo alla causa cattolica mantenendo sei padri, abili nella predicazione e nell'insegnamento, e mettendo loro a disposizione un'abitazione di sua proprietà», *ibi*, p. 23.

²⁶ *Ibi*, p. 13.

²⁷ Un cospicuo fondo documentale sulla famiglia Guicciardi è conservato presso la Biblioteca Civica "Pio Raina" di Sondrio, per le notizie riportate in particolare cfr. *Inventario - Archivio della Famiglia Guicciardi, ramo dei Cavalieri di S.Stefano, di Ponte di Valtellina*.

Le ricerche effettuate ad oggi in vari archivi locali non hanno evidenziato prove documentarie di diretta conoscenza con Nicolò Bobadilla prima del suo arrivo a Ponte nell'ottobre del 1558; solo dopo quella data appare evidente che il Guicciardi dovette divenire il principale instancabile sostenitore della causa gesuitica.

«Uno dei più sinceri fautori del collegio e considerato dai gentiluomini pontaschi come la persona più adatta alla difesa, nella Dieta di Coira, degli interessi del cavalier Quadrio e della Compagnia. [...] “per questo saria stato a proposito il signor Joanni Maria dottore Guizardo il quale, se ben che li paresse una dimanda dura et contra alla intenzione di se stesso, per veder la gran ruina che posseva venire sopra la facultade et più sopra del honore suo, si sforzò deliberare a non amanchare per amore di vostra signoria a questa cosa sua particolare et poi a quella anchora delli poveri maestri”.

“Andarono li nostri messi [Giovanni Maria Guicciardi e Prospero Quadrio, *ndr*] alla dieta con provisione di spendere cinquecento scudi d'oro et anchor milli, pur che si ottenessi dalli signori Grisoni l'admissione delle schuole in Ponte e la confirmazione della donatione”».

Ancora nel 1582, per la sollecitudine di Carlo Borromeo, si mette in atto un ultimo tentativo di ristabilire il collegio gesuita e anche in questa circostanza troviamo il sempre fedele Giovanni Maria.

«Nel 1582 desiderando san Carlo arcivescovo di Milano di stabilire questa fondazione per far argine all'eresia, mandò il sudetto padre Adorno suo confessore, sotto titolo di missione, a trattare nuovamente il negozio; ma avvertito segretamente il sopradetto Giovanni Maria Guicciardi, in casa di cui egli e i suoi compagni erano alloggiati, che vi era ordine di farli prigionieri, di notte tempo con buona scorta li fece mettere in sicuro, né più si potè ripigliare il trattato [...]»²⁸.

Altre benemerienze doveva acquistarsi anche suo figlio, il capitano Giovanni (1584 - 1664), quando intervenne anni dopo per ottenere una dispensa per evitare la soppressione della scuola, conseguenza delle disposizioni di Innocenzo X, che avrebbero costretto alla chiusura il “conventino” troppo esiguo nel numero dei padri. Per questo e per i suoi meriti in veste di capitano delle forze cattoliche nella rivolta, trovò sepoltura nella chiesa di sant'Ignazio di Ponte, terminata e consacrata da poco.

Tra le varie testimonianze, rese da alcuni importanti esponenti della comunità al vescovo di Como Giuseppe Olgiati in occasione della domanda di “professione” all'Ordine dei cavalieri di S. Stefano del nipote Guicciardo, troviamo conferma di un'appartenenza senza tentennamenti alla parte cattolica:

«[...] disceso da stirpe cattolica senza alcuna macchia d'eresia e come tali sempre vissuti e mantenuti. Di questa cosa niuno ne può dubitare, non essendo mai stata la casa Guicciarda in questo caso, come chiaramente consta dalle memorie di quanto operò il Capitano, e Luogotenente Generale Giovanni, qual oltre il sangue ha consumato buona parte delle sue sostanze in difesa della Religione cattolica Romana.

²⁸ N. MORETTI, *Il collegio dei gesuiti*, cit., pp. 92, 94 e 121.

Io so che queste Famiglie sono sempre state tali, anzi benemerite della Religione cattolica, essendosi opposti alli tentativi, delli eretici, e singolarmente Giovanni Guicciardo nell'anno 1620»²⁹.

Una famiglia che testimonia a lungo una particolare devozione alla spiritualità gesuitica; molti suoi esponenti entrarono nell'Ordine: Giovanni Maria (1643-1663) morto missionario nelle Indie, Giovanni Antonio (1656-1713), Antonio Maria (1665-1739) teologo, assistente spirituale della nobiltà di Bologna in Santa Lucia e confessore di Maria Caterina d'Este principessa di Carignano, e, da ultimo, Francesco Saverio autore della *ricognitio*.

Questi, eletto arciprete di Sondrio, non assunse mai la carica, rimanendo a Roma fino alla nomina a vescovo di Narni in Umbria (1709-1718) quindi di Cesena (1718-1725)³⁰.

6. Un breve *excursus* fra i testi

La letteratura sul dipinto che è stato possibile consultare non è copiosa, ma di grande interesse; ne accenno più diffusamente per le opere di ambito locale, più in sintesi, rinviando alla bibliografia, per quelle di maggior rilievo, già note agli studiosi.

In occasione del quarto centenario della morte di S. Ignazio di Loyola (31 luglio 1556) Giovan Battista Gianoli pubblicava un breve articolo sulla storia del dipinto: *Un prezioso ritratto del Santo esistente nel Museo Valtellinese di Storia e Arte*.

Vi si trovano già alcuni temi ricorrenti:

«Come si spiega la venuta in valle di questo ritratto del Santo spagnolo, mancando documenti che informino sui rapporti tra la famiglia di Giovanni Maria Guicciardi e Ignazio di Loyola, e non invece con il cavalier Antonio Quadrio, anch'esso di nobile famiglia pontasca, il quale, medico dell'imperatore Ferdinando I, era residente a Vienna e in contatto già dal 1542 con Pietro Canisio? Sarà, infatti, dietro sua insistenza che Nicolò Bobadilla giungerà in Valtellina

²⁹ *Processo delle Provanze di Nobiltà per li quarti Paterni e Materni del Sig. Guicciardo de Guicciardi di Ponte, in ordine a conseguire per giustizia l'abito e la croce del Sacro Militar Ordine di S. Stefano*, manoscritto con vari atti l'ultimo dei quali datato Como 1721, Cart. I, fasc. 8, cc. 13r e v, 52r, Archivio della famiglia Guicciardi, Biblioteca civica "Pio Raina", Sondrio.

