



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.1-2006

AUGUSTO BONORA S.I.

Libertà nell'obbedienza

*Per una fenomenologia della libertà
e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola*

VINCENZO POGGI S.I.

*Moscou, dans les confessions
de Pierre Favre (1542)*

ROSSANO ZAS FRIZ S.I.

*“Él es lo primero y principal”
El itinerario místico de Pedro Fabro*



Quando Juan Alfonso de Polanco fu assunto da Ignazio come segretario della Compagnia nel marzo del 1547, doveva scrivere le lettere con la penna d'oca, intingendola d'inchiostro nel calamaio e finalmente scrivere sulla pergamena. Doveva redigere prima una "brutta" copia, specialmente se la lettera veniva dettata, poi redigere una seconda copia per ulteriori correzioni, finalmente scrivere la "bella" copia e, forse, più di una per assicurare l'arrivo a destinazione. Tuttavia, delle quasi 7.000 lettere che appartengono all'epistolario ignaziano, ad esclusione di 175, tutte furono scritte dopo che Polanco aveva assunto il suo incarico di segretario e organizzato efficientemente il suo ufficio.

Certamente la comunicazione epistolare era, al tempo di Polanco, l'unico mezzo di comunicazione tra coloro che si trovano lontani. Si spiega così anche l'importanza che ebbe la stampa per la "migrazione" delle idee da un capo all'altro del mondo. Oggi continuiamo a scrivere, forse molto meno "lettere" e più "messaggi", e non abbiamo più bisogno della carta come fino alcuni anni fa per trasmettere le nostre idee. Attualmente è possibile, navigando su Internet, leggere un giornale europeo a Taiwan e basta premere pochi tasti per raggiungere una biblioteca distante migliaia di chilometri. Siamo ancora lontani da una situazione nella quale si possa pensare realisticamente alla sostituzione della "pagina stampata" con la "pagina web", ma non è meno reale la crescita costante del numero di riviste che appaiono "on line": per esempio, nell'elenco della *EBSCOhost Electronic Journals Service* (EJS), esistono circa 8.000 periodici elettronici, e in quello della *Directory of Open Access Journals* (DOAJ) si elencano 2.100 riviste di livello accademico che abbracciano tutte le discipline e che non hanno una edizione cartacea. Le ragioni di questo successo sono semplicissime: abbondanza di spazio, costi ridotti di pubblicazione e, soprattutto, facilità di accesso praticamente dovunque ci sia una linea telefonica.

Con l'attenzione a questi pregi e assumendone gli oneri, *Ignaziana* appare per la prima volta con l'entusiasmo "letterario" con cui forse Polanco assunse il suo incarico quasi 460 anni fa, offrendosi come uno strumento di comunicazione tra tutti coloro che cercano un approfondimento teologico per la comprensione del modo di procedere ignaziano. Così, nel primo numero sono offerti tre articoli: il primo, di Augusto Bonora S.I., che tratta della *Libertà nell'obbedienza*. L'autore parte da una fenomenologia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola, che diviene da esteriore sempre più interiore, per sostenere una riflessione in cui dimostra il rapporto tra libertà e obbedienza nell'esperienza del mistero cristiano. Quella fenomenologia e poi riportata negli *Esercizi* per evidenziare in essi una vera mistagogia. Il secondo articolo, di Vincenzo Poggi S.I., è un'accurata ricerca su un particolare del *Memoriale* di Pietro Favre. Pubblicato originariamente nel 1986 in russo, appare per la prima volta nella lingua originale. Infine, conclude il numero una ricerca sull'itinerario mistico di Pietro Favre, di Rossano Zas Friz S.I.

Polanco dice d'Ignazio che "possiede in grado straordinario certi doni naturali di Dio: grande energia per iniziare imprese ardue, grande costanza nel continuarle e grande prudenza nel dirigerle al suo fine". John O'Malley commenta che lo stesso si potrebbe dire di Polanco. Di *Ignaziana* non si potrà non dire che iniziò un'impresa ardua.

Libertà nell'obbedienza

Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola

di AUGUSTO BONORA S.I.

Introduzione

All'inizio della sua interessante ecclesiologia, in un breve capitolo dedicato al "Sentire in chiesa", M. Kehl dà voce ai presupposti impliciti della sua riflessione. Egli presenta le radici Ignaziane del suo pensiero ed in particolare la prima e tredicesima regola della quarta settimana degli Esercizi spirituali¹, affermando che esse "Sono testi assai ingombranti, che suonano strani per i nostri orecchi moderni e critici nei confronti della Chiesa! Sembrano confermare tutti i pregiudizi nei confronti di Ignazio e dei Gesuiti (obbedienza cieca etc.)"².

L'autore da così la stura ad una riflessione che, in poche e limpide pagine, lo porta a chiarire il presupposto fondamentale del suo trattato, interloquendo con le critiche contemporanee e rivalutando la concezione ignaziana dell'obbedienza. In particolare egli, dopo aver collocato le regole di Ignazio nel loro contesto storico, evidenzia che, per il santo di Loyola, la tensione verso 'la maggior gloria di Dio' permette il superamento delle contraddizioni aperte da un possibile contrasto tra una Chiesa che si affida alla guida interiore dello Spirito e la Chiesa Gerarchica. Afferma che "Ignazio non pratica affatto un atteggiamento ecclesiale che integra tutto in un sistema istituzionale chiaramente ordinato dall'alto, ma una spiritualità che può relativizzare di nuovo la Chiesa in relazione al Dio più grande..." Ignazio vede, inoltre, una profonda analogia tra la realtà empirica della Chiesa e la realtà di Cristo fino al punto che come "...la fede, fondandosi sull'annuncio pasquale della Chiesa, coglie in Gesù Cristo di Nazareth empiricamente crocefisso e fallito (nero) l'agire salvifico di Dio (bianco), in modo analogo nella Chiesa..."³.

¹ Cfr. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, P. Schiavone (a cura di), Paoline, Cinisello Balsamo 1988, (da ora EESS). N. 353. Prima regola. Messo da parte ogni giudizio proprio, dobbiamo avere l'animo disposto e pronto a obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore, che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica. N. 365. Tredicesima regola. Per essere certi in tutto, dobbiamo sempre tenere questo criterio: quello che io vedo bianco lo credo nero, se lo stabilisce la Chiesa gerarchica. Infatti noi crediamo che lo Spirito che ci governa e che guida le nostre anime alla salvezza è lo stesso in Cristo nostro Signore, lo sposo, e nella Chiesa sua sposa; poiché la nostra santa madre Chiesa è guidata e governata dallo stesso Spirito e signore nostro che diede i dieci comandamenti.

² M. Kehl, *La Chiesa. Trattato sistematico di ecclesiologia cattolica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 13 (più ampiamente 13-17)

³ *Ivi* 16

Così è nel quadro di questa feconda riflessione, qui solo accennato, che l'accostamento al tema dell'obbedienza nella spiritualità di Ignazio può acquistare un significato che va ben oltre lo specifico interesse settoriale.

L'argomento, offre, infatti una pista particolarmente feconda, non solo per conoscere la complessa figura e personalità di S. Ignazio di Loyola, che ha ritenuto l'obbedienza "la virtù essenziale nella quale il gesuita deve segnalarsi",⁴ ma ancor più, per affrontare alcune questioni nodali del nostro tempo e già vive nella Chiesa dell'epoca moderna. Tra di esse in particolare la tensione tra la libertà della coscienza individuale e l'esigenza dell'obbedienza ecclesiale.

Questione tanto rilevante anche nella riflessione specialistica, da spingere un autore contemporaneo ad affermare, con un paradosso solo apparente che: "Para entender el verdadero sentido de la obediencia ignaciana se debe partir de la libertad"⁵.

Noi cercheremo, così, nel dato esperienziale, il tracciato spirituale spesso faticoso, che ha condotto un santo, fortemente caratterizzato da una dimensione carismatica e mistica, a divenire il 'paladino' dell'obbedienza nella Chiesa. Cercando di decifrare gli eventi, spesso contraddittori, che hanno condotto Ignazio ed i suoi compagni a porsi in obbedienza diretta al papa (quarto Voto), proprio in un tempo in cui nella Chiesa, più serrata era la critica al concetto di autorità.

Infatti è solo riempiendo di un'adeguata fenomenologia questi due termini, libertà ed obbedienza, che porremo le condizione essenziale per illuminarli. Rendendoli, così, pienamente espressivi di una polarità che non può mai essere assorbita e di un'integrazione che solo declinandosi in un giusto intreccio con il dato pneumatologico ed ecclesiologico-gerarchico, può rendere ragione di se stessa.

I contorni limitati di questo articolo ci permettono però, di soffermarci solo su tre aspetti della questione. Il primo riguarderà la figura storica di Ignazio ed il suo contesto epocale immediato, per cogliere, in questo substrato, l'orizzonte genetico della sua riflessione sulla libertà-obbedienza. In secondo luogo accosteremo le regole "Para el sentido verdadero en la iglesia" e la "Deliberazione dei primi compagni", come luoghi particolarmente sintetici da cui evincere gli elementi portanti del pensiero spirituale del Santo; riflessione che andrà quindi colta anche nella sua radice teologica. Questo tracciato, che esigerebbe ben altro approfondimento, raggiungerà il suo scopo se ci aiuterà ad uscire dal fraintendimento quasi caricaturale, cui la questione in esame e la stessa Compagnia di Gesù è stata sottoposta nella storia, disegnata a volte come gruppo di religiosi retti da un vincolo militaresco.⁶

⁴ Cfr. *Constitutiones et Regulae societatis Iesu*, n. 547,1; *Monumenta Ignatiana Epistulae* (da ora MI Epp) II, 54-56; MI Epp IV, 669-681.

⁵ R. García - Mateo, "Ignacio de Loyola y la libertad", in *Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI (Congreso Internacional de Historia. Madrid 19-21 noviembre 1991)*, a cura di Quintin Aldea, Bilbao 1992, 173.

⁶ Cfr. C. Palmés, *Del discernimiento a la obediencia ignaciana*, CIS, Roma 1988, nota 27, 162. Palmés riporta in nota tutti gli autori che hanno accostato, nella storia, la tematica dell'obbedienza ignaziana evidenziandone caricaturalmente le dimensioni di inumanità e assurdità.

Ma ancor più se ci permetterà, anche solo intuitivamente, di comprendere il fecondo intreccio presente nella spiritualità ignaziana, fra obbedienza cristiana e mistagogia della libertà; assoluto rispetto della libertà e singolarità della persona e assenso obbedienziale dentro la chiesa; mistica individuale ed ecclesiale. Questioni che una spiritualità sorta nell'epoca moderna ha ben presenti e che una Chiesa rinnovata dal Concilio Vaticano Secondo non può certo eludere.

L'orizzonte esperienziale di Ignazio, come fondamento genetico della riflessione

L'esperienza familiare

La famiglia Oñaz-Loyola appartiene alla tradizione della nobiltà rurale basca, detta dei *parientes mayores*. I capi di questi casati, di una ventina di famiglie, esercitavano un vero e proprio potere in una realtà sociale, quella basca, che alla fine del XV secolo, mancava ancora di un'organizzazione del potere forte e coerente. Tale situazione offre grandi possibilità per coloro che vogliono incrementare il loro dominio territoriale, segnalandosi presso i Re cattolici di Castiglia, ai quali sono legati da rapporti vassallatici. Per quanto concerne gli immediati progenitori di Ignazio: "Il nonno... lo troviamo implicato nelle lotte che turbarono la pace tra i casati maggiori e le città della Guipuzcoa...così da essere confinato per quattro anni nella città di Jimena de la Frontiera"⁷.

Esilio poi ridotto dal re Enrico IV, che gli concede anche di ricostruire la casa distrutta di Oñaz. Del padre di Ignazio, Beltran Ibáñez de Oñaz, si sa che lottò al fianco dei re cattolici nella guerra di successione al trono di Castiglia, offrendo 'molti buoni e leali servigi' nelle battaglie per la riconquista delle città di Toro e la liberazione di Burgos, occupate da Alfonso V, Re del Portogallo.

Due piccoli squarci che ci permettono di cogliere il clima nel quale Ignazio vive la sua fanciullezza. Lo stretto legame vassallatico con la corona di Castiglia e l'esigenza di segnalarsi presso il Re mediante i propri servigi (per riceverne in cambio considerazione e potere), sembrano essere due note importanti dell'esperienza che Ignazio respira nella sua famiglia. Tale sentimento di lealtà verso la corona, accompagnato da un forte desiderio di salire la scala sociale del tempo, pare coinvolgere la famiglia più dell'attività bellica in se stessa.

Il contesto familiare di Ignazio è segnato, quindi, da un saldo legame con i due pilastri della concezione di autorità medievale, la Corona e la Chiesa. La concessione da parte del re del patronato sulla chiesa di Azpeitia e di altre prebende, alla famiglia Oñaz-Loyola⁸, non possono che aver incrementato tale legame. Eppure pare di poter scorge-

⁷ C. De Dalmases, "La Chiesa nell'esperienza personale di S. Ignazio", in *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980, 19-20.

⁸ Cfr. *Ivi* 30-32.

re, nelle descrizioni del Dalmases, un accento posto sul profondo senso di autonomia che contraddistingue la famiglia degli Oñaz-Loyola. Così come emerge, in modo abbastanza evidente, un desiderio di grandezza, che inevitabilmente accentua l'aspetto esteriore e mercantile del dipendere dall'autorità. Ignazio stesso, scrivendo molti anni più tardi al nipote Bertrando⁹ ci offre un'interpretazione dell'azione dei suoi avi. Nella cifra sintetica del 'segnalarsi' o del compiere opere 'grandi', pare risieda la formula stessa del nuovo modo di rapportarsi all'autorità. Non più, quindi, una concezione con tonalità medievali, che accentuano il rispetto dell'autorità perchè proveniente da Dio. Nel caso di Ignazio si respira, piuttosto, un clima già profondamente segnata dallo spirito del mondo nuovo che avanza, dal desiderio di protagonismo personale e di autonomia.

Presso Juan Velázquez, la formazione umana

Un semplice squarcio che aiuta a scorgere l'orizzonte ideale nel quale Ignazio vive i primi anni della sua esistenza e, ancor più, la tensione 'eroica' che ha fatto da sfondo alla sua formazione umana¹⁰ lo troviamo nel trasferimento del 1506, presso la casa di J. Velazquez ad Arevalo, nel cuore stesso della Castiglia. Vivere presso la casa del *Contador Mayor* del re, spesso al seguito dei sovrani e della loro corte 'ambulante', non poteva che rivelarsi un'occasione eccezionale data al giovane di assorbire, nel bene e nel male, le tensioni più feconde e, nel contempo, le prospettive più decadenti di un periodo culturale in forte cambiamento.

L'educazione di Ignazio, fa di lui un perfetto cavaliere, a tal punto da essere conosciuto in città per questo motivo. Secondo quanto ci rivela R. García-Villoslada; "Gli Arevalesi conoscevano Ignazio per la sua abilità nel suonare la viola, per il suo valore nei tornei cavallereschi, per la sua agilità nelle danze e per altri giochi giovanili"¹¹. Tale indirizzo, apparentemente frivolo, non sembra essere immediatamente colto in antitesi con "l'educazione religiosa ricevuta da Ignazio ad Arevalo che fu probabilmente più seria e più grave di quella della casa paterna"¹². Il giovane Loyola incontra un'esperienza educativa che pare dilatare una tensione interna, che probabilmente esploderà al momento della conversione. Egli sembra non percepire immediatamente il contrasto presente fra la 'vanità del mondo', il 'desiderio di procurarsi fama' e la prospettiva della fede, come scoprirà in seguito e dirà nell'autobiografia¹³. Educato ad essere un perfetto

⁹ Cfr. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, (da ora SI), a cura di M. Gioia, UTET, Torino 1977, 1064 (MI Epp I, 148-151).

¹⁰ "Per meglio comprendere lo spirito di Ignazio di Loyola, dobbiamo fare un'altra affermazione: negli anni della sua giovinezza tutti respiravano aria di crociata. La secolare crociata contro i dominatori islamici non si chiude con la conquista di Granada del 1492, perchè nello stesso anno comincia la scoperta e l'evangelizzazione dell'America, che sarà come il prolungamento ed il completamento della crociata contro il moro". In R. García-R. Villoslada, *Sant' Ignazio di Loyola una nuova biografia*, Paoline, Roma 1990, 36.

¹¹ *Ivi* 102.

¹² *Ivi* 103.

¹³ Cfr. Sant' Ignazio di Loyola, *Autobiografia*. Commento di M. Costa, CVX/CIS, Roma 1991, n. 1. (da ora AA.)

uomo di corte, come pure un buon amministratore, Ignazio è probabilmente coinvolto anche negli ideali che rivestono religiosamente la figura del cavaliere cristiano. Per un giovane di ‘grandi desideri’ come lui e con un forte bisogno di ‘segnalarsi’, la crociata, il confronto con il ‘nemico’ rappresentato dal potere mussulmano, la mitologia e magia dei romanzi cavallereschi (di cui lo stesso Ignazio è certo ‘affamato’¹⁴), essere apprezzato a corte per la propria audacia, o il desiderio di una dama per cui spendersi totalmente, devono aver formato un unico quadro di tensione ideale.

Idealità un po’ sognante e mitica, messa a dura prova dal confronto con la realtà certamente ben più prosaica della corte, fatta di vanità e civetteria, di spreco della ricchezza ed anche di immoralità, probabilmente ben protetta da un formalismo religioso rigoroso, come poteva essere nella Spagna del tempo¹⁵. Ignazio incontra nella sua formazione, un mondo che ha apparentemente ben integrato tensioni ideali e vanità reali, una religiosità spesso formalmente ineccepibile ma interiormente poco profonda. Veicolo principale di tale educazione è l’autorità ed autorevolezza non solo del Velázquez, ma pure di un contesto educativo verso il quale egli è certamente molto ossequiente e ben disposto, per potersi segnalare ed emergere. Tale tensione tra idealità e mondanità, rimasta sopita nel tempo della formazione, non potrà che affiorare pienamente nel momento della crisi del nostro Santo, che lo toccherà più esplicitamente a Pamplona, ma forse già a partire dalla triste esperienza di casa Velázquez.

La grande mutazione

I limiti imposti da questo lavoro non ci permettono di soffermarci su molti degli avvenimenti che caratterizzano il tempo della “grande mutazione” di Ignazio. Se, come noto, è la ferita che lo coinvolge durante l’assedio della città di Pamplona che cambierà radicalmente la sua storia,¹⁶ non sono certo privi di interesse gli avvenimenti che immediatamente precedono. La ‘catastrofe’ della famiglia del suo protettore, J. Velázquez, coinvolge, infatti, non solo emotivamente ma anche praticamente il giovane cavaliere. Il *Contador Mayor* muore il 12 Agosto 1517, “...con la tristezza di non aver potuto adempiere alle promesse fatte al padre di Inigo di Loyola, di dare cioè al giovane una degna collocazione a corte”¹⁷. E la catastrofe della famiglia del *Contador*, non può certo non aver lasciato qualche interrogativo nel cuore del giovane Loyola¹⁸. A tale esperienza della caducità della gloria mondana, si aggiungerà presto una ben più dura prova, con-

¹⁴ Cfr. AA., n. 5.

¹⁵ Cfr. C. De Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 46-49.

¹⁶ Per una lettura attenta di questo processo spirituale ed umano di mutazione, mi pare utile richiamare ancora all’attenta analisi di R. García-Villoslada, *Sant’Ignazio...*, cit., 172-209.

¹⁷ *Ivi*, 122.

¹⁸ “La grande delusione che ebbe nel 1517 per il fallimento e per la morte del suo protettore Juan Velázquez de Cuéllar, scosse violentemente il suo spirito e fece cambiare rotta alla sua vita; abbandonando i costumi mondani e frivoli, Inigo iniziò una carriera da nobile cavaliere, sacrificandosi per elevati ideali patriottici, sebbene ancora puramente umani”, García-Villoslada, *Sant’Ignazio...*, cit., 71.

seguenza del suo nuovo servizio. Sebbene, come ricorda C. de Dalmases: “... Inigo non fu mai un militare di professione...fu semplicemente un gentiluomo del Vicerè di Navarra, cioè uno di coloro che lo seguivano e ne eseguivano gli ordini e che, se si presentava l’occasione, impugnavano le armi e prendevano parte a spedizioni militari”¹⁹. Fu, però, una di queste spedizioni a mutare la sua storia. La ferita di Pamplona portando Ignazio ad un passo dalla morte,²⁰ rendendo ineludibile un serio confronto con la sofferenza fisica ed il senso del limite, lo costringerà ad un radicale rientro in se stesso; farà emergere le contraddizioni della sua natura di giovane vanaglorioso e di uomo rinascimentale²¹. Ma sarà proprio questo confronto drammatico con la finitudine e la morte ad aprire in lui lo spazio di una nuova libertà.

I paragrafi 4-8 dell’Autobiografia ci offrono un interessantissimo spaccato dei primi passi interiori del nostro cavaliere e l’emergere molto incipiente della sua capacità di discrezione degli spiriti. La nuova esperienza vissuta, pare renderlo cosciente, seppure in modo solo iniziale, di una nuova ‘autorità’, quella della sua interiorità.

Ignazio, vissuto secondo la logica mondana della corte, segnato radicalmente dalle pressioni esterne sino a conformarsi con i modelli educativi proposti, abituato ad una religiosità abbastanza formale ed esteriore, è spinto da questo ‘confronto’ a percepire in modo nuovo la sua stessa interiorità e la presenza dello Spirito del Signore in essa²². Trova dentro di sé e non solo all’esterno, nella volontà dalla Chiesa o del Re cattolico, la parola di un richiamo autorevole che chiede ascolto.

L’ipotesi della Certosa dopo Gerusalemme e l’incontro con il moro.

È il dilagare di questa nuova ‘autorità interiore’ ad accompagnare la vita del penitente di Loyola ed a fare da contrappunto interno ai primi dubbi sulla via da seguire dopo la ‘grande mutazione’. Con chiarezza emergere l’opzione per un cammino penitenziale verso Gerusalemme (sulle orme di Francesco e Domenico), mentre la scelta di ritirarsi in una Certosa,²³ come modo di incarnare definitivamente la sua vocazione, genera non poche titubanze ed infine è abbandonata. Ignazio compie, qui, una primo importante discernimento che M. Costa cerca di interpretare:

¹⁹ *Ivi*, 50.

²⁰ Cfr. AA., n. 3.

²¹ “El hombre del renacimiento siente un miedo especial a que su mundo de la belleza, de los honores y del bienestar se esfume en un monton de cadáveres” R. Garcia-Mateo, “Ignacio de Loyola...”, cit., 175. Un approccio ben differente quello dell’uomo medievale che lo vive a partire dal mistero di Dio e dal timore del giudizio.

²² Cfr. AA., n. 8.

²³ “Facendo poi i suoi conti su quello che avrebbe fatto al ritorno da Gerusalemme allo scopo di vivere in penitenza continua, gli si affacciava l’idea di rinchiudersi nella Certosa di Siviglia, senza dire chi fosse, per essere preso meno in considerazione, e lì di non nutrirsi che di erbe. Ma quando in altri momenti tornava a pensare alle penitenze che desiderava praticare andando per il mondo, gli si raffreddava il desiderio della Certosa per il timore di non potervi esercitare quell’odio che ormai aveva concepito contro se stesso” AA. n. 12.

“Per uno che era stato schiavo di pensieri mondani e del vano onore del mondo, la purificazione e la conversione è vissuta e vista come liberazione, come un dono-conquista di libertà. Tuttavia inizialmente Ignazio (che era schiavo del giudizio altrui e dipendente da quello che gli altri potevano pensare o dire sul suo conto, lodandolo e approvandolo, oppure criticandolo e disapprovandolo) vive questa libertà come liberazione da ogni legame, come autarchia assoluta, come capacità di vivere da solo”²⁴.

Secondo M. Costa, quindi, la mancata decisione per la Certosa è, per Ignazio, l’affermazione, del desiderio, ancora immaturo ma forte, di libertà nel cammino di ricerca spirituale. Egli intende vivere l’obbedienza a ‘quel Dio’ percepito interiormente, al di fuori di strutture preesistenti che, in qualche modo possano limitare la sua ‘foga’ di perfezione, il suo desiderio radicale di libertà nell’imitazione dei santi.

Nel suo farsi pellegrino verso Gerusalemme, rifiutando di predeterminare la vocazione definitiva, forse emerge anche in lui il desiderio di autonomia rispetto ad un’obbedienza religiosa troppo stringente. Le tensioni drammatiche di questo itinerario incipiente sono ben poste in luce, anche dall’episodio del ‘moro’²⁵. Nella sua apparente semplicità questa prima esperienza di ‘discernimento’ esterno, evoca molti elementi importanti della storia del tempo e soprattutto delle ambiguità ancora presenti in Ignazio.

Rifiutandosi di inseguire ed uccidere il moro, egli compie una prima importante opzione interna alla sua fede, la scelta di un cristianesimo non violento. Egli può indossare ormai la nuova armatura, quella di Cristo²⁶, reinterpretare la figura del ‘Miles Christi’, secondo la sua prospettiva più vera, quella paolina²⁷. Le incertezze ed i dubbi che accompagnano questo ‘discernimento’ rivelano però, non solo i condizionamenti culturali che ancora lo travagliano, ma ancor più la disintegrazione tra una sua presunta obbedienza interiore e la capacità di un’opzione veritativa esterna. La battaglia per staccarsi dalle contraddizioni della sua esperienza passata e divenire obbediente secondo la logica stessa di Cristo, sarà ancora molto lunga.

Esperienza mistica ed obbedienza

È probabilmente questo uno dei motivi per cui Manresa, luogo che doveva semplicemente essere il transito penitenziale del pellegrino di Loyola, diviene il luogo della sua “Chiesa primitiva”. Ignazio, infatti, si ferma per 11 mesi presso questa cittadina, fino al febbraio 1523 e sarà proprio qui che egli vivrà il suo tempo forte di conversione²⁸. Esperienza che diversi autori analizzano dettagliatamente²⁹, distinguendola in tre tempi fon-

²⁴ M. Costa, *Sant’Ignazio di Loyola. Autobiografia (commento alla)*, CVX/CIS, Roma 1991, 70.

²⁵ Cfr. AA., nn. 15-16.

²⁶ Cfr. AA., n. 17.

²⁷ Cfr. 2Tm 2, 3-ss; Ef 6, 11-ss.

²⁸ “Era andato a Manresa con l’idea di fermarvi pochi giorni prima di continuare il suo viaggio per Barcellona, ma la peste che faceva strage nella grande città e altri motivi...lo costrinsero a trattenerci fra i manresani quasi undici mesi.” R. García-Villoslada, *Sant’Ignazio...*, cit., 236.

²⁹ Cfr. H. Rahner, *La mistica del servizio*, Milano 1959; Costa, *Sant’Ignazio...*, cit., 98-172; J. Melloni S.J., *La mistagogía de los ejercicios*, Mansajero-Sal Terrae, Bilbao 2001, 31-49.

damentali, che richiamano, da un lato il normale processo di conversione del cristiano³⁰, dall'altro l'incedere proprio dell'esperienza mistica.

Ad un primo periodo di costante e sostanziale pace, caratterizzato da preghiere prolungate ed intense penitenze, segue un secondo periodo di durissime lotte interiori, di tentazioni, soprattutto quella relativa agli scrupoli. Infine, si apre un terzo periodo di illuminazioni, doni interiori e forte consolazione.

Accostando il tempo di Manresa dal nostro particolare punto di vista (scorgere una fenomenologia spirituale della libertà obbediente del pellegrino), cogliamo in modo limpido la compresenza non conflittuale di due elementi. Da un lato, infatti, Ignazio pone all'origine di questo periodo la confessione generale realizzata per iscritto presso Monserrato, durante tre giorni di permanenza ed instaura un contatto stabile con i monaci, in particolare, pare, con il suo confessore Dom Juan Chanon³¹. Vivrà, quindi, nel quadro di questo importante riferimento spirituale, che non va mai sottovalutato. Dall'altro lato è proprio la particolare autonomia del suo vissuto umano e la massima libertà spirituale a permettere il confronto con le prospettive ancora narcisistiche e mimetiche del suo percorso imitativo dei santi³². Giungendo così, attraverso la purificazione ed il travaglio degli scrupoli, a separare tale impulso di autocentratura e vanagloria dal vero impulso spirituale³³ ed a comprendere l'impossibilità, per l'uomo, di liberarsi e giustificarsi da se stesso, mediante le proprie opere. La visione del Cardoner, percepito da Ignazio come momento di un'illuminazione così grande da far apparire nuove tutte le cose, lo condurrà, quindi, ad una vera e propria rinascita dall'alto, quasi fosse l'essere in Dio all'origine stessa, non solo della sua vita, ma di tutta la creazione³⁴.

L'apertura degli occhi della mente lo colloca, quindi, nel 'luogo' di un differenza (in-differenza), che ne fa un 'uomo nuovo', con 'un altro intelletto'. Ormai decentrato da sé e da una visione eroica del suo agire, capace di una nuova libertà ed intelligenza spirituale della realtà. È, certo, prevalentemente a partire da questa esperienza, che egli potrà sottrarsi alle possibili derive soggettiviste di visioni spirituali del suo tempo come l'alumbradismo; così pure riuscirà ad assumere la "devotio moderna" senza cedere ad accenti eccessivamente mimetici di Gesù; scoprendo già fin d'ora nell'incon-

³⁰ Cfr. J. Melloni, *La mistagogia...*, cit., 36-45.

³¹ Cfr. *Ivi*, 35.

³² Di questo duplice riferimento Ignazio fa esplicita menzione la numero 27 dell'autobiografia, dove immediatamente dopo aver richiamato il suo confronto con il confessore, dice che Dio lo trattava come un maestro di scuola, conducendolo ad una sorta di 'infanzia spirituale'. A partire da tale radicamento si apre quindi al n. 28 dell'autobiografia, una progressione mistica che lo conduce fino al vertice della certezza soggettiva del dato scritturistico, "anche se non ci fosse la scrittura ad insegnarci queste cose della fede" egli le terrebbe per certe.

³³ Cfr. *Ivi*, 33.

³⁴ "In questa illuminazione, non sono interessati solo i misteri della fede, ma tutta la realtà. Si tratta di una nuova visione di tutte le cose, di una conoscenza e di una comprensione più profonda del proprio mondo, della realtà dell'ordine naturale, di quelle dell'ordine soprannaturale...Come tale la visione del Cardoner, più che una visione oggettiva di Dio o di altri misteri della fede, è una visione *in Dio*, di tutte le cose...le realtà più che nella loro molteplicità vengono colte nella loro unità in Dio". *Ivi*, 146-147.

tro con il Dio di Gesù Cristo presente nella storia, la chiamata ad operare per la salvezza delle anime³⁵.

Tale processo interiore si realizza, come dicevamo, mediante la concretezza di un intreccio: tra accompagnamento spirituale stabile presso Monserrato³⁶, vissuto ecclesiale a Manresa e piena libertà spirituale verso l'azione di Dio, che conduce al cuore del suo mistero³⁷. Ignazio, con una transizione dal vissuto al tematico³⁸, esplicherà tale intreccio negli Esercizi Spirituali, relativamente al rapporto tra conduttore e esercitante. Nella compresenza armonica e non conflittuale di questi due elementi si gioca l'integrazione tra libertà e obbedienza cristiana. Nella feconda tensione tra le dinamiche del pieno affidamento a chi conduce³⁹ e di rispetto assoluto per la libertà interiore dell'esercitante, che va condotto fino al punto in cui incontra Dio da solo a solo⁴⁰.

Dopo Manresa Ignazio potrà comprendere l'obbedienza in modo nuovo, perchè ormai egli è un uomo interiormente più libero e 'discreto', in lui ora

“...la *discreta caritas*: il movimento discendente della carità di Dio alla cui azione Ignazio sempre più si affida e si dona con una speranza pura... si incontra con il movimento ascendente della *discretio* (discernimento spirituale, senso della misura e prudenza naturale e soprannaturale ad un tempo). Ignazio sotto la guida di Dio e da Lui illuminato, integra e armonizza, in una potente visione dinamica e unitaria, tutto il reale...”⁴¹

Tale nuovo orizzonte non può certo ancora dirsi delineato globalmente, ma presso Manresa esso è percepito in un'intuizione fondante e determinante per il restante cammino. Sarà a Gerusalemme però che Ignazio mostrerà con evidenza, come l'esperienza mistica manresana, che lo ha reso nuovo, inciderà anche nel darsi concreto della sua obbedienza ecclesiale.

Ignazio pellegrino al seguito della volontà di Dio

Pellegrino a Gerusalemme

L'esperienza del pellegrinaggio a Gerusalemme è, a mio parere, il punto di snodo fondamentale per riflettere sul tema dell'obbedienza che stiamo accostando. Il cammino

³⁵ Cfr. H. Rahner, *La mistica...*, cit., 80-81.

³⁶ Cfr. J. Melloni, *La mistagogia...*, cit., pp. 35-36. Ignazio riceve qui una “traditio” fatta di storia e spiritualità monastica, coniugata con le nuove tendenze spirituali del tempo, in particolare l'eserciziario del Cisneros sul quale egli stesso lavorerà e pregherà. Da tale intreccio fiorisce la singolarità della sua stessa esperienza spirituale.

³⁷ Cfr. *Ivi*, 45.

³⁸ Cfr. G. Arana, “Dal vissuto al tematico...”, in *Appunti di spiritualità* 33 (1990) 17-49.

³⁹ Cfr. EESS., nn. 22 ma anche 2, 6, 7, 8, 10, 12...

⁴⁰ Cfr. *Ivi*, nn. 14, 15. Chi dà gli Esercizi “...lasci operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore”.

⁴¹ M. Costa, *Sant'Ignazio...*, cit., 16.

che Ignazio intende compiere da solo, per confidare totalmente nella provvidenza di Dio, ha una connotazione profondamente Cristocentrica ed apostolica. Egli desiderava andare a Gerusalemme e visitare i luoghi santi sin dal sorgere della sua conversione. E sarà proprio a Gerusalemme che avverrà, per lui un'ulteriore trasformazione formidabile. Qui l'uomo ormai giunto, dopo l'esperienza di Manresa, alla radice della propria soggettività, l'uomo rinato interiormente dall'alto mediante l'esperienza del Cardoner, si riappropria in modo nuovo della relazione con la verità di Dio, nella concretezza storica della chiesa.

Dovendo presupporre, per brevità, molti elementi del pellegrinaggio, preferisco fermarmi e percorrere puntualmente un solo momento dell'autobiografia, relativo al confronto fra Ignazio ed il provinciale dei francescani⁴². Tale confronto mi pare particolarmente capace di evidenziare nella vita concreta del santo i nodi essenziali della sua interpretazione dell'obbedienza, sebbene ancora nel suo acquistare forma definitiva. Ignazio giunge a Gerusalemme con una chiara determinazione interiore: "Era suo fermo proposito rimanere a Gerusalemme per visitare in continuazione i luoghi santi; e, oltre a questa devozione, si proponeva anche di aiutare le anime"⁴³.

Il suo discernimento personale, le esperienze di Manresa, avevano chiarito in lui l'intenzione profonda, quella che egli pensa sia la volontà di Dio per lui. La conformità storica con Gesù, come vediamo sta al cuore del suo progetto, ma riemerge in lui, già a partire da Manresa, il desiderio di legare l'esperienza mistica ad un agire storico a favore delle anime.

"Il provinciale con buone parole gli disse di avere saputo della sua buona intenzione di rimanere in quei luoghi santi e di aver considerato bene la cosa, me che per l'esperienza che aveva di altre persone, giudicava che questo non fosse conveniente. Molti, infatti, avevano avuto lo stesso desiderio, e chi era stato fatto prigioniero, e chi era stato ucciso...si preparasse pertanto a partire l'indomani con i pellegrini. A questo egli ribatté che il suo proposito era molto fermo, e che riteneva di non poter desistere dall'attuarlo per nessuna cosa al mondo"⁴⁴

Di fronte al primo rifiuto da parte del provinciale, Ignazio evidenzia con chiarezza la profondità della sua determinazione ed anche la disponibilità a ciò che era la possibile conseguenza del rimanere a Gerusalemme facendo del bene alle anime: il martirio. Egli ha il desiderio del martirio, come imitazione radicale di Cristo, per amore di Cristo e delle anime. La sua 'risoluzione interiore' non è più la Certosa, ma pare essere l'accettazione del rischio di morire per Cristo, come nella Chiesa Apostolica di Gerusalemme.

Nel suo commento M. Costa dice, utilizzando le categorie degli esercizi: "Se il parere del P. Provinciale sembra essere maturato nel 1° modo del terzo tempo, la decisione di Ignazio sembra essere stata presa quasi in Primo Tempo (EESS., n.175)"⁴⁵. Il contrasto tra la libertà di coscienza ed il volere della Chiesa espresso dal provinciale, pare quindi essere fortissimo, lacerante; ma è a questo punto che, senza neppure attendere

⁴² Cfr. AA., n. 45-47.

⁴³ *Ivi*, n. 45.

⁴⁴ *Ivi*, n. 46.

⁴⁵ M. Costa, *Sant'Ignazio...*, cit., 199.

che gli fosse mostrata la bolla mediante la quale il Provinciale poteva scomunicarlo, Ignazio accetta di mutare parere: “...in forza dell’autorità che aveva, avrebbe loro prestato ubbidienza”⁴⁶.

Ignazio, nel cuore di questo confronto radicale con il ministro della Chiesa, rifiuta una linea soggettivista nell’interpretazione della volontà di Dio, e opta per un confronto radicale con l’oggettività espressa dalla Chiesa. Sembra quasi scorgere, proprio nell’obbedienza, la nuova strada per attuare il martirio cercato presso Gerusalemme, per amore di Cristo. Questa prima fondamentale dimensione dell’obbedienza è, però, ulteriormente illuminata dall’episodio che, nell’Autobiografia segue questo confronto⁴⁷.

Il santo, trasgredendo un ordina implicito del provinciale dei francescani, si lascia condurre dal desiderio improvviso che lo assale di visitare ancora il monte degli ulivi, per contemplare la pietra da cui Gesù è asceso al cielo. A fronte dell’obbedienza alla Chiesa “fino al martirio”, sta infatti ancora il desiderio di imitazione dell’umanità di Gesù che si esprime in questa azione simbolica. Ignazio percepisce il tempo nuovo che inizia per lui, tempo nel quale l’esperienza di Dio vissuta a Manresa ed approfondita nel confronto con l’umanità di Gesù, è chiamata a coniugarsi sempre più esplicitamente con il corpo della Chiesa. Ciò non significa per il santo di Loyola, il semplice ritorno ad un ossequio formalistico, ma la ricerca continua di integrazione fra gli elementi evocativamente espressi da Ignazio in questo episodio.

La ragionevolezza stringente del provinciale cui dà obbedienza, non lo sottrae ad una ‘trasgressione’. La nostalgia di imitare quel Gesù, mai adeguatamente sostituito dalla Chiesa empirica che pure ne incarna la presenza, permane nel cuore dell’obbedienza di Ignazio. Essa non si placa nel puro assenso al provinciale, ma lo spinge ad un ‘magis’, simbolicamente racchiuso nel desiderio quasi infantile di essere imitatore dei passi dell’uomo Gesù.

Partendo da Gerusalemme per l’ultimo e complesso tratto di strada che lo condurrà a Roma, Ignazio porterà ancora con sé questa tensione, tra obbedienza ad un’ispirazione interiore da non tradire ed obbedienza ecclesiale. Essa non si spegnerà fino al compimento della sua chiamata, fino alla fondazione della stessa Compagnia di Gesù.

Nel quadro di una duplice fedeltà

Ciò che conduce Ignazio, a trentatré anni nel 1524, di ritorno dall’esperienza del suo pellegrinaggio, ad iniziare un lungo cammino di studio, è il desiderio sempre più forte di ‘aiutare le anime’⁴⁸. Se la nota caratteristica del suo viaggio di ritorno dalla Palestina era

⁴⁶ Ignazio tornerà in seguito sul tema dell’obbedienza nella lettera alla Comunità di Gandia del 29 Luglio 1547, mostrando in filigrane la sintonia con questa esperienza di obbedienza e lo slittamento del concetto di martirio: “L’ubbidienza...è come un martirio che continuamente taglia la testa del proprio giudizio e della volontà, mettendo al suo posto quella di Cristo NS, manifestata mediante il suo ministro; né viene fatta fuori la sola volontà di vivere, come avviene al martire, ma tutte le volontà insieme.” In SI 777 (MI Epp I, 331-338).

⁴⁷ Cfr. AA., nn. 47-48.