³⁰ «Francesco Saverio Guicciardi di Ponte fu eletto di moto proprio da Innocenzo XII senza concorso, e senza esame, e però senza esempio, mentre stava egli in Roma al servizio del Cardinal Colloredo in qualità di maestro di Camera, e di Auditore: ma essendosi opposti alla sua partenza alcuni Cardinali, e Prelati, e particolarmente il Cardinale Francesco Albani, che fu poi assunto al pontificato col nome di Clemente XI, fu costretto a rinunziare alla carica con non ordinario sentimento di Sondrio», in F.S. QUADRIO, *Dissertazioni critico-storiche intorno alla Rezia di qua dalle Alpi, oggi detta Valtellina al santissimo Padre Benedetto XIV p. o. m. dedicate dall'abate Francesco Saverio Quadrio*, 3 voll., Milano, Stamperia della Società palatina, 1755-1756, ristampa anastatica, Milano 1960-1961, vol. II, pp. 529-530; vol. III, pp. 270-271. Sempre in Quadrio (vedi indice in vol.) si trovano altre notizie su alcuni esponenti della famiglia Guicciardi. «Franciscus Xaverius Guicciardi, presbyter, nobilis Comensis Diocesis, annorum 46 I.V.D. Canonicus insignis Basilicæ S.Mariae Transtiberim de Urbe, nec non canonicus titularis Ecclesiæ Curien. Et per 14 annos Auditor cl.me. Leandri Card. Colloredi, creatus est Episcopus Narniensis 15 Apr 1709», in F. UGHELLI, *Italia sacra sive de episcopis Italiæ et insularum adjacentium, rebusque ab iis praeclare gentis, deducta serie ad nostram usque ætatem...*, 1717, Kraus reprint, Nendeln 1970.

nel 1558 per cercare di fondare un collegio, da lui finanziato con una generosa donazione. E dove trova origine questa particolare iconografia, se, come afferma Padre Tacchi Venturi, lo storico della Compagnia di Gesù, solo tre erano i dipinti esistenti con il ritratto del Santo: quello di Jacopino del Conte ritratto il giorno della morte, quello del 1585 di Alonso Sanchez Coello e il terzo esposto nelle camere del Santo al Gesù in Roma? [...] Ignazio di Loyola appare a mezzo busto, di profilo, naso e zigomi piuttosto pronunciati, occhio nero fisso e penetrante, colorito leggermente olivastro, accentuata calvizie, barba corta e baffi spioventi neri, folte sopracciglia pure nere; lo copre il caratteristico mantello, ad alto colletto, della divisa gesuitica: l'espressione è mitemente austera e tutto indica l'uomo di razza. Nel complesso questo ritratto ha spiccata relazione somatica con la testa del Santo dipinta da Jacopino del Conte, ed anche con la figura dello stesso Loyola di ignoto autore del Seicento»³¹.

A distanza di alcuni anni l'argomento è ripreso da Giovanni Battista Porta, cappellano dell'Ospedale civile di Tirano (SO) che invia alcune domande a Padre Mario Colpo dell'*Institutum Historicum S.J.*: ci si interroga se Bobadilla potesse aver conosciuto Giovanni Maria Guicciardi a Vienna nel 1542. La risposta di Colpo è lapidaria:

«E vengo a Bobadilla. Nulla trovo in MHSI relativo a conoscenze col Guicciardi; ma se questi era presso il Nunzio come il Quadrio, quando B. era andato in Germania nel 1542 (dopo la dieta di Spira di quell'anno passò a Vienna presso il re dei Romani, Ferdinando, abitando presso il Nunzio Varallo), ben avrà contratta amicizia...»³².

Interessanti sono alcuni passaggi dell'articolo che sintetizzano nuovamente i quesiti fondamentali.

«L'illustre P. Pietro Tacchi Venturi, nella sua *Storia della Compagnia di Gesù*, vol.II, parte I, Roma, 1950 riassume il parere degli storici affermando che le immagini che abbiamo di Ignazio vennero tratte da lui già morto, e che se ne prese la maschera di cera nel giorno medesimo del decesso. [...] Ma a contestare la comune opinione esiste nel Museo di storia e Arte un Ignazio, a cui è attribuita una data di ben 13 anni prima della morte. [...] Può essere opportuno tener presenti le seguenti osservazioni: 1) La cornice con la dicitura è certamente posteriore al ritratto: infatti Ignazio vi è presentato come già santo, e la sua canonizzazione avvenne nel 1622. 2) L'autenticazione fatta dal vescovo Guicciardi è stata certamente un gesto molto saggio, ma è ancor più posteriore [...]. 3) Il semplice nome di "Ignazio Loyola" dipinto con tanta semplicità sopra la testa del ritratto, senza nessun prefisso di "padre", "servo di Dio", "venerabile", ecc. e per giunta la contrazione delle due parole finali che lo dicono "Istitutore dei Gesuiti", fanno pensare che l'antichità attribuita al ritratto corrisponda a verità»³³.

³¹ «Corriere della Valtellina», 28 luglio 1956.

³² Archivio MVSA, *Sezione II Archivio Gianoli*, cart. sciolta, 13 marzo 1970; 25 aprile 1970 Sondrio. Presso la Biblioteca Civica "Pio Rajna" di Sondrio ho ritrovato la biografia di L. VON MATT - H. RAHNER S.J., *Ignazio di Loyola*, con la dedica al Gianoli.

³³ «A somiglianza di quello che si fa per autenticare le reliquie, egli avrà pensato di autenticare la tradizione di famiglia apponendo anche il proprio sigillo gentilizio al quadro che veniva custodito con cura e trasmesso in eredità», in G.B. PORTA (S.I.), *Nel museo di Sondrio il primo ritratto di S. Ignazio*, in «Corriere della Valtellina», 25 luglio 1970.

U. König Nordhoff nel suo ampio e documentato catalogo elenca solo tre immagini di profilo senza aureola e non in forma di santino <con le mani giunte in adorazione davanti al crocifisso>: la medaglia commemorativa del 1556, l'edizione romana del *Ritratto con berretto* (1580) e il quadro di Sondrio; altre repliche e varianti si arricchiscono dei particolari già descritti (figg. 12 e 13)³⁴.

Nel 1986 una foto del ritratto compare sull'edizione *Autobiografia. Storia di una vocazione e di una missione* a cura di Pietro Vanetti³⁵ e nel 1991 sul volumetto di Juan Plazaola:



Abb. 116 Ignatiusmedaille von 1556,
Paris, BN, Cabinet des Médailles

Fig. 12



Fig. 13 Abb. 119 Unsigniert, Ignatius, ed. Rom 1580

³⁴ «L'immagine di profilo nell'iconografia ignaziana raramente compare isolata, tranne che nella medaglia (Abb. 116), nel quadro di Sondrio (Abb. 118) e in un singolo foglio a stampa (Abb. 119). La stampa è comparsa secondo l'iscrizione a Roma nel 1580; la forma della cornice del quadro lo caratterizza in senso stretto come ritratto. Tutte le altre versioni diffondono l'immagine di profilo sotto forma di santino (Abb. 120 ff.): Ignazio sta davanti a un tavolo, sul quale si trova un crocifisso posato su un piccolo basamento di pietra; è rivolto <verso il crocifisso> e prega. [...] Mentre le medaglie e l'acquaforte del 1580 sono semplicemente busti, nei santini Ignazio viene rappresentato fino all'altezza del gomito per poter rappresentare anche le mani giunte. Più tardi viene introdotto anche il berretto dell'ordine appoggiato sul tavolo così come richiesto dall'adorazione» in U. KÖNIG NORDHOFF, *Ignatius von Loyola*, cit., p. 70.

³⁵ «*Ritratto di s. Ignazio*. Il dipinto, di autore ignoto, è l'unica immagine del santo eseguita ben tredici anni prima della sua morte. La tela, un ritratto di profilo di cm. 64 x 47, porta al di sopra del capo, in

«Sant'Ignazio fu sempre restio ad essere ritratto; ma i suoi figli non smisero mai di tentarlo finchè fu cosciente, incluso allorquando un pittore giunse nei dintorni fingendo di essere un domestico del cardinale. È possibile che uno di questi tentativi portasse come risultato il ritratto, oggi di proprietà del museo di Sondrio (Italia) che rappresenta il Santo di profilo e che, se è vera l'iscrizione fatta sopra il quadro stesso, fu dipinto tredici anni prima della sua morte»³⁶.

Decisivo per la comprensione del dipinto di Sondrio il saggio *Ignazio e l'arte dei Gesuiti* di P. Heinrich Pfeiffer:

«[...] mentre probabilmente fu eseguito già durante la vita di Ignazio un suo ritratto che si trova nel Museo di Storia e Arte di Sondrio [...] Il quadro secondo un'iscrizione sulla cornice, realizzato da Nicola Bobadilla, uno dei primi compagni di Ignazio, è dipinto secondo un disegno fatto in presenza del Santo, verosimilmente a sua insaputa, nel 1543. Il dipinto mostra il fondatore di profilo, con lo sguardo rivolto al lato sinistro»³⁷.

Tale iconografia sembra essere stata ripresa nella tela con *La Vergine appare a Ignazio*, nella cappellina Farnese nel convento del Gesù a Roma attribuita alla mano di Rubens.

«Il volto del santo corrisponde questa volta al sopraccennato ritratto dipinto nel 1543 da Nicola Bobadilla. Il viso è presentato totalmente di profilo, e lo sguardo è rivolto verso la Madonna da destra a sinistra»³⁸.

Ho avuto occasione di incontrare a Roma Padre Pfeiffer e di scambiare con lui alcune osservazioni sulla natura del dipinto; in particolare mi ha affascinato l'ipotesi che il ritratto possa essere di mano dello stesso Bobadilla, come derivazione di un veloce disegno estorto a Ignazio in un momento di meditazione.

La fisionomia di profilo è l'unica possibile se si vuole copiare un volto senza incrociare lo sguardo di un uomo che non voleva farsi ritrarre.

Sono grata anche a Padre Dominique Bertrand dell'*Institut des Sources Chrétiennes* di Lione, con cui ho intrattenuto una corrispondenza a distanza, per le osservazioni pubblicate nel suo studio su Pierre Favre e confermatemi anche recentemente:

«*Toujours est-il que le seul portrait de saint Ignace que nous ayons de son vivant est un profil, vu de gauche à partir du bas de l'épaule, sur un fond vert sombre uni, et c'est une peinture au chevalet*».

unica riga, l'iscrizione *Ignatius Loyola Iesuitar. Institut*. La storia del quadro, da cui si evince la data di esecuzione, è incisa sulla stessa cornice, di poco posteriore al dipinto, che reca una scritta dalla quale risulta essere questa la "vera effigie di s. Ignazio di Loyola portata da Roma, ancor lui vivente, dal P. Nicolò Bobadilla, e da donarsi a Giovanni Maria Guicciardi in presidio suo e della sua famiglia e come testimonianza di affetto. Anno 1543". Il quadro, gelosamente custodito per generazioni in casa Guicciardi, è stato donato dalla famiglia valtellinese, nel 1951, al Museo di Storia e Arte di Sondrio», in *Autobiografia. Storia di una vocazione e di una missione* a cura di PIETRO VANETTI, per «La Civiltà Cattolica» (Roma) e San Fedele (Milano), p. 122.

³⁶ J. PLAZAOLA ARTOLA (S.I.), *Iconografia de san Ignacio en Euskadi*, Ed. Comisión LOIOLA '91, Azpeitia 1991, p. 46 (trad. a cura della scrivente).

³⁷ H. PFEIFFER, *L'iconografia*, cit., pp. 177-179.

³⁸ *Ibi*, pp. 189 (foto) - 190.

La lettura dell'*Introduction* mi ha illuminato riguardo al tema principale, quello della *vera effigies*, vale a dire la ricerca della somiglianza fisica, storica e psicologica di un soggetto, attraverso il *portrait*. Apparente conquista della modernità, la presunzione di somiglianza pone molti interrogativi sul significato proprio del termine poiché si tratta di *mettre au jour le mystère d'un sujet*³⁹.

Il ritratto di Sondrio, con il riferimento al 1543 nella cornice, è posto in relazione con un foglio di carta filigranata di piccole dimensioni (cm. 26 x 17) custodito presso l'Archivio della Curia generale della Compagnia di Gesù a Roma, il *Portrait des dix compagnons* (Fabrus, Xaverius, Laynus, Salmeron, Rodericus, Bobadilla, Jaius, Coudu-rius, Broetius, Hozes) (fig. 14)⁴⁰.