⁴⁸ C. de Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 103.

stata l'inquieta domanda: *'quid agendum?'*, ora Ignazio intende aiutare altri ad abbracciare l'esperienza della fede⁴⁹, riconoscendo in questo l'esprimersi di un desiderio, la maggior gloria di Dio. Il cammino che da Barcellona lo condurrà ad Alcalà, Salamanca, Parigi, Venezia e Roma, subendo ovunque processi dall'inquisizione e carcerazioni, ma non rinunciando a propagare (mediante gli Esercizi Spirituali) la sua esperienza, è particolarmente rivelativo di questo suo desiderio. A partire dal quale si confrontano in maniera sempre più serrata la realtà della Chiesa istituzionale e la sua ispirazione interiore.

Il volto di Dio percepito mediante la sua esperienza mistica, ed il Suo 'volto storico' presente nella Chiesa, non si integrano, nella vita di Ignazio, senza fatiche. Volendo racchiudere in un'immagine questo cammino, potremmo dire che gli anni che si aprono saranno l'esperienza di una faticosa navigazione tra la Scilla del soggettivismo spirituale che condurrà altri, nella sua epoca, verso ben differenti esiti (si pensi agli *Alumbrados*, Erasmo, Lutero...) e la Cariddi del formalismo della Chiesa rinascimentale⁵⁰, non priva di cedimenti alla mondanità. Ignazio percorrerà fino in fondo questo tragitto, pagandone le conseguenze e giungendo -forse proprio per questo motivo- a dare corpo e spessore ad una sintesi nuova.

Relativamente al primo corno di questo confronto va sottolineato come i passi dell'itinerario studentesco di Ignazio intrecciano, già a partire dal soggiorno di Alcalà, tutte le contraddizioni e le problematiche culturali più rilevanti della sua epoca⁵¹. Ignazio, in particolare, non rimane certo estraneo al confronto con le due problematiche nodali per la cultura spagnola del tempo: l'erasmismo e l'alumbradismo, ma la sua posizione nei confronti di entrambe è di indipendenza. Infatti - nel suo periodo di studio- egli, secondo quanto afferma R. García-Villoslada, evita persino di accostarsi alla lettura dell' *Enchiridion militis christiani* di Erasmo, preferendo leggere testi di autori più sicuri, di cui 'nessuno dicesse male'⁵².

L'accostamento all'esperienza scolastica avvenuto in età ormai adulta e soprattutto il particolare punto di vista con il quale riprende a studiare -per poter aiutare le anime- lo salvaguarderanno, probabilmente, da sterili intellettualismi o facili derive estreme. Ma

⁴⁹ Cfr. R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 295.

⁵⁰ Ignazio trova la sua strada sottoponendosi ad una dialettica più interiore e spirituale, ben descritta da C. Palmés: "La obediencia es una profundización de la experiencia de discernimiento, es el lugar privilegiado donde buscar y hallar de un modo constante y seguro la voluntad de Dios para seguirla...En el discernimiento ignaciano se fueron diversificado y clarificado dos aspectos complementarios: el discernimiento que podríamos llamar interior, el del las mociones espirituales...Este es el discernimiento practicado en la tradición cristiana, especialmente monacal y patrística. Hay otro discernimiento que llamaríamos apostólico, que fija la atención en el mundo exterior, en los acontecimientos de la historia, en la realidad de la Iglesia...", C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 53-54.

⁵¹ Secondo quanto afferma R. García-Villoslada (*Sant'Ignazio...*, cit., 311): "L'ambiente di Alcalà era molto diverso da quelli che Inigo de Loyola aveva fino ad ora conosciuto. Non sapeva in quale fucina di idee nuove era caduto: rinnovamento scientifico, umanesimo, erasmismo, alumbradismo e soprattutto rinnovamento spirituale. Alcalà era una tipica università del rinascimento...aperta a tutti i venti che soffiavano in Europa, (eccetto gli eterodossi)...".

⁵² Cfr. *Ivi*, 314, nota 9.

ancor più lo guiderà, in questo difficile attraversamento dei nodi culturali del suo tempo, la forte adesione e devozione alla Chiesa⁵³. Non sull'ortodossia intellettuale, quanto piuttosto sulla 'novità pericolosa' della sua esperienza interiore doveva giocarsi il confronto con l'istituzione ecclesiale⁵⁴.

*I processi inquisitori di Salamanca ed Alcalà*⁵⁵

È particolarmente significativo per la nostra ricerca, vedere come Ignazio dedichi, nella sua autobiografia, uno spazio rilevante di questo periodo alla descrizione dei processi inquisitori e della carcerazione⁵⁶.

Ignazio pare voler ricordare esplicitamente ai suoi futuri compagni che l'integrazione tra l'ispirazione interiore e la struttura ecclesiale, in tutte le stagioni ed i tempi della Chiesa, non può avvenire che mediante un processo lento e doloroso, quando non 'drammatico', di confronto. Molto lucidamente B. Schneider afferma a tale proposito:

“Sono prima di tutto esperienze negative quelle che offrono una prova concreta dell'amore verso la Chiesa e che danno la possibilità a S. Ignazio di comprovare il suo atteggiamento nei suoi confronti. È proprio l'esperienza, per lui così dolorosa, della struttura giuridica della Chiesa, quella in cui deve imbattersi ad Alcalà, Salamanca, Parigi e Venezia...tuttavia il ripetersi del provvedimento (inquisitorio) è una prova che egli si trova in un certo qual modo in linea opposta alle forme ed alle concezioni tradizionali; per cui veniva ad apparire come un novatore nella Chiesa. La serie dei conflitti con l'autorità ecclesiastica non riusciva però a togliergli la convinzione della rettitudine del suo modo di procedere, né a scuotere in alcun modo il suo amore verso la Chiesa.”⁵⁷

Ignazio non sarà mai un rivoluzionario all'interno della Chiesa, ma allo stesso modo la sua esperienza cristiana è radicalmente distante da ogni eccesso di servilismo.⁵⁸ L'obbedienza devota di Ignazio, non è cieca, anzi giunge al limite della trasgressione nella direzione di altre soluzioni, qualora ritenga ingiustificata un'imposizione; mentre non fatica ad eseguire alcune imposizioni più esteriori.⁵⁹ Egli non accetta soprattutto ciò che

⁵³ Cfr. B. Schneider, “La devozione di S. Ignazio di Loyola verso la Chiesa”, in *Sentire Ecclesiam*, a cura di J. Danielou - H. Vorgrimler, Paoline, Roma 1964, 510-518.

⁵⁴ Per approfondire alcuni aspetti di questo periodo trattati in modo particolarmente sintetico, non posso che richiamarmi ancora R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 314-318, ma anche B. Schneider, “La devozione...”, cit., 516-517.

⁵⁵ Un primo rimando particolarmente interessante, circa lo sviluppo della questione dell'obbedienza, anche in questo tratto di cammino del Santo, è ancora C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 204-206.

⁵⁶ Cfr. AA., nn. 54-70.

⁵⁷ B. Schneider, “La devozione...”, cit., 515.

⁵⁸ Rimando, ancora una volta, ad un approfondimento storico dell'argomento in R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 322-345, ma anche C. de Dalmases, *Del discernimiento...*, cit., 113-127, ed al puntuale commento all'autobiografia di M. Costa, *Sant'Ignazio...*, cit., 244-284.

⁵⁹ “Tinsero i loro vestiti come gli era stato ordinato. Di lì a 15 o 20 giorni Figueroa comanda al pellegrino di non andare più scalzo, ma di mettersi le scarpe. Ed egli lo esegue tranquillamente come nel caso di tutte le cose di questo tipo che gli venivano comandate.”, AA., n. 59.

rende impossibile il bene alle anime. Ad Alcalà, la proibizione di parlare di cose riguardanti la fede per quattro anni che dovevano ancora dedicarsi allo studio⁶⁰ ed a Salamanca, il divieto di definire ciò che è peccato mortale o veniale⁶¹, lo spinge al un trasferimento presso un'altra università, così da poter superare il contrasto tra obbedienza interiore ed esteriore.⁶²

Ignazio sembra riconoscere alla Chiesa piena competenza nel discernimento della vocazione del soggetto, ma non assoluta. La vocazione personale non può essere tratta da categorie oggettive esterne, che prescindano dal 'sentire' personale del soggetto, relativamente alla chiamata di Dio. Quando questo appello interiore non è rispettato dalla struttura giuridica ecclesiale, Ignazio non risolve il contrasto nella disobbedienza, ma si richiama prima ad un'autorità superiore e quindi 'va altrove'. Ridiventa pellegrino al seguito dell'appello interiore, verso 'la maggio gloria di Dio', per trovare un altro luogo dove poter realizzare in pienezza la vocazione divina.

Questa risoluzione dinamica, potremmo dire 'in avanti', quando emerge una dialettica insanabile fra discernimento interiore della volontà di Dio e discernimento ecclesiale, si rivela così, come un elemento particolarmente significativo della sua spiritualità. Non sempre la dialettica dei principi ispiratori dell'obbedienza trova conciliazione, quando ciò non avviene può aprirsi l'esigenza di un tempo ulteriore di cammino, mediante il quale ritrovare unitarietà nello Spirito, che ispira entrambe le fonti, interna ed esterna, del discernimento.

Ignazio nel transito ad un'esperienza di Compagnia

Sarà, così, proprio questa esperienza di duplice fedeltà che porterà Ignazio, dopo aver prima fallito con altri compagni a Salamanca⁶³, ad un'esperienza di 'Compagnia'. A partire dal periodo parigino avviene, infatti, nell'esperienza di Ignazio il transito da una situazione sostanzialmente individuale di obbedienza ad una collettiva, che vorrei semplicemente richiamare evocativamente, in relazione al voto di Monmartre del 15 agosto 1543. Ignazio ed i suoi compagni fanno voto di:

"...dedicarsi al bene del prossimo, in perfetta povertà, a imitazione di Cristo. Anzitutto avrebbero fatto un pellegrinaggio a Gerusalemme...Se dopo aver atteso l'imbarco per un anno avessero visto che il pellegrinaggio era impossibile si sarebbero presentati al papa, affinché li mandasse dove meglio avesse creduto"⁶⁴.

Appare in modo evidente come in questo voto siano racchiuse le tensioni più intime della cuore di Ignazio, che hanno ormai contagiato i suoi "amici nel Signore". Così pure traspare la compresenza delle due dimensioni concrete di obbedienza emerse nel per-

⁶⁰ AA. n. 62.

⁶¹ Cfr. *Ivi*, n. 70.

⁶² Cfr. *Ivi*, nn. 63; 70-71.

⁶³ Cfr. *Ivi*, n. 64.

⁶⁴ C. de Dalmases, *Del discernimiento...*, cit., 144.

corso spirituale del pellegrino. Che ora, ancora in una modalità non pienamente riconciliata, si estendono agli amici.

Ignazio non ha totalmente abbandonato il progetto di Gerusalemme, ma egli è ormai pienamente disponibile ad una vocazione differente, in totale abbandono all'autorità papale e quindi ad un progetto che lo leghi alla Chiesa in modo organico e istituzionale. Tale voto non pare aver sciolto la tensione interna al cuore del pellegrino, sebbene ormai la sua libertà spirituale si coniuga, a partire dall'alto (il papa), con l'elemento fondante l'obbedienza ecclesiale. Stante il reperimento ormai chiaro della finalità cui il gruppo non intende più soprassedere: "dedicarsi al bene del prossimo, in perfetta povertà a imitazione di Cristo".

La prospettiva dell'obbedienza quindi, più che irrigidirsi ed irreggimentarsi, relativizza piuttosto il mezzo al fine ed apre l'esperienza dei compagni ad una visione sempre più chiara di "mistica ecclesiale", ben posta in luce da H. Rahner. Cioè ad una visione della Chiesa e dell'autorità papale come mediazione radicale della volontà di Dio in Cristo. Sarà proprio il tempo che va dall'ordinazione di Ignazio e dei compagni fino a Roma, che favorirà la definitiva comprensione della Chiesa in questa prospettiva. Se infatti, come afferma H. Rahner, questa stagione comporterà, per Ignazio, una sorta di 'revival' delle grazie di Manresa, nel contempo tali grazie saranno poste in una più stretta connessione con il mistero eucaristico ed il servizio concreto della Chiesa, realtà visibile di Cristo.⁶⁵ Dopo l'ordinazione sacerdotale, mediante l'esperienza della Storta, vertice della sua nuova vita mistica,⁶⁶ tale connessione raggiunge il suo apice. La partecipazione di Ignazio al mistero trinitario e la trasformazione della sua volontà in Dio, mediante un nuovo atteggiamento di servizio,⁶⁷ presto si coniugherà con l'esperienza della Chiesa empirica di Roma, nella quale egli riconoscerà il luogo concreto della dedizione. "Cristo che continuamente cercava, diventa per lui la chiesa sotto il romano pontefice, da servire in spirito di povertà e umiltà: la Gerusalemme delle sue antiche mozioni si era trasformata nella Roma de La Storta"⁶⁸.

Ignazio darà forma al suo modo di intendere la libera obbedienza a Dio nella Chiesa, nel percorso degli Esercizi Spirituali stessi. Così come la cristallizzerà in una modalità carismatica specifica dando vita alla Compagnia di Gesù. Questi due sentieri sarebbero, quindi, le immense piste di lavoro che andrebbero accostate più globalmente, per studiare il nostro tema; ma potranno essere analizzate, qui, solo a partire da due aspetti che lo presentano in modo particolarmente sintetico. Le regole per il sentire nella Chiesa e la Deliberazione dei primi compagni.

⁶⁵ Cfr. H. Rahner, *Vision of St. Ignatius in the chapel of La Storta*, CIS, Roma 1975, 96.

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, 98.

⁶⁷ Cfr. *Ivi*, 124-125.

⁶⁸ *Ivi*, 53.

La libera obbedienza nella chiesa

Regole “Para el sentido...”: la prospettiva ermeneutica di accostamento

Un’analisi critica delle regole per il sentire veritiero nella Chiesa (da ora Regole) credo possa avere come adeguato *terminus a quo* l’articolo di J. Salaverri⁶⁹, scritto nel 1969. Esso raccoglie le linee fondamentali del dibattito svolto, sino ad allora, su questo argomento⁷⁰, sottolineando come la prima esigenza di un adeguato accostamento alle Regole stesse, sia il superamento di una chiave ermeneutica di lettura sostanzialmente anti protestante⁷¹.

Tale prospettiva, all’interno della quale sarebbe oggi addirittura ridicolo non collocarsi pienamente, non può condurci, tuttavia, ad un eccesso opposto nell’approccio. Cioè ad un accostamento delle Regole senza coglierle nel loro *sitz im leben* storico, come fanno W. Löser ed altri⁷². Dimensione che non può essere elusa anche da coloro che intendono evidenziare differenti chiavi di letture, (esempio recente ne è l’interessante articolo di S. Madrigal⁷³). Dimenticare infatti, la presenza di assonanze tra le Regole e gli Atti del Concilio Provinciale di Sens pubblicati nel 1529⁷⁴, o che “L’orientamento di tutte le 18 regole ha evidentemente di mira i cosiddetti “novatori” della fede, Erasmo da Rotterdam con il suo umanesimo, e Martin Lutero con la sua teologia”⁷⁵, è infatti fuorviante.

Un approccio attento al contesto storico aiuta a scoprire come alcune affermazioni, che paiono poco consone alla nostra idea della libertà di coscienza, siano anzitutto una sorta di controcanto, quasi ironico ancor prima che polemico, a posizioni antitetiche. Un esempio per tutti, la nota frase presente nella tredicesima regola: “ Per non sbagliare dobbiamo sempre ritenere quello che vediamo bianco sia nero se lo dice la Chiesa gerarchica”⁷⁶, antitesi esplicita a quella di Erasmo: “Il bianco non diventerebbe nero neppure se il papa di Roma lo affermasse”⁷⁷. Che queste Regole non siano, però, solo gli spigoli più acuminati di una tensione inevitabilmente anche polemica, apparirà in modo altrettanto evidente accogliendo, come fa la nostra analisi, una chiave di lettura ben espressa

⁶⁹ Cfr. J. Salaverri, “Significación teológica del ‘Sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener’, según San Ignacio”, in *Manresa* 41 (1969) 299-314.

⁷⁰ Le prime sei note di questo articolo segnalano la bibliografia ragionata sull’ argomento, a partire dai primi del ‘900 fino alla data dello scritto, la sua proposta sembra dialogare con gli importanti autori cui fa riferimento, nel mentre apre al confronto con la nuova prospettiva ecclesiologicala del Concilio Vaticano II.

⁷¹ Cfr. sullo stesso argomento la riflessione posteriore di Ph. Lecrivain, “Las Reglas para sentir con la Iglesia. De las imágenes al texto”, in *Manresa* 62 (1990) 25-36.

⁷² Cfr. M. Kehel, *La Chiesa...*, cit. 14.

⁷³ Cfr. S. Madrigal, “Claves para una relectura de las Reglas para sentir con la Iglesia”, in *Manresa* 73 (2001) 5-36.

⁷⁴ Cfr. *Ivi*, 5-6.

⁷⁵ Cfr. M. Kehl, *La Chiesa...*, cit., 14.

⁷⁶ EESS., 365.

⁷⁷ M. Kehl, *La Chiesa...*, cit., 14, nota 4.

da G. O' Collins, in un articolo del 1980⁷⁸. In esso si afferma tra l'altro che:

“... ogni sforzo per interpretare le regole con riguardo ad altre parti degli Esercizi e la loro dinamica globale, darà un approccio fruttuoso. Questo tentativo di interpretare le regole nel contesto globale del libro e nell'esperienza vissuta del ritiro, può essere definito interpretazione contestuale”⁷⁹.

È in questo giusto approccio ermeneutico di un'interpretazione contestuale, che acquista ancora più forza il dato storico stesso. Esso mette ben in luce, infatti, che mediante le Regole avviene, nel tracciato degli Esercizi una sorta di reimmersione profonda nella storia presente della Chiesa, con le sue contraddizioni collettive, con le sue tensioni esterne ed interne. È proprio questo sentire in modo concreto e tangibile la Chiesa empirica nel suo “qui ed ora”, ad interpellare l'esercitante giunto alla quarta settimana. Il lungo percorso mistagogico degli Esercizi Spirituali stessi⁸⁰ l'ha condotto, infatti, non solo ad una conversione personale ed interiore, ma ad una appropriazione nuova del mistero della Chiesa⁸¹. Che può trovare nel confronto con le Regole una via maestra per discernere e vivere da creature salvate in essa, secondo la modalità espressa dal Principio e Fondamento, in un atteggiamento di vera riforma⁸².

Percorrere, come detto, la strada segnalata da un'ermeneutica contestuale, permette di riconoscere in esse un'ulteriore specificazione, quella di strumenti di discernimento. Come le regole della prima e seconda settimana riguardano, infatti, la comprensione delle mozioni interiori, così si può dire che i nn. 352-370 degli Esercizi Spirituali, siano le regole di discernimento più proprie della quarta settimana. Un aiuto all'esercitante per discernere le sue mozioni verso la chiesa e radicarsi in essa⁸³.

Accostare in questa la prospettiva le Regole, ci permetterà di affrontare gli aspetti che più interessano il nostro lavoro e mettere in luce la modalità mediante la quale la libertà della coscienza credente, posta ormai in obbedienza di fronte al suo Signore, può innestarsi nel concreto di una libera obbedienza ecclesiale.

Non ci soffermeremo sul dibattito storico relativo alla redazione delle Regole e solo limitatamente sull'analisi della loro struttura interna⁸⁴, valorizzando invece l'apporto di una lettura terminologica del *sentido* nella sua prospettiva cristologia ed ecclesiologi-

⁷⁸ Cfr. G. O'Collins, “Una lettura attuale delle ‘regole per sentire con la Chiesa’”, in *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980, 97-112.

⁷⁹ *Ivi*, 102-103.

⁸⁰ Cfr. Melloni, *La mistagogia...*, cit., 19-30.

⁸¹ Aspetto ben posto in luce da un recente articolo di A. Guillén, “Los Ejercicios, un proceso de eclesialidad”, in *Manresa* 73 (2001) 37-47. La domanda iniziale dell'autore, relativa proprio a questo tema, trova, nel processo di sviluppo dell'articolo stesso un'adeguata conferma.

⁸² Circa la modalità e gli atteggiamenti per riformare la Chiesa presenti nella riflessione di Ignazio, Cfr. D. Molina, “Ignacio y la reforma de la Iglesia”, *Manresa* 73 (2001) in particolare pp. 53-55; 62.