Fig. 14

³⁹ D. BERTRAND, *Pierre Favre un portrait*, Lessius, Bruxelles 2007, pp. 19-32.

⁴⁰ *Ibi*, p. 165, fig. 4.

«*C'est une composition de dix portrait, réduit aux visages, ceux de onze premiers compagnons de Jésus dont il manque, de façon notable, celui d'Ignace*».

Nel disegno sono descritti, con attenzione ai particolari fisionomici, i volti dei primi compagni di Ignazio, è un vero ritratto al naturale, pur in forma di traduzione veloce e sintetica, e documenta la presenza in mezzo al gruppo di qualcuno capace di riprodurre i tratti degli amici con verosimiglianza. Difficilmente poteva essere stato fatto a memoria.

Il foglio non riporta indicazioni di autore, data o luogo, ma:

«*Cette composition ne peut qu'être contemporaine du groupe initial des cofondateurs, lesquels, et d'abord par la mort rapide de deux d'entre eux (Codure et Hoces), s'est dissout dès 1541*».

7. Altri dipinti che presentano il ritratto di profilo

Esistono numerosi ritratti del Santo diffusi e pubblicati, derivazioni delle immagini note di Alonso Sanchez Coello (1585) e Jacopino del Conte (1556), ma, come abbiamo visto, quelli di profilo a mezzo busto sono più rari. Sono invece documentati molti fogli a stampa in forma di "santino".

Lo studio condotto in questi anni ha portato a individuare, in un'area ristretta della Lombardia, alcuni dipinti, cronologicamente distribuibili lungo il Seicento, riferiti alla specifica tipologia, uno solo tra questi si qualifica come *vera effigies*, distinguendosi perciò dalle immagini prodotte dopo la morte e collegate alla maschera mortuaria.

Questi ritratti non compaiono nel citato catalogo dell'iconografia ignaziana di U. König Nordhoff, focalizzato particolarmente sulle incisioni; l'autrice sottolinea, in ogni caso, che la versione di profilo sembrerebbe essere stata tradizione dominante fino a circa il 1600.

Si tratta di opere profondamente diverse per qualità pittorica, importanza di collocazione, condizioni di conservazione; ne tratteggio sinteticamente una descrizione e una breve storia, indicando lo stato iniziale della ricerca.

a. Ponte in Valtellina (SO) - collezione privata

In un'abitazione privata di Ponte in Valtellina, in origine anch'essa di proprietà della famiglia Guicciardi, sono conservati due esemplari che sembrano derivare dal prototipo del 1543, anche se realizzati in misure leggermente più ampie. Entrambi presentano la tipologia del volto di profilo rivolto a sinistra, con l'aggiunta delle mani unite in preghiera [il gesto manifesta però mancanza di realismo e una certa forzatura] e l'iscrizione dedicatoria «S(anctus) Ignatius Loiola Iesu soc(ietatis) Institutior». Il rinvio al titolo di «sanctus» porterebbe a una datazione post 1622, tuttavia è da rimarcare la mancanza di nimbo, di aloni luminosi o di raggi (figg. 15 e 16). I due ritratti si pongono quindi, ambiguamente, in uno stato mediano tra la versione del 1543 e la tipologia "da santino", poiché, pur riprendendone le caratteristiche, sono privi del crocifisso.

Fig. 15



Fig. 16



L'utilizzo del termine «Institutor» deriva ancora dal primo modello, unico in tal senso, poiché non compare nelle molteplici versioni a stampa che potevano, in un momento più avanzato, essere prese a riferimento.

I dipinti rivelano la loro qualità di copia nella stesura veloce, su una tela spessa, senza adeguata preparazione del fondo; uno di questi, inoltre, mostra dei tratti quasi caricaturali, dovuti a un restauro inappropriato, l'altro, invece, intatto anche se in mediocri condizioni di conservazione, è certamente più interessante per la dignità espressa dal volto di Ignazio.

b. Milano - Pinacoteca Ambrosiana

Attraverso la messa in rete della catalogazione degli Istituti museali sul “Sistema Informativo dei Beni Culturali della Regione Lombardia - SIRBeC” sono più facilmente accessibili le informazioni su due ritratti inediti, uno a Milano, l'altro a Lecco⁴¹.

Il primo (n.inv. 1475) (cm. 65 x 50) si trova dall'inizio del XVII secolo nelle collezioni della Biblioteca Ambrosiana. Nel Terzago-Scarabelli del 1666 è menzionato tra quelli collocati nella “prima aula” della biblioteca, nell'*Inventario* del 1685 nella “Libreria”, l'antica sala di lettura dove, con ogni probabilità, trovò collocazione il nucleo più antico di dipinti, tra i “ritratti in busto incastrati sotto il cornicione”.

Il quadro, citato nella lettera di Papirio Bartoli indirizzata a Federico Borromeo in data 15 novembre 1608, risulta inserito in una lista di ventotto opere richieste al pittore Giuseppe Franchi (1550 ca -1627/1628) operante a Roma per conto del cardinale⁴².

⁴¹ Rispettivamente SIRBeC scheda OARL - L0060-00121 e scheda OARL - G1050-00243.

⁴² 15 novembre 1608 lettera di Papirio Bartoli a Federico Borromeo in cui il ritratto di Sant'Ignazio viene menzionato tra quelli richiesti dal Borromeo. Il 28 settembre 1608 il Borromeo invia a Papirio Bartoli una lista contenente 29 nominativi di santi dei quali desidera possedere il ritratto. Di parecchi di essi possedeva già l'effigie; lo sappiamo perché il Bartoli si premura di inviare al Borromeo una lista, purtroppo

Ignazio è rivolto a sinistra in preghiera davanti al crocifisso, le mani giunte e l'aureola, indossa una talare senza la mantelletta. L'attuale posizione, molto in alto sulla parete, spiega la difficoltà di procedere a un esame ravvicinato, sembrerebbe di scorgere un intervento di restauro con ritocchi piuttosto grossolani che ridefiniscono anche la corta barba e la raggiera dei capelli. Forse l'ignoto restauratore ha malamente interpretato l'immagine originaria della mantella da cui spuntavano le mani giunte, trasformandola in una veste manicata (fig. 17)⁴³.