⁸³ J. Corella, “Ejercicios Espirituales para desarrollar sentido de Iglesia”, in *Manresa* 62, 1990, 7-8.

⁸⁴ Sul dibattito in questione cfr. G. O'Collins, “Una lettura...” , cit., pp. 97-98; M. R. Jurado, “Discernimiento ignaciano del sentido eclesial”, in *Manresa* 63 (1991) 215-218; A. Dulles, “Le ‘Sentire cum Ecclesia’ d'Ignace aujurd'hui”, in *CIS* 76 (1994) 20-37.

ca⁸⁵, per coglierne la ricaduta nel processo di integrazione tra la libertà di coscienza ed obbedienza ecclesiale.

Una visione d'insieme delle Regole

Per quanto concerne la visione d'insieme delle Regole, i tentativi di cercare, dentro un'ermeneutica contestuale e di discernimento, chiavi di lettura più precise paiono, a volte, interessanti ma non sempre esaustivi. La visione di S. Madrigal, ad esempio, rischia una deriva un po' riduzionista quando le definisce "Regole di discernimento ecclesiale (dentro la chiesa) per operatori in ambito apostolico"⁸⁶; compiendo un'appropriazione troppo 'gesuitica' delle stesse⁸⁷.

Propenderei, invece, per una visione un po' più ampia, che andrà evidentemente giustificata, mettendo in luce tre aspetti particolari: il fondamento teologico della regola tredicesima e la mistagogia ecclesiale; l'importanza del termine "sentido"; il riferimento al Principio e Fondamento degli Esercizi Spirituali stessi.

Le Regole tredicesima: fondamento teologico e mistagogia

Emerge chiaramente dall'analisi redazionale,⁸⁸ che le Regole presentano al loro interno i fondamenti teorici della visione ignaziana sul discernimento ecclesiale e le condizioni per la loro attuazione pratica. La prima e tredicesima regola forniscono, infatti, la prospettiva teologica ed ecclesiologicala di tutto l'impianto e la decima offre il criterio di attuazione di quanto le altre propongono. In particolare nella regola tredicesima, potremmo dire, viene portato a compimento un processo che in modo latente attraversa tutta l'estensione degli Esercizi.

La questione del rapporto tra libertà ed obbedienza, della relazione tra il vissuto individuale della fede ed obbedienza ecclesiale converge, in prospettiva pneumaltologica nel riconosce che "lo stesso Spirito opera nel cuore del credente e nella Chiesa gerarchica". Particolarmente nella regola tredicesima si manifesta e si teorizza il "misticismo ecclesiale di Ignazio" che riconosce come "La tensione tra individuo e la chiesa incontra il suo punto di connessione e superamento nell'azione dello Spirito"⁸⁹. Così come vede

⁸⁵ Cfr. in particolare: J. Corella, "Ejercicios..." , cit., pp. 5-24; M.R. Jurado, "Discernimiento..." , cit., 213-223; J. Mac Dowell, "Critères de discernement et programme apostolique" , in *CIS* 76, 1994, 38-66.

⁸⁶ Cfr. S. Madrigal, "Claves para..." , cit., 5.

⁸⁷ Non mi è certo possibile addentrarmi in una riflessione specifica sull'articolo, peraltro molto interessante dall'autore. La cosa che vorrei però evidenziare è l'eccesso di sinteticità, a volte e di complessità altre, che vive l'interpretazione contestuale presente nel suo articolo. Il richiamo ad esempio alla formula "predicando en público, platicando delante del pueblo menudo" come orizzonte inclusivo della riflessione pare non tenere in adeguata considerazione la parte precedente alla regola decima (cfr. *Ivi*, 6-7). Così l'eccesso di complessità pare presente nella relazione tra l'esame generale e le Regole (cfr. *Ivi*, 21-29).

⁸⁸ Cfr. G. O'Collins, "Una lettura..." , cit., 97-98; M.R. Jurado, "Discernimiento..." , cit., 1991, 215-218; A. Dulles, "Le 'Sentire..." , cit., 20-37.

⁸⁹ S. Madrigal, "Claves para..." , cit., 14-15 (traduzione mia).

nel volto empirico e gerarchico della Chiesa la presenza di Cristo e la sua azione nella storia,⁹⁰ anche se a volte *sub contra*.

Ignazio non giustifica teoricamente tale affermazione piuttosto ritiene che essa sia comprensibile all'esercitante che ha fatto esperienza di questa verità, mediante un graduale processo di appropriazione del mistero della Chiesa ed una precisa pedagogia⁹¹. La Chiesa infatti non è assente dall'itinerario degli Esercizi⁹², ma svolge in essi una funzione mistagogica⁹³. Ad un primo assenso abbastanza indeterminato del credente-esercitante⁹⁴, corrispondere una presenza discreta e materna della Chiesa, mediante la figura del direttore, che raccoglie l'affidamento iniziale dell'esercitante e lo conduce attraverso un itinerario appropriato, attento a lasciare pienamente spazio al rapporto tra soggetto e Dio stesso⁹⁵. La figura del direttore facilita la comunicazione con Dio⁹⁶, senza mai sostituirsi ad essa; collabora nel processo di apertura allo Spirito da parte del soggetto e nello stesso tempo garantisce l'autenticità della relazione tra uomo e Dio. Secondo B. Hernández negli Esercizi: "...el director...(El) es el garante de rectitud en las relaciones del almas con Dios... (Los directores) más que como controles del Espíritu aparecen como colaboradores del mismo".⁹⁷

Per Ignazio la figura autorevole di chi conduce gli Esercizi è l'immagine più vera del compito che l'autorità stessa ha nella Chiesa⁹⁸. Il cristiano che ha potuto sperimentare, attraverso gli Esercizi, un cammino mistagogico di obbedienza potrà accedere alla Chiesa in modo più maturo, senza rischiare di ricadere nelle proprie illibertà⁹⁹, nelle facili derive del servilismo o dell'opposizione preconcepita.

Tale percorso si compie alla fine dell'itinerario degli Esercizi stessi, nel quadro della definizione sintetica presente nella regola tredicesima della quarta settimana. Questa prospettiva, accolta nella sua verità, non si risolve, certo, in una conciliazione irenica o servilista ed anzi ha spesso la tonalità di una tensione dialettica chiamata a risolversi, nella Chiesa empirica, solo attraverso la libera partecipazione all'obbedienza crocefissa e risorta di Gesù, come si evidenzierà nel seguito di questi spunti.

⁹⁰ Cfr. M- Khel, *La Chiesa...*, cit., 15-16.

⁹¹ Cfr. A questo proposito le pagine illuminanti di Guillen, "Los Ejercicios...", cit., 39-42.

⁹² Come ben evidenziato da due interessanti articoli di B. Hernández, "La dinámica eclesial en los Ejercicios", in *Manresa* 46 (1974) 345-358; 47 (1975) 47-66. e J. Corella, "Ejercicios...", cit., 9-24.

⁹³ Cfr. J. Corella, "Ejercicios...", cit., 11.

⁹⁴ Cfr. EESS. n. 22.

⁹⁵ Cfr. *Ivi* n. 2b, 15.

⁹⁶ Cfr. B. Hernandez, "La dinámica...", cit., 354-355.

⁹⁷ *Ivi* 357.

⁹⁸ Cfr. *Ivi*, 357. J. Santiago Madrigal, analizzando la 'carta' di Ignazio al Negus di Etiopia afferma poi: "El objetivo último de la actividad jerárquica consiste en que todos los miembros de la Iglesia sean conducidos a Dios. Este es el principio básico dionisiano: que los inferiores sean guiados a lo más alto - a Dios- por intermediarios." S. Madrigal, "La carta al Negus de Etiópia. Notas de eclesiología ignaciana", in *Miscellanea Comillas* 53 (1995) 354.

⁹⁹ In questa direzione si muove la riflessione relativa agli EESS. di F. Imoda, 1994 e più ampiamente il suo scritto relativo alla tematica dello sviluppo umano (Cfr. F. Imoda, *Sviluppo umano psicologia e mistero*, Piemme, Casale Monferrato 1993 77-106).

Il termine "Sentido"

Per quanto concerne il secondo aspetto della riflessione, Ignazio, titolando le Regole in riferimento al termine *sentido*, rivolge all'esercitante un invito a condividere gli stessi sentimenti di Cristo nei confronti della Chiesa. L'orizzonte linguistico e semantico cui la parola *sentido* fa riferimento, secondo J. Salaverri e R. Jurado, è infatti il brano di Fil. 2,2-5. In esso Paolo invita i cristiani ad avere gli stessi sentimenti di Cristo richiamati nell'inno del capitolo secondo¹⁰⁰.

Da ciò ne consegue che una vera comunione con la Chiesa gerarchia non va cercata primariamente attraverso l'adequazione ad un ordine esterno, secondo la logica dell'autorità mondana (cfr. ad es. Lc. 22, 24-27), né in consonanza assoluta con il proprio sentire interiore, a volte sopraffatto da risonanze ancora egoistiche ed immature, o dalle tentazioni (vedi regole della II settimana). La vera obbedienza nella Chiesa andrà piuttosto cercata in un cammino di consonanza ed armonizzazione con il sentire di Cristo, che vive l'umiliazione della croce per essere esaltato da Dio. Solo questo permette di non cadere nelle opposte derive di un servilismo ecclesiastico e di un antagonismo per partito preso.

La maturità cristiana di coloro che intendono, come Ignazio, non solo "essere nella Chiesa" ma anche "essere e fare la Chiesa",¹⁰¹ non può infatti limitarsi all'ortodossia e neppure alla sola ortoprassi, ma intende condurre all'ortopatia. Solo nella comune tensione di tutti i membri della Chiesa, ciascuno secondo il proprio ruolo, al sentire di Cristo, si può realizzare la vera comunione in essa¹⁰². Le regole di discernimento della quarta settimana, intendono, quindi, anzitutto ricercare la comunione nella Chiesa fra tutte le sue componenti, come compimento di un processo mistagogico (gli Esercizi) che conduce all'ortopatia con il Cuore di Cristo.

Ignazio, infatti vede la Chiesa, nel suo mistero, come madre, sposa e corpo di Cristo¹⁰³; è questo volto che l'esercitante ha contemplato nel cammino degli Esercizi stessi; ora, però, egli non deve sottrarsi anche al confronto con il suo aspetto gerarchico ed istituzionale.

Così come afferma giustamente J. Corella, le Regole aiutano chi ha compiuto il percorso degli Esercizi, ad integrare fattivamente quegli elementi che della Chiesa gli risulta-

¹⁰⁰ Oltre alle prove portate dagli autori citati, mi paiono utili a giustificare questo parallelo con il brano paolino la lettera ai Gesuiti del Portogallo (MI Epp. IV, 669-681), che pone in stretta correlazione obbedienza ignaziana e Fil.2; come pure l'ispirazione biblica di alcuni numeri relativi alla comunione tra i membri della compagnia, presente nelle Costituzioni. (Cfr. M. R. Jurado, *Spiritualità apostolica delle costituzioni. [ad uso degli studenti]*, PUG, Roma 1991, 35-37).

¹⁰¹ Cfr. A. Guillen, "Los Ejercicios...", cit., 39-42.

¹⁰² La mia riflessione trova particolare sintonia con quanto afferma C. Bernard nel suo articolo "La spiritualità cristocentrica di Ignazio" (in *Ignazio di Loyola, un mistico in azione*, a cura di S. Barlone, Città Nuova, Roma 1994, 179-196). Ignazio non cade nel rischio di una spiritualità ecclesiocentrica. È la sua visione mistica che integra la tensione del credente a conformarsi con il cuore di Cristo 'termine stesso del servizio per amore' (Cfr. *Ivi*, 192) e la forma storica concreta - ecclesiale del servizio.

¹⁰³ Cfr. EESS., nn. 352, 353, 365 e, più ampiamente a tale proposito, L. Gonzáles, "Quale Chiesa?", in *Sentire con la Chiesa*, CIS, Roma 1980, 67-71.

no ancora difficili da accogliere. La sintonia con essa, nel suo orizzonte di precetto, istituzione, gerarchia è anzitutto esperienziale - mistica, accessibile a chi, avendo riformato le deformazioni dei propri affetti e trovato sintonia con il sentire di Cristo, può liberamente obbedire nell' amore. La comprensione mistica della Chiesa e l'indifferenza, dovrebbero condurlo a penetrare i gangli più vivi delle problematiche ecclesiali senza antagonismo con l'istituzione¹⁰⁴, attraverso l'adeguata mediazione delle Regole stesse.

La distinzione interna alle Regole e la prassi concreta di comunione

L'ultimo aspetto può essere colto a partire dal confronto con la tesi di J. Mac Dowell¹⁰⁵. Egli sostiene che solo la prima, la decima e la tredicesima regola vanno al di là di un significato contingente e le restanti, riferite ad una congiuntura storica determinata, sono importanti non per quanto affermano in se stesse, ma piuttosto per poter cogliere su quali elementi ecclesiologicali Ignazio concentri la sua attenzione¹⁰⁶. Queste due sottolineature non debbono però condurci a sminuire, con la contingenza del dato storico ecclesiale, anche la modalità con cui Ignazio si accosta alla Chiesa del suo tempo e che, a mio parere, collega le Regole al Principio e fondamento degli Esercizi Spirituali.

Ignazio dà, infatti, a molte delle regole (2-9, 11-12, 14-18 e parzialmente anche alla decima) una chiara tonalità: quella della 'lode'. L'uomo, secondo quanto afferma il Principio e Fondamento, ha nella lode uno dei fini creaturali essenziali, che va pienamente vissuto anche all'interno della Chiesa. Ignazio, da sottile psicologo, ritiene che non sia la protesta o la lamentela la strada più adeguata per integrarsi nella Chiesa empirica e trasformarla dall'interno¹⁰⁷. Sebbene questo atteggiamento gli permetta, paradossalmente, anche di essere critico, infatti: "Ci sono alcuni caratteri tradizionali della chiesa del suo tempo di cui Ignazio non parla (nelle regole), tralascia di lodare o di giustificare. Penso qui a cose come l'inquisizione, le prigioni nelle case religiose, i benefici accentrati in una sola persona"¹⁰⁸.

Lo stile di riforma ecclesiale di Ignazio passa attraverso la scelta ed il chiaro riconoscimento di ciò che si deve lodare e ciò che non va lodato¹⁰⁹. Ancor più, il rimando

¹⁰⁴ Cfr. J. Mac Dowell, "Critères de discernement...", cit., 43-45.

¹⁰⁵ Cfr. *Ivi*, 55-56.

¹⁰⁶ Stante la nostra prolungata analisi della tredicesima regola va detto ora, molto più brevemente, che viene giustamente dato alla regola decima il compito di evidenziare quale sia, per Ignazio, il modo in cui l'adulto cristiano deve agire nella Chiesa, per favorire in essa una vera comunione ed evitare lo scandalo od ancora, pare significativo considerarla, come fa S. Madrigal, il punto di rotazione articolazione dei due grandi gruppi di regole che la precedono o la seguono.

¹⁰⁷ Cfr. D. Molina, "Ignacio y la reforma...", cit., 49-63.

¹⁰⁸ Cfr. G. O'Collins, "Una lettura...", cit., 103.

¹⁰⁹ Ed a partire da tale riconoscimento si potrebbe anche evidenziare una chiara impostazione apostolica, antitetica ad altri stili di riforma. Non solo ai "novatori" che tendevano ad esecrare e rifiutare la pietà popolare od a svalutare i voti di consacrazione...ma anche contraria ad un'impostazione di riforma che oggi chiameremmo controriformatrice, fatta di tribunali per l'inquisizione, di carceri o di imposizioni della fede...Un'attenta analisi degli aspetti 'lodati' metterebbe in luce tutto questo.

all'orizzonte semantico del Principio e Fondamento fa capire che anche gli aspetti ecclesiali lodati, vanno assunti "tanto quanto" concorrono al fine stesso, alla salvezza delle anime, e quindi possano essere talvolta relativizzati.

Il secondo aspetto tratto dal Principio e Fondamento riguarda la "riverenza", il rispetto filiale verso Dio. Ignazio lo declina ed esplicita nelle Regole, in una duplice direzione: di timore ed amore filiale verso la maestà divina (regola 18) e l'opera dello Spirito Santo che "ci governa e sorregge" (regola 13); ma anche verso tutto ciò che media sacramentalmente tale azione nella storia: i precetti della Chiesa e l'autorità costituita, come pure l'autorevolezza esemplare dei santi e intellettuale dei dottori (regole 1, 9-13). Nell'orizzonte del Principio e Fondamento possiamo cogliere anche in questo secondo aspetto la differenza tra il rispetto assoluto verso Dio e relativo per quanto concerne lo strumento ecclesiale. Infine la terza dimensione chiaramente presente nelle Regole è quella del servizio. Ed in questo orizzonte, mi pare, acquisti valore anche la chiave di lettura evidenziata da S. Madrigal che, dà particolare importanza al *ministerium verbi*. Le Regole hanno certamente a cuore tale servizio, che per Ignazio va vissuto con cura e 'discrezione' ('dobbiamo guardarci...', 'abituamente non si deve parlare molto...', 'si deve fare attenzione...'), distinguendo tra modalità pubblica di approccio alle problematiche ecclesiali e modalità interna di accostamento ad esse. Nel primo caso, Ignazio, indirizza verso la prudenza, la valorizzazione del bene presente, l'attenzione a non generare scandali; nel secondo pare stimolare alla chiarezza, nelle sedi opportune¹¹⁰. Però, anche il servizio della parola non deve mai dimenticare quello alla comunione nella Chiesa¹¹¹.

La libertà della coscienza di un credente, formata dal percorso mistagogico degli Esercizi può trovare, così, nelle Regole il modo di realizzare un'appropriazione sempre più intima dei sentimenti di Cristo verso la Chiesa; divenendo, nel contempo, pienamente artefice della stessa ed obbediente ad essa, secondo la finalità propria della creatura salvata, cioè la lode, la riverenza ed il servizio. Tale modalità di libera obbedienza nella Chiesa, troverà una prima e piena applicazione nella scelta degli "amici nel Signore", che li renderà "Compagnia di Gesù": la cosiddetta Deliberazione dei primi compagni.

La comune e libera scelta di obbedienza tra gli 'amici nel signore'

Il periodo intercorso tra l'arrivo a Roma di Ignazio, Laínez e Fabro (Novembre 1537) ed il giorno della professione dei primi Compagni di Gesù (22 aprile 1541), è certamente il più importante per comprendere cosa trasformò un gruppo di 'amici nel Signore' in un corpo religioso-apostolico unitario e ben consolidato.

¹¹⁰ Cfr. EESS., n. 362b.

¹¹¹ Dalla trattazione si evince che Ignazio ha offerto, nelle ultime regole (15-18) anche una modalità precisa per affrontare il tema più scottante del tempo, favorendo così anche il servizio del discernimento circa la questione nodale della giustificazione. Cfr. S. Madrigal, "Una lettura...", cit., 25-28.

Al termine del 1537 il gruppo dei primi amici, saldamente ancorato all'esperienza comune degli Esercizi Spirituali, al voto di Monmartre e dalla scelta sacerdotale,¹¹² vede svanire la speranza di realizzare il viaggio a Gerusalemme¹¹³, non resta, allora, che corrispondere alle ultime determinazioni relative al voto parigino: presentarsi al papa, affinché li mandi dove meglio avesse creduto opportuno, per il bene della Chiesa e la sua missione¹¹⁴.

C. de Dalmases¹¹⁵ ci descrive in modo sintetico ma puntuale questo primi anni romani, evidenziando come passaggio fondamentale interno al gruppo di 'amici nel Signore' la deliberazione della quaresima 1539, relativa alla tematica dell'obbedienza. Essa si pone al cuore stesso della definitiva formazione della Compagnia di Gesù, pietra miliare di ogni possibile riflessione sul tema preso in esame da questo scritto.

La deliberazione del 1539

Alcuni mesi dopo il colloquio fra Ignazio ed il Pontefice (18 Novembre 1538) e la definitiva caduta di ogni sospetto di eresia nei confronti della Compagnia, gli amici sentono ormai avvicinarsi il tempo in cui dovranno disperdersi per adempiere la missione papale e desiderano interrogarsi sulla loro vocazione comune.