Fig. 17

non pervenutaci, in cui annota tutti i ritratti che Federico possiede già e che sono in parte rimasti nella casa di Roma: «Li mando accio comanda se hanno da far quelli anco che V.S.I. ha cosi; che io intanto ho fatto cominciare del far fare quelli, quali non me ricordo se lei li habbia, et il tutto fo per non spendere indarno» (BAMi, G 198 bis inf.: 237-8, 1608 novembre 15, Papirio Bartoli a Federico Borromeo). [...] La lista del cardinale, perduta, ci è tuttavia pervenuta indirettamente grazie ancora al Bartoli che la ricopia rispeditola al Borromeo, forse per aver maggior certezza dei nomi e per non commettere errori: «[...] Beato Ignatio» (BAMi, G 198 bis inf.: 237-8, 1608 novembre 15, Papirio Bartoli a Federico Borromeo).

⁴³ I ritratti degli uomini illustri si trovano al di fuori del percorso espositivo della Pinacoteca Ambrosiana, in ambienti a destinazione d'uso istituzionale, con accesso impossibile alle riprese fotografiche; le pubblicazioni consultate riportano solo riproduzioni in bianco e nero, tuttavia sul sito www.discerninghearts.com si trova un'immagine a colori che mostra maggiori particolari.

Sul bordo superiore l'iscrizione «S(anctus) Ignatius de Loyola», in maiuscole capitali. La Jones ritiene che questo sia uno dei novantotto ritratti donati dal cardinale alla Biblioteca nel 1618.

«[...] la funzione documentaria – cioè l'idea che la pittura, la scultura e l'architettura potessero essere usate per chiarire gli aspetti storici della verità cristiana – era una novità al tempo del Borromeo. In effetti, la concezione di Federico che l'arte possedesse un'efficacia documentaria era un'applicazione creativa alle arti figurative dei metodi e degli scopi della storiografia sacra.

L'interesse per l'autenticità colloca il Borromeo nel filone principale della teoria post-tridentina dell'arte; nei loro trattati sulla pittura sacra e l'architettura, Molanus, Carlo Borromeo e prima di lui il Paleotti avevano concordemente affermato che nell'esecuzione dei ritratti di santi, papi e altri illustri personalità l'artista doveva mirare alla somiglianza. [...] Nel capitolo del *De pictura* dedicato ai ritratti dal vero, il Borromeo sostenne che, poiché possedevano un'autentica somiglianza con l'originale, essi dovevano avere la precedenza su ogni altro tipo di ritratto.

Dunque Federico cercò, quando poté, di procurarsi sobri e realistici ritratti dal vero dei suoi contemporanei, sia in vita che scomparsi di recente»⁴⁴.

Poiché è nota la puntigliosa ricerca dell'autenticità della *vera effigies* da parte del cardinale Borromeo, nonché il legame di amicizia intercorrente con Francesco Maria del Monte, membro della Congregazione dei Riti, direttamente coinvolto anche nella canonizzazione di Ignazio e Carlo Borromeo⁴⁵, perché viene scelto il modello di profilo, era considerato il più veritiero?

Nel catalogo si riporta la derivazione del dipinto dal prototipo di Sondrio:

«L'opera ambrosiana pare però derivare da un ritratto che si trova attualmente nel Museo Valtellinese di Storia e Arte di Sondrio, probabilmente già eseguito durante la vita del santo e, secondo l'iscrizione sulla cornice, dipinto da Nicola Bobadilla, uno dei primi compagni di Ignazio, sulla base di un disegno fatto in presenza del santo nel 1543. [...] Il ritratto realizzato per il Borromeo ne riprende la posa di profilo, arricchendo la raffigurazione con l'aureola, le mani giunte e il crocefisso»⁴⁶.

Un possibile altro riferimento è alla pala *La Vergine appare a Ignazio* della cappellina Farnese nel convento di Gesù a Roma, realizzata con ogni probabilità negli anni appena precedenti.

Appare probabile, dal momento che il dipinto milanese ha una datazione tra il 1608 e il 1610, che la «S» di «Sanctus» e l'aureola, una sottile linea dorata a forma di perfetto cerchio, e di certo l'intera iscrizione soprastante, possano essere state aggiunte solo dopo la canonizzazione del Loyola, ma nella scheda non vi è accenno alcuno ad eventuali interventi.

⁴⁴ P.M. JONES, *Federico Borromeo e l'Ambrosiana. Arte e riforma cattolica nel XVII secolo a Milano*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 134,147 e 149.

⁴⁵ Z. WAZBINSKI, *Il cardinale Francesco Maria Del Monte*, cit., pp. 263-266.

⁴⁶ M. CONSADORI (scheda a cura di), *Pinacoteca ambrosiana. Tomo terzo - Dipinti dalla metà del Seicento alla fine del Settecento - Ritratti*, Electa, Milano 2007, pp. 322-323.

c. Lecco - Villa Manzoni - Galleria comunale d'arte

Più incerta la vicenda del ritratto conservato nei depositi di Villa Manzoni a Lecco.

Il dipinto, che ho potuto osservare da vicino insieme alla restauratrice Anna Parma, si mostra di scarsa qualità pittorica e formale; allo stato attuale non è possibile stabilire se ciò sia dovuto alla natura intrinseca dell'opera o sia invece conseguenza di un devastante intervento eseguito da un maldestro restauratore che, oltre a mascherare grottescamente il volto di Ignazio, ha ridotto le dimensioni della tela nella parte superiore e lungo il lato sinistro [le attuali misure sono cm. 49 x 41,5] eliminando la porzione con la prima lettera dell'iscrizione in lettere capitali «[...]natio del Giesu Fundato[r...]]» (fig. 18).



Fig. 18

Così recita la scheda:

«È raffigurato il santo a mezzo busto. Il volto è pallido e emaciato, il naso prominente, la fronte alta e calva. Porta un mantello nero, scuro lo sfondo. In alto una scritta incompleta. Da ciò si deduce che il dipinto deve essere stato tagliato in alto e lateralmente. La tela non ha cornice. [...]

Sul verso della tela è applicato un foglio con scritta che indica la dedicazione del dipinto a un Ignazio Ravalio (sic) da parte di un Carolus, a ricordo e devozione per S. Ignazio. Si afferma che tale dedica è stata applicata nel 1782, ma che l'effigie del santo sarebbe stata dipinta dal vero a Roma. Non risulta però che alcun ritratto di Sant'Ignazio sia stato esegui-

to vivente il santo. Si tratta comunque di opera seicentesca, rimaneggiata alla fine del secolo XVIII con l'aggiunta della scritta. (Barigozzi Brini, 1983)»⁴⁷.

Qualche notizia sull'origine del quadro ci viene suggerita da un foglietto di carta ingiallita incollato sul retro con la dedicazione: «Ignatio Rovalio / effigiem hanc Sancti Ignatii, / multa elaboratam industria / atque, ut traditum est, / Romæ ipso vivente pictam, / Carolus frater ex infirmorum ministris, / ut ille ac nepotes / patris olim sui / nunc patroni / devoti omnes sint nomini numiniquæ / D. D. / An(no) .MDCCLXXXII.» (Fratel Carlo, dei Ministri degli infermi, <dona> a Ignazio Rovaglio questa effigie realizzata con molta maestria e dipinta a Roma, come si tramanda, mentre <il santo> era ancora vivo; affinché egli personalmente e i nipoti siano tutti devoti al nome potente di <Ignazio di Loyola>, già padre <fondatore dell'Ordine> ed ora suo <santo> patrono, nell'anno del Signore 1782) (fig. 19)⁴⁸.



Fig. 19

Il dipinto, nonostante le mediocri condizioni, si rivela storicamente interessante poiché non compaiono riferimenti alla santità di Ignazio, non vi è aureola, né mani giunte; induce a pensare che anche in questo caso il soggetto fosse solo “Ignazio fondatore del Gesù”.

Sono notevoli le analogie con il ritratto di Sondrio; vi ritroviamo anche <ma una lettura più precisa è da rinviare dopo un sapiente restauro che ne restituisca la stesura

⁴⁷ Vedi nota 41.

⁴⁸ Un cavalier Ignazio Rovaglio, cancelliere, compare in alcuni atti della Corte d'Appello di Milano intorno al 1811 e risulta “d'anni 79 e mesi 7” nel febbraio 1817, in *Annali universali di medicina*, Volume 16, (a cura di C.G. Annibale Omodei, C. A. Calderini, R. Griffini); un Carlo Rovaglio figura nel 1820 come creditore dell'amministrazione dei Luoghi Pii di Milano.

originale> il labbro inferiore di un rosso acceso e la definizione della corona dei capelli con la stessa linea sulle tempie e sulla sommità del capo.

La dedicazione sul cartiglio cartaceo, che potrebbe derivare dall'iscrizione dipinta direttamente sul verso della tela, di difficile lettura a occhio nudo, riporta ancora la formula «ut traditum est Romæ ipso vivente pictam» ribadendo la tradizione di *vera effigies*.

È da ipotizzare una derivazione del dipinto lecchese da quello di Sondrio o da un modello più antico cui entrambi si riferiscono?

d. La Paz (BOLIVIA) - museo Casa de Murillo

Concludo la sintetica rassegna dei ritratti riferiti alla specifica tipologia della posa di profilo, con un'opera che non rivela diretta attinenza con il prototipo di Sondrio, ma che documenta l'ampia circolazione di questa particolare versione, trasferita anche nelle nuove terre di evangelizzazione. L'opera, di piccole dimensioni, un altare portatile conservato nel museo *Casa de Murillo* di La Paz con attribuzione al pittore Pedro de Vargas, rappresenta la *Vergine e il Bambino con santi gesuiti* (con una datazione tra il 1565 e il 1597) (fig. 20). Nelle portelle sono rappresentati quattro esponenti della Com-



Fig. 20

⁴⁹ Per le informazioni sul dipinto vedi il sito: www.smith.edu/vistas, 2005 «The painter of the central image of this portable shrine, Pedro de Vargas (b. 1553), was one of the many known Jesuit architects and painters in Spanish America. Some Jesuits were expressly sent to the colonies because of their artistic talents, an early example being Bernardo Bitti (b. 1548), an Italian painter and sculptor who worked in the Viceroyalty of Perú in the late 16th and early 17th centuries. He performed the essential services of decorating churches throughout Perú with paintings and sculptures, and in doing so, trained painters

pagnia: «B(eatus) Ignatius / de Loiola»; «Beatus Stanis/laus < Kotska>»; «B(eatus) Fran(ciscus) Xa/verius»; «B(eatus) Franciscus Borgia» (fig. 21)⁴⁹.



Fig. 21

L'artista era nato a Cordova nel 1553, poi approdato in Perù intorno al 1575 come esponente della Compagnia di Gesù, ma se ne allontanava verso il 1597. Sembra documentata una collaborazione con il più noto pittore gesuita di origine italiana Bernardo Bitti, a cui rimanda la figura centrale della Madonna con il Bambino, che mostra alcune

like Vargas, who worked as his assistant. The decision by religious orders to dispatch European-trained artists and architects to Spanish America yielded its intended result: these artists and architects, who crisscrossed the colonies, helped transplant European styles to the New World. And with the Catholic Church and the religious orders as their patrons, they likely faced fewer of the economic uncertainties of other emigrating artists. After Pedro de Vargas created the central image, it may have been later fashioned into this small and delicately painted triptych for another Jesuit, because it shows the Virgin and Child flanked with saints important to the Jesuit order, including its founder, Saint Ignatius Loyola. The triptych, which could be compactly closed, also seems a fitting form for a peripatetic priest».

lontane reminescenze dell'icona mariana della *Maria Hilf* di Lucas Cranach che si trova nell'odierna cattedrale di Innsbruck, immagine propagata e diffusa dagli artisti della compagnia ai quattro angoli del mondo⁵⁰.

L'immagine di Ignazio potrebbe derivare da una delle tante stampe diffuse, in particolare da quella del Wierx⁵¹ (fig. 22), la presenza dei quattro ritratti sembrerebbe comprovare la precocità della rappresentazione dei "beati" gesuiti; realizzata in un contesto popolare che non si preoccupa troppo della forma, quest'opera è testimonianza di commovente dedizione ai primi esponenti della Compagnia.



Fig. 22

⁵⁰ H. PFEIFFER, *L'iconografia*, in G. SALE S.I. (a cura di), *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, p. 205; *ibi*, p. 271, figg. 256 e 257 a p. 271 (nel saggio di R. GUTIERREZ - G.M. VINALES, *L'arte e l'architettura nell'America Latina*).

⁵¹ U. KÖNIG NORDHOFF, *Ignatius von Loyola*, cit., *Abb.* 126 e 127.