“La scorsa quaresima, quando ormai era giunto il tempo di doverci separare in diverse direzioni...decidemmo di riunirci tra noi per molti giorni prima di separarci, allo scopo di trattare insieme di questa nostra vocazione e umile impostazione di vita...Ci riunimmo molte volte: francesi, spagnoli, sabaudi e baschi; e a proposito di questo nostro stato di vita, ci trovammo su posizioni e pareri diversi. Tutti avevamo la stessa mente, la stessa volontà, cioè: cercare con perfezione la volontà e il beneplacito di Dio, come richiede la nostra vocazione. Quanto poi ai mezzi più idonei e fruttuosi, sia per noi che per il nostro prossimo, avevamo una certa pluralità di giudizi.”¹¹⁶

Presupponendo la lettura delle fonti relative al processo di discernimento comunitario¹¹⁷, che non può essere analizzato puntualmente in questo scritto, mi soffermerò solo su alcuni elementi particolarmente significativi. Il primo di essi riguarda il discernimento dei compagni di fronte al rischio di perdere definitivamente l'unità tra loro. La risposta a questo primo interrogativo è immediata e unanime: “...non dobbiamo spezzare questa unione e comunità voluta da Dio”¹¹⁸.

¹¹² Cfr. il capitolo relativo alle 'Deliberazioni venete' in: M. Gioia, *Ignazio di Loyola e la Compagnia di Gesù*, AVE, Roma 1991, 31-52.

¹¹³ “...soprattutto da quando, l' 8 febbraio del 1538, la repubblica di Venezia era entrata a far parte della lega contro il Turco con il papa e l'imperatore.” (Cfr. C.de Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 186).

¹¹⁴ Relativamente alle 'Deliberazioni parigine' (cfr. in: M. Gioia, *Ignazio di Loyola...*, cit., 19-30).

¹¹⁵ Cfr. C. de Dalmases, “La Chiesa...”, cit., 180-204.

¹¹⁶ M. Gioia, *Ignazio di Loyola...*, cit., 71.

¹¹⁷ Cfr. MI Series III Const. I; Monumenta Constitutionum praevia Doc. 1, 1-7. Per la traduzione italiana farò riferimento a quella di G. Casolati, usata nel commento citato di M. Gioia.

¹¹⁸ Cfr. in: M. Gioia, *Ignazio di Loyola...*, cit., 74.

Ben altra problematicità comporta la determinazione dei mezzi adeguati per mantenere questa unità. In particolare risulta difficile rispondere all'interrogativo relativo al vincolo di obbedienza ad uno di loro. J. Iturrioz, che descrive molto puntualmente le fasi del discernimento su questo punto, afferma addirittura che:

“...parecía que en ellas se trata de superar una espontánea y obvia repugnancia de los ‘amigos en el Señor’ a introducir la obediencia en el cuerpo de la Compañía, a parte de la obediencia ya istituída en la relación al Sumo Pontífice”¹¹⁹

Questa ‘ripugnanza’ è chiaramente testimoniata dalle difficoltà nella deliberazione. Il documento che sintetizza il lungo processo (probabilmente redatto materialmente da Codurio o Fabro), parla di insistenza per “molti giorni nella preghiera e nella riflessione” senza che apparisse alcuna risoluzione capace di appagare il loro animo.

Così commenta ancora J. Iturrioz:

“Es interesante...advertir en aquellos ‘amigos en el Señor’, tan unidos entra sí, tan conscientes de una misma vocación, tras varios años de convivencia...vacilaciones e indecisiones, efecto de dificultades internas y personales; nos hace ello venir a pensar que también entonces la obediencia tenía sus dificultades, y que no era admitida corporativamente sin difíciles deliberaciones”¹²⁰

Data questa incertezza, gli amici optano per un periodo di trenta giorni o più di ritiro, preghiera e meditazione personale per intuire la volontà di Dio. Ad esso fa seguito un ulteriore tempo di deliberazione, che, seguendo il metodo proprio dell'elezione porta ad una decisione unanime.

L'iniziale ripugnanza e la lunga riflessione non ferma, quindi, la deliberazione dei primi compagni che giungono alla fine a determinarsi unanimemente per l'obbedienza ad uno di loro. In questo quadro, però, risulta particolarmente significativo scoprire le ragioni che motivano la scelta finale.

“Tandem, Domino praestante auxilium, non per plurium vocem sententias, sed nullo prorsus dissidente, conclusimus: nobis expedientius et magis necessarium, prestare obedientia aliqui ex nostris, ut melius et exacius prima nostra desideria, implendi per omnia divinam voluntatem, exequi possimus, et ut tutius conservetur societas, et tandem, ut negotiis occurrentibus particularibus, tam spiritualibus qua temporalibus, decenter provideri possit”¹²¹

¹¹⁹ *Ivi*, 65.

¹²⁰ Cfr. J. Iturrioz, “Dos líneas de ‘obediencia’ en la Compañía de Jesús”, in *Manresa* 43 (1971) 64.

¹²¹ La traduzione di G. Casolati recita così: “Infine, con l'aiuto del Signore, giungemmo a questa conclusione espressa a giudizio e a 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, le attività spirituali e gli affari temporali.”

Preferisco una traduzione più letterale della frase sottolineata: “...al fine di poter meglio e più esattamente eseguire i nostri desideri originari, di compiere in tutto la volontà di Dio.”

Alcune domande aperte dall'interpretazione di questo discernimento

La riflessione che J. Iturrioz fa seguire alla sua analisi sull'obbedienza nel corpo della compagnia propone alcuni interrogativi che è utile segnalare. Egli afferma che questa determinazione:

“Es de valor decisivo para el modo de ser de la futura compaña que ésta se haya constituído en ‘cuerpo’. Pero esto no disminuye en modo alguno todo el significado que en realidad tenía aquella ‘amistad en el Señor’, que les había llevado ya a constituirse en ‘Compañía de Jesús’. Este hecho es revelador y significa, en cuanto lo podemos comprender y espresar, que previamente a cualquier estructura corporativa, aquellos diez amigos se sentían ya vinculados mutuamente por una misma vocación al mismo modo de vivir.”¹²²

La vera comunione fra gli ‘amici nel Signore’ era già fondata dalla loro esperienza spirituale comune, in particolare a partire dalle due grandi contemplazioni presenti negli Esercizi Spirituali, quella ‘del regno’ e ‘delle due bandiere’. Una comunione che secondo il nostro autore: “...resultaba espontáneamente, sin necesidad de ordenaciones normativas o preceptivas, una comunidad de vida que en el fondo se traducía en una comunidad de destino”¹²³.

Una comunione che forse a qualcuno di essi pareva si potesse incrinare più che rinsaldare attraverso una strutturazione più istituzionale della stessa (è probabilmente questo il senso di una certa ripugnanza sentita nel sottoporsi all'autorità di uno di loro), o perdere la sua forza carismatica racchiusa nel sentirsi tutti ugualmente discepoli, attorno all'unico vessillo di Cristo, nel luogo umile di Gerusalemme¹²⁴.

La riflessione di J. Iturrioz, se comprendo bene, pare, allora, evidenziare alcuni elementi importanti. Anzitutto sottolinea come nel contesto di questa determinazione, che istituisce il corpo della Compagnia, sia nodale la questione della relazione tra comunione spirituale e obbedienza, tra discernimento comunitario ed autorità. Correlazione che non andrà mai dimenticata per favorire una vera integrazione tra aspetti più carismatici ed istituzionali della Compagnia.

Questa deliberazione segnala inoltre, come i primi compagni sentano in modo molto differente l'obbedienza *ad extra* nei confronti dell'autorità ecclesiale, al fine della missione apostolica, e l'autorità *ad intra*.

Mentre all'autorità ecclesiale i compagni affidano senza nessuna difficoltà il compito specifico di determinare la loro missione apostolica, all'autorità interna essi affidano, non senza incertezze, il compito di attuare i primi desideri dei compagni di compiere la volontà di Dio e l'unità del corpo¹²⁵.

¹²² *Ivi*, 67.

¹²³ *Ivi*, 68.

¹²⁴ Cfr. A. Demoustier, “La meditazione dei due vessilli”, in *Appunti di Spiritualità* 40 (1994) 71-74. A proposito della meditazione dei due vessilli ricorda che “la vera umiltà non è ‘in alto’ né ‘in basso’, ma ‘al fianco di’, con il Cristo in mezzo agli altri.” (Cfr. *Ivi*, 74).

¹²⁵ All'autorità del Superiore è chiesto di salvaguardare l'unità del corpo della Compagnia e di favorire l'attuazione più esatta della volontà di Dio, in relazione ai primi desideri, quindi all'aspirazione dei

Anche il metodo adottato in questa ed in altre decisioni, cioè quello del discernimento comunitario, pare un elemento sostanziale del periodo più 'carismatico' della Compagnia, al punto che esso, in questa fase, precede la stessa obbedienza interna, in quanto a determinazione strutturante la relazione tra i compagni. Così che C. Palmés relativamente a questo punto afferma:

“Este método de discernimiento en común para hallar y seguir la voluntad de Dios, que habían iniciado hacía siete años, dió una fisionomía original a la comunidad de la Compañía, mas flexible, más cordial, más espiritual, más apta para llegar la unanimidad en las decisiones. Hasta el año 1546 no se siente la necesidad de crear superiores provinciales y locales. Pero en los años subsiguientes una serie de hechos que inciden notablemente en la vida comunitaria y en el modo de realizar el discernimiento en común: la progresiva institucionalización del grupo, la dispersión de los compañeros, el crecimiento espectacular de la compañía (a los 16 años de su fundación contaba ya con unos 1000 jesuitas), la muerte de S. Ignacio, la aprobación de las constituciones, la formación de nuevas generaciones...a lo largo de esto años se va organizando la Compañía y en muchos aspectos se va concretando uno stilo de vida correspondiente a las nuevas circunstancias.”¹²⁶

Il faticoso attraversamento del cammino compiuto, prima da Ignazio e quindi dai compagni, di parte essenziale delle loro deliberazioni e delle Regole, ha condotto ad un risultato importante circa la questione dell'obbedienza.

Se, infatti, da un lato questo aspetto pare ripetutamente problematizzato nella sua modalità di attuazione, nel contempo esso non è mai messo in discussione nella sua radice veritativa profonda e nella sua forma non solo 'generale' di adesione alla volontà di Dio, ma anche ecclesiale. Ciò appare in modo ancor più evidente accostando, anche solo evocativamente, alcuni momenti nodali di svolta nella loro vicenda, spesso caratterizzati da scelte puntuali di obbedienza ecclesiale. Ad esempio il cambio decisivo nella direzione del cammino di Ignazio presso Gerusalemme, la scelta di Monmartre, come pure il quarto voto. L'obbedienza è anche lo snodo fondamentale alla definitiva creazione della Compagnia, sebbene il più problematizzato. Infine libertà ed obbedienza sono parsi elementi centrali nelle Regole. Tutto ciò invita ad un ultimo approfondimento del nostro cammino sulla libera obbedienza nella spiritualità ignaziana. Scoprire cioè la radice della visione teologica del nostro santo. Riflessione che, come vedremo, dovrà ancora risolversi in un semplice spunto, ma ci permetterà di approfondire ciò che la storia e le Regole ci hanno solo fatto intuire.

compagni nata nel passato, con una chiara attenzione alle dinamiche interiori del soggetto e interne. Al Papa è chiesto di discernere la volontà di Dio principalmente in relazione alla missione universale, quindi con un'attenzione prioritaria ai bisogni della Chiesa ed al futuro della Chiesa stessa.

¹²⁶ C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 1988, 34-35.

La radice teologica della libera obbedienza nell'esperienza ignaziana

Affrontando la questione in esame, non è certo di poco conto rilevare che due dei più grandi teologi cattolici del '900, entrambi gesuiti, hanno visto, l'uno nel tema della libertà e soggettività, l'altro dell'obbedienza punti nodali della spiritualità di Ignazio¹²⁷. Il primo, K. Rahner, riferendosi in particolare agli Esercizi Spirituali, evidenzia la libertà soggettiva, come istanza fondamentale dell'epoca moderna che sta alla base del percorso spirituale di Ignazio. Infatti afferma che:

“Gli Esercizi di Sant'Ignazio sono concausa decisiva e un documento fondamentale dell'epoca moderna della Chiesa, che corrisponde all'epoca moderna dell'Occidente, anche se possiede una natura sua propria...L'uomo medievale pensava e viveva partendo da Dio, dal mondo, dall'universale e dall'ordine formulabile in norme corrispondenti. Quando rifletteva su di sé, sul proprio spirito e sulla propria libertà, lo faceva partendo da questa realtà oggettive in cui si sapeva inserito in partenza come una parte. ...il cammino religioso di Ignazio, comincia con un'esperienza soggettiva di consolazione e desolazione, non più controllabile in maniera oggettiva dall'esterno”¹²⁸.

Il secondo, H.U. von Balthasar, ha affermato invece, con un'ardita visione d'insieme che:

“...L'arduo e rigoroso carisma che era stato donato ad Ignazio...Lo si può senz'altro battezzare con il nome di “obbedienza” purché se ne riconosca tutta la paradossalità. È anzitutto obbedienza a Dio al di là di attività o passività: atto che purifica nel modo migliore tutte le energie dell'intelletto, della volontà e del sentimento e che le tende al massimo, allo scopo di metterle meglio che sia possibile a disposizione dell'eterna e libera volontà di amore.”¹²⁹

Nel quadro di questo chiaroscuro, solo apparentemente antitetico, bisognerebbe, quindi, procedere per una ricognizione della radice teologica del pensiero spirituale di Ignazio; “navigando” tra la Scilla e Cariddi delle due interpretazioni che gli autori ci hanno offerto, rimanendone profondamente segnati nella loro impostazione teologica.¹³⁰

La manifesta impossibilità di compiere questa navigazione, come detta l'articolo, offre solo degli spunti sull'argomento, lascia spazio ad un accostamento che definirei parabolico.

Assumendo la concezione di obbedienza vissuta nella Compagnia di Gesù, come metafora ed intensificazione della spiritualità ignaziana nel suo complesso, partiremo,

¹²⁷ La prospettiva teologica di K. Rahner può essere semplicisticamente definita antropocentrica e la sua Cristologia ‘dal basso’, mentre quella di H. H. V. Balthasar una prospettiva trinitaria e la Cristologia ‘dall'alto’.

¹²⁸ K. Rahner, *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, Paoline, Roma 1978, 217.

¹²⁹ H.U. von Balthasar, *Gloria. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Jaca Book, Milano 1978, 108.

¹³⁰ Cfr. a tale proposito ad es. I. Sanna, *K. Rahner*, Morcelliana, Brescia 1973, 49-ss. J. Servais, *Théologie des Exercices spirituels. H.U. von Balthasar interprète saint Ignace*, Culture et Vérité, Bruxelles 1996.

in questa analisi da una riflessione di H. Rahner, che accosta il nostro tema con un'affermazione tanto lapidaria quanto esplicita: "La obediencia que S. Ignacio deseaba en su orden, tiene su puesto en el centro de la teología y de la praxis ignaziana"¹³¹.

La radice teologica dell'obbedienza nella Compagnia

La riflessione di H. Rahner affronta, in occasione della XXXII Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, proprio questo argomento, offrendo alcuni spunti essenziali.

Secondo la sua proposta, costantemente e puntualmente contrappuntata dal richiamo alle fonti, i problemi teologici dell'obbedienza ignaziana si connettono strettamente alla cosiddetta 'teologia del Vicario'¹³². La cui questione è formulata dall'autore con questa domanda:

"¿Existe una oposición irreducible entre el propósito de los Ejercicios Espirituales de darse sólo y únicamente a Cristo Señor, y lo que acabamos de afirmar casi sin exámen crítico, es decir, que por la misma razón tenemos que obedecer inmediatamente al Vicario de Cristo en la tierra? Sin duda este es el punto crucial de la teología ignaziana acerca de la obediencia."¹³³

Ignazio ed i compagni sembrano risolvere la domanda senza grosse titubanze e questo in ragione della loro concezione ecclesiologica. Per i compagni di Gesù l'obbedienza, nella sua radice teologica ultima, è fondata su un'unica essenziale certezza, e cioè quella della 'mediazione' dell'autorità di Cristo da parte della Chiesa ed in particolare del Papa.

"Per Ignazio la Chiesa non è solo una forma di organizzazione esterna, oppure lo spazio dove egli inserisce il suo ordine, me è in prima linea la visibilità e l'incarnazione del Signore stesso, per la maggior gloria del quale offre il suo servizio."¹³⁴

Nella Chiesa è presente lo stesso Spirito che è in Cristo¹³⁵ e la sua struttura gerarchica facilita il discernimento di questa presenza in ogni cristiano, perchè possa giungere pienamente a compiersi in Dio¹³⁶. Per Ignazio, poi:

"...la representación vicaria de Cristo por medio del sumo Pontífice... se ha de considerar no como una función meramente canonista o como una ficción devota, sino que se funda, por el contrario, en un hecho teológico: la obra salvífica de Cristo en la Iglesia que debe ser visible; por tanto su participación en la continuación y en el cumplimiento de la pasión de Cristo consiste en imitación de aquella obediencia con la cual consiguió la salvación de la

¹³¹ H. Rahner, "Sentido teológico de la obediencia en la Compañía de Jesús", CIS 10 (1979) 90.

¹³² *Ivi*, 100.

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ B. Schneider, "La devozione...", cit., 560.

¹³⁵ Cfr. EESS., n. 353.

¹³⁶ Cfr. S. J. Madrigal, "La carta al Negus...", cit., 352-359.

almas en la cruz...La obediencia es por consiguiente la entrega de si mismo a Cristo crucificado.”¹³⁷

La coscienza della mediazione incarnatoria di Cristo nella Chiesa permette così, a Ignazio ed ai suoi compagni, di accettare nella figura del Pontefice il punto di vista più radicale di questa mediazione. E come l'autorità nella Chiesa è chiamata a seguire la strada di Cristo, fino alla partecipazione con la sua croce, così l'obbedienza si colloca nell'orizzonte dell'imitazione e dell'unità con Cristo crocifisso.

Nella riflessione sull'obbedienza di Ignazio si innestano, quindi, due aspetti fondamentali del cammino degli Esercizi Spirituali¹³⁸. Il primo, ben sintetizzato nelle Regole dalla tredicesima, relativo alla presenza del medesimo Spirito Santo nella Chiesa ed in Cristo¹³⁹.

Il secondo aspetto, anch'esso posto in luce dalla nostra lettura delle Regole, quello dell'assimilazione e Cristo crocifisso, della sequela a Lui 'umile e povero', al suo "sentido", sino ad essere considerato pazzo della sua stessa 'pazzia'¹⁴⁰.

“El verdadero fin de la nuestra exposición se puede entender, teniendo en cuenta la dialéctica en la cual se mueve la teología ignaziana. La verdad histórica en la cual se apoya la esencia y la existencia de la Compañía es el hecho incomprendible de 'Dios hecho siervo'. Esto significa concretamente en cuanto a la obediencia, que la obra de la redención no se lleva a cabo sino cuando el Verbo hecho carne “se entrega sólo y únicamente al servicio del Padre Eterno”. De donda se deduce que el seguimiento del Señor consiste en la participación en esta gloriosa obediencia hasta la muerte de la cruz y esto dentro de la mediación, y de los límites de la Iglesia y más concretamente de la Iglesia Romana y del papado...Esto...significa que en todas las exigencias de la obediencia y en la pronta ejecución de quanto la obediencia ordena, debemos encontrar una imagen (un tipo) fundamental de unión hipostática...”¹⁴¹.

La consegna della propria libertà: la radice cristocentrica dell'obbedienza ignaziana

Tale riflessione sintetica di H. Rahner trova un esplicito fondamento nel pensiero di Ignazio che, ormai divenuto generale, affronta l'argomento dell'obbedienza scrivendo ai fratelli gesuiti del Portogallo:

“Voglio terminare questa lettera come l'ho iniziata, senza andare fuori tema, pregandovi per amore di Cristo nostro Signore che non solo ci ha dato il precetto di obbedire, ma ci ha anche preceduto il suo esempio, di sforzarvi tutti di conquistare l'obbedienza con una gloriosa vittoria, trionfando sulla parte più alta e difficile di voi stessi...”¹⁴²

¹³⁷ H. Rahner, “Sentido teológico...”, cit., 103.

¹³⁸ Cfr. *Ivi* 104-105.

¹³⁹ “...Perchè crediamo che quello Spirito che ci governa e ci sorregge per la salvezza delle nostre anime, sia lo stesso in Cristo nostro Signore, che è lo sposo e nella chiesa che è la sua sposa” (Cfr. EESS., n. 365).

¹⁴⁰ Cfr. EESS., nn. 164-168.

¹⁴¹ Cfr. H. Rahner, “Sentido teológico...”, cit., 109.

¹⁴² MI Epp IV, 669-681.

Come si può facilmente cogliere nelle sue parole è l'obbedienza di Cristo che Ignazio vede enuclearsi come il cuore della relazione del Figlio con il Padre e della missione mediante la quale ha redento il mondo, la strada che egli richiama ai suoi compagni ed a se stesso.

“L'obbedienza è la sola virtù che genera e conserva nell'anima le altre virtù. Se essa fiorisce tutte le altre si vedranno fiorire e portare il frutto che io desidero dalle anime vostre e che reclama colui che con l'obbedienza redense il mondo perduto per la disobbedienza, 'fattosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce'”¹⁴³

Tale prospettiva è talmente viva nel santo di Loyola, che ad uno sguardo anche solo parziale alle lettere ed alle costituzioni, si evidenzia chiaramente tale radice cristocentrica¹⁴⁴.

Nella parte relativa all'esame generale, Ignazio afferma ad esempio che “...la vera ubbidienza non considera a chi si ubbidisce, ma per chi si ubbidisce”¹⁴⁵. Non importa se il referente umano sia il cuoco, od un qualsiasi altro dei superiori, perchè, in ogni caso l'ubbidienza è solo a Dio e solo per Dio. Il motivo è l'amore a Cristo, a partire dal quale Ignazio invita a superare l'inclinazione naturale di seguire il proprio giudizio. Solo per amore di Cristo l'obbedienza al superiore trova giustificazione: “Vorrei, dunque che tutti vi esercitaste a riconoscere in qualunque superiore Cristo nostro Signore”¹⁴⁶. L'obbedienza infatti, vale più di ogni altro sacrificio ed è proprio il desiderio di conformità a Gesù, la sua imitazione, a spingere verso di essa: “...molto più efficace è il vivo esempio di Cristo NS, il quale, vivendo in compagnia dei suoi genitori, era loro sottomesso... vivendo in compagnia dei suoi discepoli, si degnò di essere loro capo e dovendosi allontanare fisicamente, lasciò S. Pietro loro capo...”¹⁴⁷. L'obbedienza è la virtù nella quale il gesuita deve segnalarsi¹⁴⁸, la ‘madre’ di ogni altra virtù. Se altri istituti religiosi, infatti, possono eccellere per digiuni, penitenze, mortificazioni, la Compagnia deve farlo nell'obbedienza¹⁴⁹.

L'obbedienza libera del Gesuita

Ignazio pare far convergere su questo aspetto della vita religiosa tutta la forza del suo *Magis*, la tensione ideale che abbiamo visto presente in lui sin dai primi anni di vita da convertito. La meta del cammino che egli ha raggiunto non sarà perseguito dai suoi compagni inseguendo astrattamente la gloria di Dio, bensì l'obbedienza quotidiana e

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ Confronta in particolare: Cost. n. 84; 547,1; MI Epp IV, 669-681, 3. 19-21; MI Epp I, 331-338; MI Epp I, 687-693; MI Epp XII, 659-662, 6-8.

¹⁴⁵ Cfr. Cost. n. 84.

¹⁴⁶ Cfr. MI Epp IV, 669-681,3.

¹⁴⁷ MI Epp I, 331-338.

¹⁴⁸ Cost. n. 547, 1; MI Epp II, 54-56; MI Epp IV, 669-681.

¹⁴⁹ Cfr. MI Epp II, 54-56.

concreta a Dio in Cristo ed al superiore, sino alla libertà offerta della propria libertà. Ignazio, nella parte III e IV delle Costituzioni concretizza, ancora una volta sotto l'influsso dell'esperienza paolina¹⁵⁰, le modalità proprie della sua pedagogia, fondata principalmente sulla purificazione delle intenzioni. Essa vuole condurre alla piena libertà, generare '...persone Spirituali che hanno fatto tali progressi da correre per la via di Cristo nostro Signore'¹⁵¹, uomini capaci di farsi guidare dalla 'discreta caritas' e di procedere nella libertà dello Spirito. Alcune sue lettere¹⁵², ci mostrano la modalità concreta di attuazione di questa obbedienza libera. Egli non nega ai suoi compagni la possibilità ed il diritto di dissentire interiormente e di esplicitare il proprio dissenso, anzi la sua stessa pedagogia richiede che l'obbedienza sia vissuta in un profondo clima di comunicazione e fiducia reciproca¹⁵³. Tuttavia le Costituzioni invitano ad optare ultimamente per una consegna della propria libertà all'oggettività dell'obbedienza che prevale anche sul proprio giudizio.

Senza 'divinizzare' la mediazione

Ignazio, come ben esplicitato da I. Iglesias, non divinizza la mediazione ma la relativizza. Lo fa concentrando l'attenzione di chi obbedisce sul motivo dell'obbedienza, o su Colui per il quale si obbedisce. Nella pedagogia di Ignazio l'obbedienza è infatti subordinata al discernimento della volontà divina sul soggetto o sulla Compagnia stessa¹⁵⁴; è tesa a disporre il proprio cuore per la missione.

“La obediencia...en la Compañía no es un 'ejercicio' como en la ascesis de los antiguos monjes, sino que está al servicio del fin apostólico de la orden, a pesar de los ejemplos patristicos que adornan las dos cartas escritas por Polanco (1548 y 1553), que podrían favorecer esta imagen. Todos conocemos los ejemplos que se citan en este contesto...la imagen del baston de hombre viejo y del cadáver...Todos tenemos la tendencia de atenuar la fuerza de tales ejemplos que se nos han transmitido de la antigua tradición monástica; y, en realidad debemos con razón fijar con exactitud en esta materia los límites de la doctrina de la obediencia ignaciana que supone madurez. Debemos ...exigir que se actúe de tale manera que aparezca claro el concepto fundamental de la obediencia ignaciana, que debe estar subordinado a la finalidad apostólica.”¹⁵⁵

Le costituzioni esplicitano chiaramente come la pedagogia ignaziana tenda ad una 'riduzione' della mediazione, o ancor meglio ad una 'strumentalità' rispetto al vero Mediatore. Nel cap. IX, 2 delle stesse si descrive il Generale, modello di ogni altro superiore,

¹⁵⁰ Cfr. M. R. Jurado 1991, 23-25.

¹⁵¹ Cfr. Cost. n.582 e più estesamente M. R. Jurado, cit. 42-47.

¹⁵² Confronta in particolare: MI Epp IV, 669-681,25; MI Epp IX, 90-92; MI Epp. XII, 659-662,6

¹⁵³ Cfr. M. R. Jurado, "Discernimento...", cit., 36. Considera anche il riferimento alle questioni dell'apertura di coscienza al superiore, od il concetto di rappresentazione al superiore (ad es nella lett. ai padri del Portogallo).

¹⁵⁴ Cfr. C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit., 43-52.

¹⁵⁵ H. Rahner, "Sentido teológico...", cit., 94-95.

come “strumento” assolutamente congiunto a Dio e, soprattutto per questo, capace di perseguire il meglio per i suoi compagni e l’ordine. O ancora, il superiore e l’inferiore sono spinti entrambi a cercare un’armonizzazione totale dei loro giudizi e discernimenti, perchè l’obbedienza sia vissuta per amore e non per timore, in piena comunione di cuore¹⁵⁶.

Iglesias afferma che Ignazio arriva, ultimamente, ad usare per l’obbedienza una terminologia contemplativa¹⁵⁷, che nelle lettere appare con evidenza¹⁵⁸. Riferendosi ai suoi compagni afferma che: “Costoro, se sono ubbidienti di cuore, possono dire ‘ non sono più io che vivo ma Cristo vive in me’ “¹⁵⁹. L’unione mistica della vita in Cristo, che Paolo richiama ai Galati, si attua proprio nell’obbedienza per amore. È in questo medesimo orizzonte mistico e di esproprio di sè, che credo vadano lette anche le immagini (la pallina di cera, il corpo morto, il piccolo crocifisso, il bastone) usate da Ignazio per descrivere l’obbedienza nella lettera a Roma dell’ottobre 1555¹⁶⁰. Questi simboli, già presenti nella tradizione monastica, fanno pensare a immagini usate da S. Teresina di Liseaux, molti anni dopo (la pallina, la scopina...). In tal senso si aprirebbe un duplice possibile indirizzo di ulteriore indagine: il primo attento a cogliere l’obbedienza Ignaziana nell’orizzonte dell’infanzia spirituale, in sintonia con l’abbandono assoluto alla provvidenza. Un secondo nella linea di una ‘mistica del martirio’, possibile quando non si realizza la armonizzazione tra chi media la volontà di Dio e colui che la riceve.

Obbedienza, luogo mistico del sacrificio fino al martirio¹⁶¹

L’obbedienza può divenire, così, luogo mistico del sacrificio fino al ‘martirio spirituale’. Questa prospettiva prende corpo a partire dalla vita stessa di Ignazio che, come ho evidenziato descrivendo l’esperienza di Gerusalemme è deciso ad accettare il martirio. Dopo il confronto con il custode di Terra Santa egli pare trasfondere la sua tensione al sacrificio in un orizzonte di obbedienza ecclesiale. A questo stesso atteggiamento egli invita i suoi compagni, a fare dell’obbedienza, cioè, il luogo del sacrificio. Come avviene per il martire, che dona la vita a Cristo, il Gesuita “ ...si offre di più offrendo il proprio giudizio e la volontà e la libertà, cioè la parte principale dell’uomo”¹⁶². Così, in un tempo in cui l’autorità è messa in questione radicalmente e con essa la comunione ecclesiale,

¹⁵⁶ Cfr. M. R. Jurado, “Discernimiento...”, cit., 35-37.

¹⁵⁷ Cfr. I. Iglesias, “Una difícil lección: obediencia-libertad en el magisterio de Ignacio de Loyola”, in *Manresa* 65 (1993) 387.

¹⁵⁸ Usando spesso un linguaggio fortemente segnato dai richiami paolini e più in generale biblicopatristici.

¹⁵⁹ MI Epp I, 331-338. In consonanza con questa sottolineatura I. Iglesias, “Una difícil lección...”, cit., 382. Particolarmente significativa nell’evocare l’esperienza spirituale di Ignazio a partire dal Cardoner, in tutta la sua vita.

¹⁶⁰ Cfr. MI Epp XII, 659-662, 6-8.

¹⁶¹ Confronta in particolare: Cost. n. 284; 550; 659-671; MI Epp I, 331-338; MI Epp I, 687-693.

¹⁶² MI Epp I, 331-338.

Ignazio sceglie il martirio dell'obbedienza per salvaguardare la comunione. In questa ricerca non solo di azione, ma pure di intenzione, di sentimento e di giudizio con il superiore, si realizza la piena comunione fraterna d'amore.

Nel caso di impossibile armonizzazione dei giudizi, il 'martirio' dell'obbedienza sarà una sorta di anticipazione della pace del paradiso:

“...tale forma di vita fa pregustare il riposo della patria, non solo liberando da perplessità e dubbi, ma anche alleviando dal peso gravissimo della propria volontà, e della sollecitudine di se stessi, che viene addossato al superiore, con la conseguenza di tanta pace e tranquillità”¹⁶³.

La concezione dell'obbedienza libera nella Compagnia di Gesù segnala così, una fondamentale prospettiva cristocentrica di approccio; un quadro pneumatologica di riferimento, caratterizzato dalla rappresentazione del proprio sentire interiore circa la volontà di Dio; ma anche il radicalizzarsi, per quanto riguarda l'aspetto della mediazione ecclesiale, di un paradosso. L'importanza data a tale mediazione (fino al quarto voto), nel contempo la relativizza costantemente al fine. Comprendere la volontà di Dio e conformarsi a Cristo, in una libertà mistica fino all'abbandono dell'infanzia spirituale od all'accettazione del martirio spirituale.

Libera obbedienza del battezzato nella Spiritualità ignaziana e senso della mediazione

L'obbedienza nella libertà proposta da Ignazio alla Compagnia di Gesù, diviene allora parabola ed intensificazione, nel vissuto religioso, di ciò che è la libera obbedienza di ogni cristiano. Che andrà declinata anche sul versante, spesso meno considerato, della libertà stessa. Facendo il verso alla frase evocata nell'introduzione: “Para entender el verdadero sentido de la obediencia ignaciana se debe partir de la libertad”¹⁶⁴, si può infatti affermare che: “Per intendere il vero 'sentido' dell'obbedienza ignaziana si deve tornare alla libertà”.

Il santo di Loyola ha vissuto fin dalla sua giovinezza un reale confronto con la libertà individuale, il cui desiderio è tratto caratteristico del rinascimento¹⁶⁵, ha sperimentato nella sua stessa carne un percorso travagliato che gli ha permesso di scoprire come la libertà debba essere liberata, non solo dal condizionamento sociale, educativo, ma soprattutto dall'amor proprio e dalla vanagloria...per poter essere offerta. La libertà, creata in Cristo¹⁶⁶ è segnata dal peccato, e per questo l'obbedienza è la condizione essenziale per iniziare il cammino della libertà¹⁶⁷. Ignazio tematizza la sua esperienza nella pedago-

¹⁶³ MI Epp I, 331-338.

¹⁶⁴ R. García-Mateo, “Ignacio...”, cit., 173.

¹⁶⁵ “El deseo de una vida más libre y más bella es un rasgo característico de la sociedad del Renacimiento”. Ibid. 173.

¹⁶⁶ La caratteristica di Cristo come Creatore – profondamente paolina – è ricordata da Ignazio in luoghi nodali della sua proposta spirituale. Si veda ad es. EESS., n. 53.

¹⁶⁷ In questo senso, nella pedagogia degli EESS il 'Principio e fondamento' stesso è preceduto dal n. 22, in cui è chiesto un primo, germinale affidamento-obbedienza.

gia degli EESS, che al numero 22 chiede una prima e germinale obbedienza, da colui che riceve gli Esercizi a chi li dà.

Da questo punto sorgivo, attraverso un lungo cammino giocato nella dialettica tra libera presa di coscienza, affidamento a Dio ed alla testimonianza mistagogica del fratello¹⁶⁸, si può giungere fino all'estremo della 'gloriosa vittoria...di se stessi', di cui parla Ignazio descrivendo la scelta di obbedienza ai gesuiti del Portogallo. Frutto del fiducioso abbandono all'amore di Cristo che, con la sua obbedienza, ci precede e ci salva. Questo abbandono della libertà in Cristo obbediente, si realizza attraverso la dinamica stessa degli Esercizi Spirituali che sviluppano¹⁶⁹: "...la convicción ignaciana, según la cual el hombre no llega a la plenitud de su libertad sino entregándola a la heteronomía divina: 'Tomad Señor, y recibid toda mi libertad' (Ej. 234) "¹⁷⁰.

Il volto di questa 'eteronomia divina' che apre la strada per una piena realizzazione della libertà è Cristo, che 'es el medio absoluto de la salvación del hombre'¹⁷¹. I due concetti di libertà che si trovano negli Esercizi Spirituali, la libertà concepita come libero arbitrio e la libertà secondo la logica del pensiero biblico-cristiano, in particolare paolino, trovano, così, in un'adeguata considerazione teologica della salvezza in Cristo, la loro radice ultima¹⁷².

Obbedienza e libertà hanno nel pensiero Ignaziano e nella sua prassi, una radice teologica comune nella partecipazione alla vita di Cristo ed alla sua missione, mediante la quale l'uomo può giungere a compiersi nella sua stessa essenza, in libera obbedienza. Tale abbandono avviene, però, solo attraverso la mediazione relazionale umana, che non è mai da interpretare secondo il puro automatismo legalistico, od in una sottomissione rassegnata e volontaristica. Come Ignazio è contrario ad una libertà soggettiva incapace di rendersi conto delle proprie illibertà interiori, così rifiuta un'obbedienza che annulla la libertà del soggetto, la sua intelligenza o la volontà¹⁷³.

Parabola ed esemplificazione ne è, ancora una volta, lo stile della Compagnia di Gesù che non accogliere tra i suoi compagni individui dipendenti, che interpretano la

¹⁶⁸ "Formar para la obediencia es formar para la libertad. Los Ejercicios son esencialmente una escuela de libertad para Dios y lo de Dios. Pero, a la vez, esta libertad se va haciendo en un itinerario de obediencia". Cfr. I. Iglesias, "Una difícil lección...", cit., 385, e su questo aspetto anche EESS., nn. 5, 98, 234.

¹⁶⁹ Cfr. R. García-Mateo, "Ignacio...", cit., 180-ss. Egli segnala inoltre come già nel 'Principio e Fondamento' Ignazio non ponga in antitesi antropocentrismo e teocentrismo, così pure nell'affronto della questione del male; gli altri due punti fondamentali per il tema della libertà segnalati nel percorso degli esercizi, sono il processo di elezione e la 'contemplazione ad amorem'

¹⁷⁰ *Ivi.* 187.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² Ignazio ha affrontato, anche nel tempo dello studi, la questione del 'libero arbitrio', nodo filosofico e teologico fondamentale della riflessione del tempo, emersa con forza in particolare nel dibattito tra Lutero ed Erasmo, ritrovando in essi ciò che aveva sperimentato, cioè che: "la libertad humana, por tanto, si quiere llegar a su plena realización no se puede perfilar como un proyecto arbitrario en como una intocable autonomía soberana, sino como libertad redimida por una libertad superior. En su realización concreta, la libertad humana, así entendida, implica la fidelidad y la obediencia, precisamente aquello que parece ser todo lo contrario a lo que el ser libre pretende..." *Ibid.*

¹⁷³ Cfr. I. Iglesias, "Una difícil lección...", cit., 384-385.

vita religiosa come 'rifugio' e l'obbedienza come deresponsabilizzazione¹⁷⁴, "...Colui che non è adatto per il mondo non è egualmente adatto per la compagnia"¹⁷⁵. Così pure lo spirito di libertà creativa e di discernimento chiesto ai compagni nella loro missione o l'idea di "rappresentazione" al superiore,¹⁷⁶ segnalano l'essenza di una stile di obbedienza nella libertà del gesuita. Il quale, come ogni cristiano deve collaborare con colui che umanamente 'media' la sua relazione obediendale-dialogica con Dio,¹⁷⁷ partecipare al discernimento della Sua volontà.

Maturità cristiana: autonomia del battezzato e discreta oboedientia

Sono gli Esercizi stessi che, mentre offrono un fondamento spirituale per l'obbedienza del battezzato, valorizzano nel contempo la sua autonomia rispetto alle realtà create. Secondo quanto afferma G. Magnani¹⁷⁸, il percorso degli Esercizi abilita il battezzato ad un nuovo rapporto con la realtà¹⁷⁹. Dalla coscienza della 'sacramentalità' del creato come 'luogo' ove Dio è presente e operante¹⁸⁰, ogni esercitante riceve infatti lo 'stimolo' ad agire in esso accettando e rispettando le leggi che le sono proprie.

"...la spiritualità generale degli Esercizi, adatta a tutti, lascia forte l'impronta di una spiritualità di creazione...La creazione "uscita buona dalle mani di Dio" è data all'uomo purificato, che esce con frutto pieno dagli Esercizi, come strumento di lode, di carità, di creatività, di crescita e di servizio, di esercizio di amore contemplativo e fattivo in tutte le circostanze della vita."¹⁸¹

Non solo ma: "Molti episodi della vita di Ignazio, incamminato sulla via della perfezione evangelica, ci mostrano la sua sollecitudine veramente 'laicale' e la sua *indoles secularis* nei riguardi della società civile che lo circonda; una sollecitudine anche propriamente 'politica'..."¹⁸²

Così l'obbedienza, in particolare per il laico¹⁸³, è vissuta nel rispetto di ciò che lo Spirito opera nelle realtà create e delle sue 'leggi' interne. Obbedienza ecclesiale ed

¹⁷⁴ Questo accenno brevissimo apre ad una riflessione che non posso certo sviluppare ma che intreccia la questione dell'obbedienza nel suo versante psicologico-relazionale. Per questo cfr. in particolare la riflessione di L. M. Rulla, *Antropologia della vocazione cristiana (Vol.I)*, Piemme, Casale Monferrato, 1985, 234-286.

¹⁷⁵ H. Rahner, "Sentido teologico...", cit., 94-95.