8. Conclusioni

L'ampiezza e la portata del tema costringevano a operare delle scelte: tra i molti interrogativi scaturiti dall'itinerario tra le immagini ignaziane segnalo alla riflessione dei lettori quelli che ritengo più stimolanti.

Il museo di Sondrio, periferica cittadina lombarda e capoluogo di un territorio al confine con la Svizzera, possiede davvero una "vera effigies" di Ignazio, "ipso adhuc vivente", così come dichiarato nell'iscrizione sulla cornice che la racchiude? E in tal caso il dipinto potrebbe derivare da un primo, autentico, archetipo di cui si sono perse le tracce, magari un disegno dal vero, cioè *al naturale*? È questo il modello originario delle molte stampe con il busto del santo che, pur in presenza delle varianti più tarde delle mani giunte e del crocifisso, del nimbo e del titolo di *beatus* o *sanctus*, trovano notevoli corrispondenze?

In sintesi, le indagini compiute finora appoggiano gli argomenti a favore dell'autenticità del ritratto del Santo, anche se, da una parte, non è possibile arrivare a un'affermazione definitiva e, dall'altra, non si è a conoscenza di un argomento che escluda tassativamente l'ipotesi. Perciò si può considerare verosimile ritenere il ritratto di profilo d'Ignazio custodito a Sondrio come l'immagine più prossima all'Ignazio storico.

Nella quiete serale del museo, spazio privilegiato di contemplazione silenziosa, mi è capitato di scrutare il volto di Ignazio interrogandomi sull'origine del dipinto: "*Vera effigie?*".

Ora, al termine del presente lavoro, mi ritrovo a proporre, attraverso le parole di un grande studioso gesuita, l'ipotesi di un significato più profondo, che precede e supera l'apparenza del dato materiale:

«Quando, il 31 luglio 1956, ricorderemo la morte di Ignazio, il nostro sguardo andrà anche ai rilievi dorati dello splendido altare, sotto il quale egli riposa: in uno di quei rilievi è raffigurato Ignazio, mentre, con grande affetto, abbraccia il suo Filippo Neri. Nell'anticamera della stanzetta, nella quale Ignazio morì, è appeso un quadro, che rappresenta, fraternamente uniti, i due eroi della riforma romana. Essi furono canonizzati insieme, e, per sempre vicini, appartengono al regno dello Spirito. Perché essi, fin di quaggiù, con lo sguardo penetrante, che è proprio degli uomini di Dio, si sono riconosciuti l'un l'altro per uomini perduti nell'amore di Dio. Il nostro tentativo di afferrarli in questi abissi è stato goffo e incompleto. Consoliamoci con quanto scrisse, dopo un incontro con Filippo, il p. Oliver Manare, che ancora Ignazio aveva accolto alla propria scuola: "*Il venerabile don Filippo Neri, il preposito dell'Oratorio, mi disse d'aver visto, un giorno, il volto del beato padre Ignazio inondato di splendore soprannaturale e che perciò egli era del parere che nessuna opera di pittura possa rappresentarlo così, come egli era in realtà*"»⁵².

⁵² «Padre Hugo Rahner S.J. (1900-1968) ha pubblicato questo articolo nel 1956, all'interno della miscellanea tedesca edita in occasione del IV Centenario della morte di S. Ignazio di Loyola. La traduzione integrale in italiano – apparsa, a cura dalla Congregazione dell'Oratorio di Roma, nei "Quaderni dell'Oratorio" – è stata eseguita dal marchese Giovanni Incisa della Rocchetta (1897-1980), rettore dell'Oratorio Secolare di Roma e curatore, assieme allo storico Nello Vian e a padre Carlo Gasbarri C.O., dell'opera in tre volumi "Il primo processo canonico per San Filippo Neri"».

Un hospital “donde servir a los pobres de Cristo por su amor” [Co 240]

di CARLOS COUPEAU S.J.	194
Documentación	194
¿Quién vino?	196
¿Por qué vino?	197
¿Cuándo vino?	199
¿Adónde vino?	202
¿En condición de qué vino?	204
Un lugar de mediación	205
Abreviaturas.-	208

Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo

di ENRIQUE GÓMEZ-PUIG GÓMEZ S.J.	209
Introducción	209

PARTE I - FE Y CULTURA

1. ¿Por qué estudiar la cultura si queremos hablar de la fe?	211
2. El concepto de cultura	212
3. Una opción metodológica y teológica	213
4. Caracterización de la “modernidad postmoderna”	215
4.1. <i>Cambios en lo religioso</i>	215
4.2. <i>Cambios en la ciencia y la técnica</i>	215
4.3. <i>Cambios en lo económico</i>	216
4.4. <i>Cambios en los medios de comunicación</i>	217
4.5. <i>Cambios en lo político</i>	218
4.6. <i>Cambios en la mentalidad</i>	218
4.7. <i>Cuadros de síntesis</i>	219
5. Aproximación interdisciplinar:	
¿Qué tipo de hombre genera la cultura actual?	220
5.1. <i>Aproximación sociológica</i>	220
5.2. <i>Aproximación psicológica</i>	222
5.2.1. Una generación a la búsqueda de una madre	222
5.2.2. Una generación sin padre	223
5.2.3. La quiebra de la fraternidad	224
5.3. <i>Aproximación filosófica</i>	225
6. Conclusión	226

PARTE II - BIOGRAFÍA E ITINERARIO ESPIRITUAL DE PEDRO FABRO

1. Algunos rasgos biográficos de Fabro	229
1.1. <i>En su tierra natal. 1506-1525</i>	229
1.2. <i>París. 1525-1536</i>	230
1.3. <i>París-Venecia-Roma. 1536-1539</i>	231
1.4. <i>Sus primeras misiones: Italia y Alemania. 1539-1541</i>	232

1.5. <i>De Alemania a España y vuelta a Alemania. 1541-1544</i>	233
1.6. <i>Portugal, España y Roma. 1544-1546</i>	234
2. Itinerario espiritual	235
2.1. <i>Una vida encorvada</i>	236
2.2. <i>El camino para enderezarse: del temor al amor</i>	238
2.3. <i>La madurez: del amor a las obras</i>	242
2.4. <i>A modo de síntesis: un itinerario apasionante</i>	245
3. Conclusión	246
PARTE III - LECTURA DE LA POSTMODERNIDAD A LA LUZ DE PEDRO FABRO	
1. La pedagogía del corazón	250
1.1. <i>La conversación y la amistad en Fabro</i>	250
1.2. <i>Los "Ejercicios Espirituales" como escuela del corazón</i>	252
1.3. <i>La ascética de la conversación</i>	255
1.4. <i>Las reglas de la empatía</i>	257
1.5. <i>El secreto de Fabro: un discernimiento que lleva al autoconocimiento y la elección</i>	258
2. Pedro Fabro: un modelo inspirador para nuestra cultura	261
2.1. <i>Aprender a conversar: una pedagogía para salir del aislamiento</i>	262
2.2. <i>Las reglas de la empatía: una pedagogía para la alteridad</i>	263
2.3. <i>La ascesis: una pedagogía frente a lo inmediato</i>	264
2.4. <i>La amistad: una pedagogía para salir al encuentro del otro</i>	264
2.5. <i>El discernimiento: una pedagogía para el autoconocimiento</i>	265
Conclusiones	266
Siglas y abreviaturas	269
Bibliografía	270

Amici e compagni nel Signore.

Il vissuto comunitario di san Pietro Favre S.I. (1506-1546)

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.	273
1. Formazione e sviluppo della comunità degli 'amici nel Signore'	274
1.1. <i>L'apostolato di Sant'Ignazio a Parigi: la conversazione spirituale e gli Esercizi spirituali</i>	274
1.2. <i>I primi 'veri' compagni a Parigi</i>	276
1.3. <i>Assestamento del gruppo dopo i voti di Montmartre e fino al arrivo a Roma nel 1539</i>	277
1.4. <i>Amici nel Signore nella Compagnia di Gesù</i>	280
1.5. <i>Conclusione</i>	281
2. Il rapporto di Favre con i suoi 'amici nel Signore' (1529-1539)	282
3. Il 'modo di procedere' di Favre come 'amico nel Signore' e 'compagno di Gesù' nella dispersione apostolica (1539-1546)	285
4. Conclusione	288

Karl Rahner fra il Loyola e l'Aquinate
Alle origini del "übernatürliches Existential"

di ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.	290
1. L'uomo è creato	290
2. L'uomo è creato per	294
3. E tutte le altre cose sono create per l'uomo	299

La Compagnia di Gesù e le missioni dell'Ottocento. Accenti e sviluppo

di MIGUEL COLL S.J.	301
L'Ottocento e l'ampliamento del mondo per gli europei	301
Le missioni gesuitiche	302
<i>Jan Philip Roothaan (1829-1853)</i>	303
<i>Peter Jan Beckx (1853-1887)</i>	304
<i>Antonio Maria Anderledy (1887-1892)</i>	304
<i>Luis Martin (1892-1906)</i>	304
L'evoluzione nei nuovi territori di missione	305
<i>Cina</i>	305
<i>Giappone</i>	305
<i>Corea</i>	305
<i>Il Continente africano</i>	306
<i>Nord-America</i>	306
Conclusioni: una riflessione sulle missioni dei gesuiti dell'Ottocento	307

L'immagine di Sant'Ignazio di Loyola (1543) al Museo di Sondrio
Spunti di ricerca

di ANGELA DELL'OCA	309
1. L'origine dell'indagine	309
2. I restauri e le indagini scientifiche	313
3. Una lettura iconografica	317
4. La particolare situazione religiosa della Valtellina al sorgere della Riforma e la fondazione del collegio gesuitico a Ponte	323
5. Il ruolo svolto dagli esponenti della famiglia Guicciardi	325
6. Un breve excursus fra i testi	327
7. Altri dipinti che presentano il ritratto di profilo	332
<i>a. Ponte in Valtellina (SO) - collezione privata</i>	332
<i>b. Milano - Pinacoteca Ambrosiana</i>	333
<i>c. Lecco - Villa Manzoni - Galleria comunale d'arte</i>	335
<i>d. La Paz (BOLIVIA) - museo Casa de Murillo</i>	338
8. Conclusioni	340

Indice	342
---------------------	-----

MIGUEL COLL S.I.

*Le Congregazioni mariane (1563-1773) e le Missioni popolari dei Gesuiti.**Due varianti della stessa missione* 17 (2014) 70-79

MIGUEL COLL S.J.

*La Compagnia di Gesù e le missioni dell'Ottocento.**Accenti e sviluppo* 18 (2014) 301-308

CARLOS COUPEAU S.J.

*Un hospital "donde servir a los pobres de Cristo**por su amor" [Co 240]* 18 (2014) 194-208

ANGELA DELL'OCA

*L'immagine di Sant'Ignazio di Loyola (1543) al Museo di Sondrio.**Spunti di ricerca* 18 (2014) 309-341

PATRIZIA GALLUCCIO

Assonanze scotiste nella Dottrina spirituale di Louis Lallemant .. 17 (2014) 159-170

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

*Karl Rahner fra il Loyola e l'Aquinate**Alle origini del "übernatürliches Existential"* 18 (2014) 290-300

ENRIQUE GÓMEZ-PUIG GÓMEZ S.J.

*Pedro Fabro, un modelo inspirador**para la cultura de nuestro tiempo* 18 (2014) 209-272

JÁNOS LUKÁCS SJ

A Next Generation of Questions for Ignatian Spirituality 17 (2014) 171-187

PAVULRAJ MICHAEL SJ

*Hermeneutical Reading on the Understanding of God: a Dialogue between**the Bhagavad Gita and the Spiritual Exercises of Ignatius* 17 (2014) 80-103

FERENC PATSCH SJ

*«La mistica della vita quotidiana». Un contributo per interpretare**la dimensione mistica nella teologia di Karl Rahner* 17 (2014) 14-33

ROLPHY PINTO

*Premras pāne tu morna picchadhar. Gems of Bhakti Mysticism**of Narsinh Mehta in the Letters of Francis Xavier* 17 (2014) 104-158

GIORGIA SALATIELLO

Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale in Karl Rahner 17 (2014) 3-13

GERARD WHELAN SJ

Religious Experience and Theology:
Rahner and Lonergan Compared 17 (2014) 34-46

ANTON WITWER S.I.

Il nostro modo di procedere nell'età della Riforma 17 (2014) 58-69

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

Il Mistero santo, fonte della vita cristiana 17 (2014) 47-57

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

Amici e compagni nel Signore.
Il vissuto comunitario di san Pietro Favre S.I. (1506-1546) 18 (2014) 273-289