¹⁷⁶ Cfr. ad es. Cost. n. 543

¹⁷⁷ Cfr. Cost. nn. 131. 543. 92 ed anche nn. 633-634.

¹⁷⁸ Cfr. G. Magnani, "Creazione e contemplazione. Sant'Ignazio per la spiritualità del laicato", in *Ignazio di Loyola un mistico in azione*, a cura di S. Barlone, Città Nuova, Roma 1994, 27-89.

¹⁷⁹ Cfr. *Ivi.* 88-89.

¹⁸⁰ Cfr. *Ivi.* 82-89.

¹⁸¹ *Ivi.* 53-54.

¹⁸² *Ivi.* 47

¹⁸³ L'attenzione al riferimento laicale non esclude la questione di una medesima dinamica di libertà /autonomia ed obbedienza che caratterizza il religioso stesso ed il gesuita.

“obbedienza” alle realtà temporali si pongano come principi di limitazione reciproca, nella ricerca della volontà di Dio, creatore in Cristo, presente nel mondo¹⁸⁴ e nella Chiesa mediante lo Spirito¹⁸⁵.

Ogni battezzato, ma in particolare il credente laico, può trarre dall’itinerario degli Esercizi e più in generale dalla spiritualità ignaziana, il duplice frutto di una giusta autonomia operativa verso le realtà temporali e di una profonda obbedienza ecclesiale. Ne consegue, così, il concetto traslato di *Discreta Oboedientia*, ben espresso da C. Palmés:

“La frase típica de S. Ignacio es más bien ‘discreta caritas’, el amor que discierne. Pero también podemos aplicarla a la obediencia...La base de la “discreta oboedencia” es la actuación del Espíritu de Cristo resucitado en su Iglesia y en cada uno de los hombres”¹⁸⁶

Dall’obbedienza discreta di ogni battezzato dipende la stessa attuazione della Chiesa, che non può fare a meno del contributo di ogni singolo cristiano e del suo carisma. Così come Schneider ricorda:

“...questo è un punto che in genere viene poco considerato Ignazio ed il suo ordine hanno esercitato un influsso manifesto sull’idea della Chiesa come comunità o società in cui anche il singolo, non solo appartenente alla gerarchia ma anche semplice laico, ha una sua precisa posizione ed una sua propria attività...L’ecclesialità di Ignazio non mira quindi al collettivo, in quanto i singoli individui, per così dire, debbano scomparire o perdersi; essa, al contrario, offre proprio il motivo della posizione e del valore del singolo nella comunità della Chiesa.”¹⁸⁷

Il rinnovamento stesso della Chiesa, la sua autoattuazione empirica sta nel riconoscere che la sua verità non può realizzarsi senza raccogliere il frutto di ciò che lo Spirito rivela al cuore dell’uomo nella sua personale elezione. Ciò, negli Esercizi, si dà senza peraltro sminuire il ruolo della Chiesa come mediazione della singolarità storica di Cristo presso il battezzato.

Da ciò si evince, anche per la Chiesa, un duplice compito mistagogico: quello di rendere possibile alla libertà di ogni battezzato un reale incontro con Cristo ed una libera adesione a Lui nello Spirito e quello di raccogliere il frutto di questo incontro singolare che si apre ad un dono per tutta la comunità cristiana.

La vita di Ignazio, come pure la dinamica interna degli Esercizi, pare testimoniare ed evidenziare questa duplicità di percorso; dalla Chiesa al singolo e dal singolo alla Chiesa. La possibile tensione tra vocazione del singolo nello Spirito ed obbedienza alla Chiesa gerarchica si gioca a favore di quest’ultima, qualora si ponesse un contrasto insanabile. La spiritualità ignaziana lo testimonia, in particolare a partire dal discernimento di Ignazio a Gerusalemme o dalle affermazioni riguardanti la Chiesa presenti negli Esercizi.

Viene da chiedersi però, se il contesto storico e culturale nel quale il carisma di Ignazio si è sviluppato, non abbia di fatto ridotto, nella diade obbedienza-libertà, una

¹⁸⁴ Cfr. EESS., n. 235.

¹⁸⁵ Cfr. *Ivi.* n. 365.

¹⁸⁶ C. Palmés, *Del discernimiento...*, cit.

¹⁸⁷ B. Schneider,, “La devozione...” , cit., 558.

comprensione più piena di uno degli elementi: la libertà. Il rinnovato clima culturale che la Chiesa vive dopo il Concilio Vaticano Secondo, potrebbe però rivelarsi il più adeguato per accogliere a pieno la forza di questa spiritualità e la sua 'provocazione'. Offrendo, così, alla Chiesa lo stimolo continuamente rinnovato dalla memoria storica di Cristo e fecondato dalla novità di chi, conformandosi a Lui nella libera obbedienza dello Spirito, la spinge a rimodellarsi costantemente (*Ecclesia semper reformanda*). Facendo del discernimento così attuato la radice di ogni obbedienza ecclesiale.

Conclusione

Volendolo ritrarre in modo sintetico la figura del nostro santo, M. R. Jurado afferma che: "Ignazio di Loyola può rappresentare il passaggio spirituale dal medioevo alla mentalità dell'epoca moderna, dalla cultura feudale o cittadina a quella nazionale e universale, dall'uomo considerato globalmente all'analisi psicologica, dall'uomo naturale al singolo nella sua individualità"¹⁸⁸. E, la pur breve analisi di queste pagine, ci ha forse aiutato ad intuire come proprio l'assunzione seria della questione di una libera obbedienza cristiana ha permesso alla spiritualità ignaziana di svolgere tale compito.

Il santo di Loyola pur vivendo talvolta l'obbedienza cristiana in modo drammatico, non ha mai deviato, nel suo cammino di credente, verso una deriva troppo conciliante con il 'clima' mondano della Chiesa, né optato per una deriva intellettuale o pratica estranea ad essa. Basterebbe scorrere la cronologia presente nelle primissime pagine dell'opera di C. de Dalmases¹⁸⁹ circa gli avvenimenti contemporanei alla sua vita (1491-1556), per accorgersi che, proprio in questo periodo, in cui la concezione della libertà vive una trasformazione radicale ed il concetto di autorità medievale si frantuma, egli permane sulla "via stretta" della libera obbedienza nella Chiesa¹⁹⁰. Tale scelta di perfetta sintonia con la stessa gerarchia non lo condurrà, però, ad un servilismo acritico, come abbiamo ampiamente esplicitato nel percorso del nostro lavoro. Il nodo spirituale della libera obbedienza nella Chiesa diverrà, piuttosto, itinerario mistagogico, mediante gli Esercizi spirituali e cristallizzazione di un carisma specifico nella Compagnia di Gesù.

Più globalmente il percorso svolto in queste pagine mi pare smentire la lettura caricaturale che spesso si è fatta, lungo i secoli, dell'obbedienza ignaziana ed invitare ad una

¹⁸⁸ M.R. Jurado, *Storia della spiritualità. Secoli XV-XVI. (ad uso degli studenti)*, PUG, Roma 1994, 43. Non pare di poco conto anche la definizione dello storico protestante E. Gothein, proposta da R. García-Villoslada, che proprio nell'incipit della sua opera ha definito Ignazio: "un vero microcosmo della cultura religiosa spagnola" (R. García-Villoslada, *Sant'Ignazio...*, cit., 33).

¹⁸⁹ Cfr. C. de Dalmases, *Il padre maestro Ignazio*, Jaca Book, Milano 1984.

¹⁹⁰ A questo proposito è utile ricordare, per esempio, nel 1517 la pubblicazione delle 95 tesi di Lutero, che dà inizio alla riforma protestante, solo pochi anni prima che Ignazio, con il ferimento di Pamplona (1521) viva la sua grande mutazione spirituale ... il medesimo anno della scomunica di Lutero e della Dieta di Worms. O ancora che l'erezione a capo della Chiesa Anglicana di Enrico ottavo coincide con la stagione del suo periodo Parigino, così come la pubblicazione dell' "*Institutio religionis Christianae*" di Calvino, precede di un solo anno la visione della Storta (1537).

riconsiderazione della spiritualità di Ignazio e dei suoi compagni che, proprio da tale punto di vista, può dirsi 'moderna' nella duplice accezione del termine¹⁹¹.

Questa esperienza spirituale si propone ancora oggi al credente desideroso di un'obbedienza adulta, che sappia conciliare l'assoluto rispetto della libertà e singolarità della persona e l'assenso obbedenziale della fede che, oltre ogni individualismo, si dà nella Chiesa. Richiama il cristiano ad accostare l'obbedienza come elemento nodale per un cammino di conformazione a Cristo, che non sottovaluti il confronto – a volte drammatico – con la realtà del male e con le proprie illibertà.

Invita inoltre la Chiesa tutta alla responsabilità di essere, nella storia, segno non solo dell'autorità di Cristo ma della sua mistagogia nello Spirito. E perciò capace di condurre gli uomini all'obbedienza filiale, nel rispetto della libertà della persona e della singolarità del dono spirituale che è in ciascuno.

¹⁹¹ Nel senso di una proposta spirituale che si è confrontata pienamente con le problematiche proprie della modernità ed in particolare quindi, con la questione della libertà soggettiva; ed anche di un'esperienza spirituale che rimane attuale anche oggi.

Moscou, dans les confessions de Pierre Favre (1542)*

di VINCENZO POGGI S.I.

Pierre Favre naquit au Villaret en Savoie le 13 avril 1506¹. Il avait dix-neuf ans lorsqu'il quitta la Savoie pour aller à l'université de Paris.

Il fut reçu au collège Sainte-Barbe². La même année le jeune navarrais François Xavier arriva à Sainte-Barbe³. Les deux se lièrent d'amitié. Quatre ans après il y vint un troisième étudiant, déjà adulte, Ignace Loyola⁴. Bientôt, cet homme qui était de quinze ans l'aîné des deux autres, gagna la confiance de Favre et de Xavier⁵.

En ce temps-là Favre avait déjà obtenu la licence ès arts. Après cela il avait entrepris ses études de théologie. Il fut le premier compagnon d'Ignace à recevoir la prêtrise.

* A l'origine de cet essai, il y a eu à Moscou, le 30 mai 1986, une conférence abrégée en russe. C'était à l'occasion d'un des congrès « De Rome à la troisième Rome » que les deux professeurs de l'Université La Sapienza (Rome), Pierangelo Catalano et Paolo Siniscalco avaient lancés au début des années '80 et qui se déroulent depuis lors dans les trois capitales (Rome, Istanbul et Moscou). Le texte entier de l'essai parut en russe: Vincenzo POGGI, « Moskva v Ispovedjakh P'era Favra », *Rim, Konstantinopol', Moskva: Sravnitel'no-istoričeskoe issledovanie tsentrov ideologii i kultury do xviii v.*, «Ot Rima k tret'emu Rimu», Moskva, Institut rossijskoj istorii, 1997 g., 351-366.

¹ Pour un aperçu bibliographique sur Pierre Favre, je renvoie aux deux articles: M. de CERTEAU, « Favre (Pierre) 1506-1546 », dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, T. XVI, Paris 1967, cc.766-769; Ch. MOREL, « Pierre Favre (bienheureux) premier compagnon de S. Ignace de Loyola (1506-1546) », dans *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, T. XII, Deuxième partie, Paris 1986, cc.1573-1582.

² J. QUICHERAT, *Histoire de Sainte-Barbe*, 3 vol. Paris 1860-1864; E. NOUVEL, *Le Collège Sainte-Barbe*, Paris 1948; R. VILLOSLADA, *La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O.P (1507-1522)*, Rome 1938. « Pierre entra au collège Sainte-Barbe dirigé par Diogo de Gouveia (de 1520 à 1529). Le collège, alors dans tout son éclat, comprenait environ deux cents personnes; il se distinguait par les tendances humanistes de ses grands maîtres (Buchanan, Strébée, M. Cordier, Gélida, Fernel, etc.) et par la présence de nombreux espagnols et portugais ». Bienheureux PIERRE FAVRE. *Mémorial*, Traduit et commenté par M. de CERTEAU, Paris 1960, pp. 109-110, note 4.

³ G. SCHURHAMMER, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, I, Europa, 1506-1541, Freiburg in Br. 1954, pp. 99-103.

⁴ R. ROUQUETTE, « Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVI s. », dans *Études* 290 (1956) 18-40. « Cette année-là, Inigo [Ignace de L.] entra au collège de Sainte-Barbe, dans la même chambrée que nous [Favre et François Xavier], avec l'intention de suivre le cours des arts à la Saint-Remi suivante ». FAVRE, *Mémorial*, cit., n.8, p.111.

⁵ « Vers la fin de ces quatre années, il se trouva que je sentais affermie par Dieu seul la résolution où j'avais déjà persévéré depuis plus de deux ans de suivre Inigo [Ignace de Loyola] dans une vie pauvre; j'attendais seulement la fin de mes études, des siennes, de celles de maître François [Xavier] et de tous ceux qui se joignaient à notre projet ». *Ibidem*, n.11, p.114.

C'était en 1534 et il avait vingt-huit ans. Lorsqu'Ignace et ses compagnons se mirent à la disposition du Pape, Paul III envoya Favre en Allemagne avec la suite du Docteur Pedro Ortiz, *césarien*, comme on disait alors, ou porte-parole de Charles Quint aux colloques avec les Luthériens⁶. Favre était donc en Allemagne, à Spire, lorsqu'il décida en 1542 d'entreprendre un journal spirituel, une sorte de *Confessions* à la manière d'Augustin.

C'est précisément sur un passage de ce *Mémorial*, comme la postérité l'a nommé, bien que je préfère l'appeler *Confessions*, que je voudrais m'arrêter.

« En janvier 1542, je quittai l'Espagne et retournai en Allemagne sur l'ordre de sa Sainteté. Durant ce voyage... nombreux furent sur cette route, les sentiments d'amour et d'espérance que notre Seigneur me donna au sujet des hérétiques du monde entier et ce n'était pas la première fois. Il me donna spécialement une dévotion que je devais adopter et continuer jusqu'à ma mort, en gardant foi, espérance et charité pour le salut des sept villes suivantes: Wittemberg, en Saxe; la capitale de la Sarmatie (bien que je n'en sache pas le nom); Genève, dans le duché de Savoie; Constantinople, en Grèce; Antioche, en Grèce aussi; Jérusalem; et Alexandrie, en Afrique. Je résolus de les garder toujours dans ma mémoire, avec l'espérance de pouvoir, moi ou un autre membre de la Compagnie de Jésus-Christ, dire un jour la messe dans toutes ces villes »⁷.

Essayons une exégèse de ce texte. Lorsque il confie ces pensées à ses *Confessions*, Favre se trouve en Allemagne, où il est venu à l'occasion des colloques avec les réformateurs. La première ville de la liste, Wittemberg, la capitale du Luthéranisme, ne fait pas de difficulté. Les autres non plus, la deuxième exceptée. Genève est évidemment mentionnée en tant que capitale du Calvinisme. Bien que Calvin vienne seulement en 1541 résider à Genève, Favre qui est du diocèse de Genève, appartenant alors au duché de Savoie, est vite renseigné des nouvelles de sa patrie⁸. La quatrième capitale est Constantinople, où le patriarche oecuménique est maintenant sujet de Soliman le Magnifique. La cinquième est Antioche, ancien siège de patriarcat⁹. La sixième aussi, Jérusalem, est siège patriarcal depuis le concile de Chalcédoine de 451. De même la septième ville, Alexandrie, est un siège patriarcal très ancien.

Mais, quelle-est cette deuxième capitale, au salut de laquelle Favre s'intéresse au même titre? Il s'agit de la capitale de la Sarmatie, sans aucune autre précision.

⁶ «Je partis en cette même année 1540, ayant reçu de Sa Sainteté [Paul III] l'ordre d'accompagner le Docteur Ortiz en Espagne; mais, convoqué par Sa Majesté, il m'emmena avec lui en Allemagne aux colloques de Worms, où nous arrivâmes le 24 octobre» *Ibidem*, n.20, p.123.

⁷ *Ibidem*, n.33, pp.136-137.

⁸ Jean Calvin qui avait déjà été à Genève une première fois, de 1536 à 1538, y revenait en 1541 pour y rester jusqu'à sa mort (1564). Ses *Ordonnances ecclésiastiques de l'Église de Genève* sont précisément de 1541. E. WILLIAM MONTER, *Calvin's Genève*, New York 1967; H. NAEF, *Les Origines de la Réforme à Genève*, II, Genève 1968.

⁹ Le fait de dire que Constantinople et Antioche sont en Grèce, suppose l'emploi du mot Grèce en tant que synonyme de l'Empire romain d'Orient, dont Constantinople était la capitale et Antioche la troisième ville parmi les principales.

La Sarmatie

Ce point avait déjà, en effet, embarrassé les anciens copistes qui nous ont transmis les *Confessions* de Favre¹⁰. Deux manuscrits ont à ce propos de curieuses variantes. Le manuscrit S, conservé à Salamanque, lit au lieu de Sarmatie, Dalmatie¹¹. Le manuscrit H, conservé à Rome, ne se contente pas de changer les mots. Il en change aussi l'ordre. Dans son texte, la première capitale est Wittemberg, la deuxième est Genève et la troisième est « la ville principale de Danemark, bien que je n'en sache pas le nom »¹².

L'éditeur des *Confessions* dans les *Fabri Monumenta* écrit à ce sujet, « le manuscrit R que nous suivons, donne sans aucun doute possible la leçon *Sarmatie* »¹³.

Les variantes qui défigurent le texte original peuvent donc s'expliquer par la rareté du mot *Sarmatie*. Ce terme, utilisé par les humanistes, pour désigner l'Europe orientale, se réfère aux Sarmates, peuple de nomades et à la Sarmatie des auteurs classiques, tels Pomponius Méla, Plin et Ptolémée¹⁴. On le trouve aussi dans des documents pontificaux et même dans une lettre du pape Eugène IV datée du premier janvier 1443¹⁵.

Le savant polonais Matthieu de Miechov ou Miechovita intitula *Tractatus de duabus Sarmatiis* (Sur les deux Sarmaties) son fameux ouvrage d'histoire et de géographie en latin publié en 1517¹⁶.

¹⁰ Si l'autographe du *Mémorial* est perdu il nous en reste pourtant 16 copies manuscrites qui ont été nommées par les lettres de l'alphabet, B, C, D, E, H, T, K, L, M, P, R, S, T, V, W, X. Elles sont conservées respectivement à Bruxelles (B, C), à Budapest (K), à Evora au Portugal (E), à Ithaca aux États Unis (I), à Lisbonne (D, L), à Milan (M), à Paris (P), à Rome (H, R, V, W), à Salamanque (S), à Tolède (X) et à Trèves (T). M. de CERTEAU, "Le texte du Mémorial de Favre", *Revue d'ascétique et mystique*, 141 (1960) 89-101; G. MELLINATO, "Revisione testuale delle «Confessioni» di Pietro Favre, primo compagno di Ignazio di Loyola", *Studia Patavina XXVII* (1980) 565-583. Malheureusement on n'a pas encore une édition critique du *Mémorial* qui tienne compte de toute la tradition manuscrite. L'édition que l'on trouve dans *Fabri Monumenta*, *Beati Petri Fabri primi sacerdotis e Societate Jesu, Epistolae, Memoriale et Processus, ex autographis aut archetypis potissimum deprompta* (= *Monumenta Historica Societatis Jesu*, XV) *Matriti* 1914, pp.489-696, tient compte seulement de deux manuscrits, en préférant H.

¹¹ Il s'agit du manuscrit M. 114 de la Bibliothèque de l'Université de Salamanque, en espagnol (le *Mémorial* a été rédigé en espagnol et en latin) qui a les mots: «Vitemberga en Saxonia, y la principal cibdad de Darmatia».

¹² Ce manuscrit conservé dans le fond Postulation des Causes des Saints aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus, a les mots suivants: «Bitenberga, en Saxonia, Geneva en el ducado de Saboia, y la principal cibdad de Danimarchia aunque yo ne sepa el nombre» f.21r.

¹³ *Fabri Monumenta*, cit., p.507 et note à la même page.

¹⁴ K. KRETSCHMEMR, "Sarmatae", in PAULY-WISSOWA, *Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, 2. Reihe, I. Bd., Stuttgart 1920, col.2542- 2550. Une bonne étude de philologie diachronique est celle de S. ROSPOND, «SAYPOMATAI czy SAPMATAI? (Ustalenie pierwotnej formy) », dans *Eos* LV (1965) 228-244.

¹⁵ Eugène IV, le 1^{er} janvier 1443, Lettre apostolique *Postquam ad apicem summi apostolatus, Concilium Florentinum*. *Documenta et Scriptorum Editum consilio et impensibus Pontificii Instituti Orientalium Studiorum*, vol. I. Edidit G. HOFMANN S.J., Pars III, Romae 1946, doc. 261, p.69, 1.14; *Monumenta Ucrainae Historica*, collegit Metropolita A. SEPTYCKYJ, vol. I, Romae 1964, p.87.

¹⁶ MATTHAEUS MIECHOWITA, *Tractatus de duabus Sarmatiis, Asiana et Europeana et de contentis in eis*,

A ce propos il faut remarquer que parmi les théologiens catholiques qui prirent part aux colloques de Regensburg, il y avait aussi Johannes Eck. Celui-ci, après avoir répondu par ses *Obelisci* aux thèses de Luther contre les indulgences, publia par la suite son *Enchiridion locorum communiun adversus Lutherum et alios hostes Ecclesiae* et sa *Confutatio* de la *Confessio augustana*¹⁷. Professeur de théologie à Ingolstadt, de bonne formation humaniste à Heidelberg, il avait travaillé sa théologie à Tübingen et à Cologne, s'intéressant aussi à la géographie. Il avait même traduit en allemand le traité des deux Sarmaties de Matthieu de Miechow¹⁸. Or Favre, étant à Regensburg au moment des colloques auxquels Eck prenait part, non seulement nomme Eck dans ses lettres¹⁹, mais il l'a rencontré personnellement. En écrivant de Regensburg à Rome le 3 mai 1541, à Ignace de Loyola et à Pierre Codace, Favre cite un entretien qu'il a eu avec le docteur Eck²⁰.

Un autre théologien allemand connu par Favre, Johann Dobeneck, surnommé *Cochlaeus* d'après Wendelstein, Mittelfranken, son village natal²¹, aurait pu suggérer l'emploi du terme Sarmatie. *Cochlaeus* avait polémique par ses vigoureux écrits avec Luther et avait été pour cela appelé premièrement à Augsbourg, en 1530 et, par la suite, aux conversations de Worms en 1540 et de Regensburg en 1541. Pendant sa séjour à Worms il se lia avec Favre et commença sous sa direction les exercices spirituels, qu'il continua à Regensburg. En écrivant de Spire le 25 janvier 1541, Favre en parle avec enthousiasme²².

Un mois après, le 26 février 1541, Favre écrit de Regensburg qu'il attend le docteur *Cochlaeus*, pour continuer à le diriger spirituellement. « Je ne voudrais absolument manquer à son égard ». « Con él no quiero faltar »²³.

Cracoviae 1517. Cfr JU. A. LIMONOV, *Kulturnye svjazi Rossii s evropejskimi stranami v XV-XVII vekach*, Leningrad 1978, pp. 97-109.

¹⁷ E. ISERLOH, *Johannes Eck (1486-1543) Scholastiker, Humanist, Kontroverstheologe*, Münster 1981; AA.VV., *Johannes Eck, Seelsorger, Gelehrter, Gegner Luthers*, Ingolstadt 1986.

¹⁸ *Tractat von baiden Sarmatien und andern anstossenden landen, in Asia und Europa, von sitzen uñ gepräuchen der völker so darinnen wonen. Ain anders von den landen Scithia und den inmwonern desselben Lands, genant Ciarchassi. vast wunderparlich zubören. Mit Rö Kayss Mayestat freyheit. S.t.*, Augsbourg 1518. Cf. J. METZLER, *Tres Orationes in Exequiis Ioannis Eckii habitae. Accesserunt aliquot epitaphia... et Catalogus lucubrationum eiusdem*, (= Corpus Catholicorum, 16), Münster in W. 1930, p. LXXVII.

¹⁹ Lettres nn. 24, 33.34, de Regensburg, le 25 janvier 1541, le 24 avril 1541 et le 3 mai 1541; *Fabri Monumenta*, cit., pp.61-62.93, 97-99.

²⁰ Lettre n.34, de Regensburg, le 3 mai 1541, *Ibidem* pp.97-99.

²¹ R. BAUMER, "Cochlaeus, Johannes (1479-1552)", dans *Theologische Realenzyklopädie*, Band 8 (Berlin 1981), pp. 140-146.

²² Lettre 24: Favre à Ignace et Codace, de Spire, le 25 janvier 1541. *Fabri Monumenta*, cit., pp. 63-64.

²³ Lettre 27: Favre à Ignace et Codace, de Regensburg, le 26 février 1541; *Ibidem*, p. 75.

²⁴ Lettre 32: Favre à Ignace et Codace, de Regensburg, le 20 avril 1541; *Ibidem*, p.91. Les autres lettres dans lesquelles Favre mentionne *Cochlaeus* sont les lettre 25, 26, 34 et 36; *Ibidem*, pp. 67, 70, 78, 96-97, 107-108.

²⁵ Lettre 36: Favre à Ignace et Codace, de Regensburg; *Ibidem*, pp.107-108.

Dans une autre lettre Favre écrit qu'il attend du docteur *Cochleus* « beaucoup de fruit spirituel »²⁴. En effet le disciple ne déçoit pas son maître. En l'écoutant il prend des résolutions pratiques à l'égard de l'actuation de sa prêtrise²⁵.

Ce théologien solide et cet homme d'Eglise engagé sur lequel Favre misait pour le renouveau spirituel de l'Allemagne, s'était intéressé pendant sa jeunesse à la cosmographie et avait même rédigé le premier manuel scolaire de géographie de l'Allemagne²⁶. Dans le latin de sa *Germania Cochlaeus* avait mentionné la Sarmatie et les Sarmates, soit en citant les auteurs classiques et Enea Silvio Piccolomini, soit en tirant de son propre cru²⁷.

Capitale de la Sarmatie

Mais si le terme de Sarmatie ne fait pas de difficulté pour les deux auteurs qui ont étudié de près les 16 doute manuscrits des *Confession*, Michel de Certeau et Giuseppe Mellinato²⁸, on se demande quelle en est la capitale. La difficulté est réelle. En effet, le manuscrit K supprime la confession d'ignorance de l'auteur quant au nom de la capitale de la Sarmatie et y substitue une autre phrase. Au lieu d'écrire, « dont j'ignore le nom », il écrit, « dont le nom est Cracovie »²⁹. Or l'hypothèse de Cracovie ne paraît pas soutenable. Il est vrai que les humanistes polonais du temps de Favre appelaient Sarmatie leur patrie. Pour n'en nommer qu'un seul, je mentionne Jan Dantyszek (1485-1548), diplomate et fameux poète latin. Pour se proclamer le premier polonais à être couronné du laurier césarien de poète, il se dit simplement sarmate. « Qui primus cinxit sua tempora lauro Sarmata »³⁰. En son emploi des termes *Sarmatie* et *sarmate* il suivait l'exemple de l'historien polonais Jan Dlugosz³¹. Mais l'identification réductrice de la Sarmatie avec la Pologne et des Sarmates avec les Polonais produit seulement plus tard ce phénomène d'« histoire culturelle » que les polonais appellent « Sarmatyzm »³². Ce phénomène

²⁶ J. COCHLAEUS, *Brevis Germaniae descriptio 1512*, mit der Deutschlandskarte des Erhard Etzlaub von 1512, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von K. LANGOSCH, Darmstadt 1960.

²⁷ *Ibidem*, II, 1; 111 6, 8, 11, 17 (pp. 50, 64, 66, 68, 72).

²⁸ PIERRE FAVRE, *Mémorial*, cit., p.136 et note 3; *Confessioni di Pietro Favre (1506-1546) primo compagno di Ignazio*, Studio e traduzione di G. MELLINATO, Roma 1980, pp. 112-113 et note 93. Je renvoie à ma note 12 où je mentionne les deux travaux critiques sur le texte du *Mémorial*, respectivement par de Certeaux et Mellinato.

²⁹ Ce manuscrit K se trouve à la Bibliothèque Nationale Szechenyi de Budapest et porte la côte *Cod. Duod. Lat.* 144. Il remonte à peu près à 1745. On y lit textuellement: « praecipuae civitatis Sarmatiae, quae Cracovia dicitur ». Je suis redevable de celle-ci; et d'autres précieuses informations à G. Mellinato.

³⁰ *Joannis Dantisci poetae laureati Carmina*, Edidit, praefatione instruxit annotationibus illustravit Stanislaus SKIMINA, Cracoviae 1950, carmen XXIV, versus 384.

³¹ T. ULEWICZ, *Sarmacja. Studium z problematyki slowianskiej XV i XVI w.*, Krakow 1950, pp.27-32, 51. Sur Jan Dlugosz cfr. Ju. A. LIMONOV, *Kulturnye swjazi Rossii s evropejskimi stranami v XV-XVII vekach*, Leningrad 1978 pp. 6-96.

³² S. SIEROTWINSKI, *Slownik terminów literackich. Teoria i nauki pomocnicze iteratury*, Wroclaw 1986, sub voce.

début au moins une dizaine d'années après le temps où Favre nomme la Sarmatie dans ses *Confessions*³³. Si la capitale de la Sarmatie était, pour Favre, Cracovie, Favre serait anachroniquement un partenaire du « Sarmatisme ». Ce qui est bien improbable.

Mais, par dessus tout, des critères internes nous dissuadent d'insérer Cracovie dans la liste des six autres centres religieux, tous extérieurs à la Catholicité. À Cracovie se trouve alors la cour du roi Sigismond I, obéissant au Pape et qui a même promulgué un édit contre Luther. Cracovie n'était pas pourtant le siège ecclésiastique principal: le 28 mai 1541, le pape Paul III confie à Pierre, archevêque de Gniezno, l'administration du diocèse de Cracovie³⁴.

Une autre hypothèse à écarter est celle qui voudrait identifier « la capitale de la Sarmatie » avec la capitale du Grand-Duché de Lituanie. En effet la Réforme semble à un certain moment gagner ce pays compris dans la Sarmatie européenne du Miéchovite et qui se trouve alors uni à la Pologne sous un même souverain. Les bourgeois y optent pour Luther et la noblesse pour Calvin. Mais du temps de Favre l'évêque catholique de Vilna, le prince Algimunt Holszanskj (1536-1555) obtient du grand-duc un rescrit pour expulser de la ville le luthérien Abraham Kulwa³⁵.

Dans le doute qui reste, un couple alternatif de deux villes est proposé par Certeau et Mellinato. Les deux auteurs qui ont fait précéder leurs traductions, française et italienne des *Confessions de Favre* d'une étude sérieuse des 16 manuscrits, après avoir exclu toute autre leçon que celle de « la capitale de la Sarmatie », se demandent si cette capitale ne pourrait être aussi bien Kiev que Moscou³⁶.

En effet, Kiev nous semble à exclure aussi, pour deux raisons, l'une objective et l'autre subjective. La raison objective est que cette ville, après la domination tartare, reprend à peine son souffle. A l'évêque Joseph II Soltan, qui en est le métropolitain orthodoxe, quelques droits sont reconnus en 1519 par le roi de Pologne Sigismond I (1506-1548).

³³ T. ULEWICZ, *Sarmacja*, cit., pp.83-104; J. PELC, *Kontrreformacja, Sarmatyzm a rozwój Literatury polskiej (Od renesansu do baroku)*, in Id., *Wiek XVII - Kontrreformacja - Barok*, Prace z Historii Kultury, Wrocław 1970, pp. 95-173.

³⁴ Paul III, 28 mai 1541. A. THEINER, *Vetera Monumenta Poloniae et Lituaniae*, vol. II, Romae 1861, pp.535-536.

³⁵ « Jusqu'en 1539 ou 1542 les partisans des nouveautés religieuses ne manifestèrent pas leurs opinions publiquement. Ce fut alors seulement qu'un Lituanien, Abraham Kulwa... se mit à propager les idées luthériennes. Mais bientôt l'évêque de Vilna, muni d'un rescrit du grand-duc, força le novateur à quitter la ville de Vilna » A. VISCONTI, *La Lituanie religieuse*, Paris-Genève 1918, p.153.

³⁶ « Les villes pour lesquelles Favre veut spécialement prier représentent, sur la carte du monde, les points où l'Église est menacée et où s'accumulent les ruines spirituelles: Wittemberg, capitale du luthéranisme; Genève, capitale du calvinisme; puis Moscou ou Kiev, capitale du nouvel empire orthodoxe... ». PIERRE FAVRE, *Mémorial*, cit., p.16, note 3. Kiev est aussi une alternative à Moscou dans l'interprétation du même passage du *Mémorial*, chez G. MELLINATO, *Confessioni...*, cit., pp.112-113 et note 93. Au contraire, la traduction allemande du *Mémorial* suggère, entre parenthèses, la seule hypothèse de Moscou: « das ich mich um sieben Städte und deren Wohl annehme, nämlich um Wittemberg in Sachsen, um die Hauptstadt von Sarmatien [Moskau], deren Name ich zwar nicht kenne ». P. HENRICI, *Peter' Faber, Memoriale*, Einsiedeln 1963, p. 57.

Mais il ne s'agit que de quelques signes de vie. Une lettre envoyée à Rome le 27 septembre 1544, par le même Sigismond roi de Pologne et Grand-Duc aussi de Lituanie, décrit ainsi l'état de Kiev qui dépend en ce temps-là du même souverain catholique:

« Fuit aliquando insignis civitas Ciovia, cuius adhuc ruinae visuntur: sed cum hostium impetus magnos saepe sustineret, eo redacta est, ut magna sit nunc circumquaque vastitas et in ipsa etiam civitate solitudo; finitimos enim habet Tartaros, quorum latrociniis agri ciovienses semper sunt infesti, nulla ut dari quies videatur; tuemur eam nihilominus et est dictionis nostrae »³⁷.

La raison subjective qui doit faire exclure l'hypothèse de Kiev est le fait qu'un théologien comme Favre n'aurait pu ignorer le nom de ce siège métropolitain orthodoxe. Il n'aurait donc pu dire « la capitale dont j'ignore le nom ». Le métropolite Isidore, qui joua un rôle important au concile de Florence, n'était appelé autrement qu'Isidore de Kiev. Favre devait le savoir.

L'hypothèse de Moscou

La capitale de la Sarmatie, dont Favre parle ici, serait alors Moscou. La Moscovie est certainement incluse dans la Sarmatie selon l'acception humaniste avant le « Sarmatisme ». Ainsi, lisons-nous dans le *Tractatus de duabus Sarmatiis, Asiana et Europeana* par Matthieu Miechov. « À la Sarmatie Européenne appartiennent les territoires habités par les Russiens, les Lituaniens et les Moscovites, aussi bien que par les populations proches d'eux »³⁸. Le terme continuera à être employé avec la même large acception après Favre. Dans sa *Cosmographie Universelle* publiée en 1575, André Thevet, cosmographe du roi de France, écrit:

« La Sarmatie d'Europe est d'une merveilleuse étendue. elle comprend et embrasse nombre de belles et spacieuses provinces: Moscovie, Pologne, Russie, Prussie, Lituanie, Livonie et Podolie »³⁹.

Mais comment se fait-il que Favre, après avoir indiqué le « pays sous le terme général de Sarmatie, ignore le nom de la capitale? Quelques faits pourraient être cités comme témoins à décharge. La montée de la nouvelle puissance de la Moscovie était relativement récente. Paul Giovio, dans son *Libellus sur les choses de Moscovie*, écrit en 1525, dit que ce terme de Moscovie est assez récent⁴⁰.

³⁷ A. THEINER, *Vetera Monumenta Poloniae et Lituaniae*, vol.II, Romae 1861, p.545.

³⁸ Cité par L. BAZYLOW, *Historija Rosji*, Tome I, Warszawa 1985, p.42

³⁹ A. THEVET, *Cosmographie Moscovite*. Recueillie et publiée par le prince Augustin GALITZIN, Paris 1858, pp. 1-3.

⁴⁰ « Moschovitarum nomen recens est: quamquam de Moschis Sarmatorum affinis Lucanus meminerit, et Plinius Moschos ad Phasidis fontes supra Euxinum ad orientem constituat. Eorum regio latissimos habet fines et ab aris Alexandri magni circa Tanais fontes ad extrema terrarum, Borealemque; Oceanum, sub ipsis fere Septentrionibus extenditur ». *Pauli Jovii Novocomensis, de Legatione Basilii Magni Principis Moscoviae ad Clementem VII Pontificem Maximum Liber: in quo situs regionis antiquis*

Deuxièmement, le même mot, en ce temps-là, désignait par métonymie, la ville, le fleuve et le pays.

« La ville et le pays (Moscovia en latin) – lit-on dans Herberstein – capitale et métropole, le territoire lui-même et le fleuve qui les baigne, ont tous les trois le même nom, rendu dans leur langue par le mot Mosqvua »⁴¹.

Pour le vénitien Josaphat Barbaro le seul mot *Moscho* indiquait la ville, le fleuve et le pays⁴².

En tout cas, Favre n'avait pas de renseignements précis sur la Russie et sur Moscou. Que je sache, son terroir pourtant francophone, n'avait pas eu avec la Russie les contacts qui pour d'autres pays européens s'étaient déjà vérifiés. Venise avait déjà envoyé des gens en Russie au XV siècle, tels Josaphat Barbaro et Ambrosio Contarini. Le génois Paul Cantelli Centurione y venait au XVI siècle⁴³. De Rome y était arrivée Zoè-Sophie, nièce du dernier empereur de Byzance, pour être la femme du Grand-Prince de Moscou⁴⁴. Bologne et Milan avaient envoyé les architectes Ridolfi Fieravanti, dit Aristote, Marc Ruffo, Pierre Antoine Salario et Alvisio Novi, pour bâtir les tours du Kremlin, la cathédrale de l'Archange et la Granovitaja Palata⁴⁵. L'empereur y avait envoyé deux fois Herberstein⁴⁶.

incognitis, religio, gentis, mores et causae legationis fidelissime referuntur, Rome 1525. Repris in *Rerum Moscovitarum Auctores varii unum in corpus nunc primum congesti*, Francofurti 1600, pp. 119 et 121.

⁴¹ *Rerum Moscovitarum Commentarii*, Sigismundi Liberi Baronis in HERBERSTEIN, Basileae 1571, p. 60. Il y avait eu une précédente édition viennoise en 1549 et une traduction italienne imprimée à Venise en 1550.

⁴² «Quelli del Moscho vanno con lor navilij in Citracan a torre il sale et vi è la via facile perché il Moscho fiume va in quello che è nominato Ocça, che discende nel fiume Erdil. Il detto Moscho è fiume notabile sopra il quale è una città denominata Moscho dove habita il detto Giovanni Duca di Rossia» « Viaggio di M. Iosafa Barbaro alla Tana » in G. B. RAMUSIO, *Delle Navigazioni et Viaggi* vol.II, Venise 1583, f. 97, E-F. Les deux phrases citées se trouvent dans l'édition de E. C. SKRZINSKOJ, *Barbaro i Kontarini o Rossii. K istorii italo-russkich svjazej b XV v.* Leningrad 1971, aux paragraphes 53, 55, pp. 132.

⁴³ P. PIERLING, *L'Italie et la Russie au VI siècle*. Voyages de Paoletto Centurione à Moscou. Dmitri Guerasimov à Rome. Gian Francesco Citus à Moscou. Paris 1892; *Id.*, *La Russie et le Saint Siège*. Études diplomatiques. I, Paris 1896, pp. 276-293; A. DANTI, "Cantelli Centurione, Paolo", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 18, Roma 1975. pp. 255-257.

⁴⁴ P. PIERLING, *La Russie et l'Orient*, Mariage d'un Tsar au Vatican, Ivan III et Sophie Paléologue, Paris 1891; *Id.*, *La Russie et le Saint Siège*, cit., pp.107-186.

⁴⁵ G. G. MUSSO, "Russia e Genovesi del Levante nel Quattrocento. Note su documenti", in *Rassegna degli Archivi di Stato* 25 (1965); G. BARBIERI, *Milano e Mosca nella politica del Rinascimento*, Bari 1957; S. BETTINI, "L'architetto Alevis Novi in Russia", in *Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento*, a c. di A. PERTUSI (= *Civiltà Europea e Civiltà Veneziana, Aspetti e Problemi*, 4) Firenze 1966, pp. 573-594; *Aristotele Fioravanti a Mosca 1475-1975*, Convegno sugli architetti italiani del Rinascimento in Russia, promosso dall'Università di Bologna e dall'Istituto per la storia dell'arte lombarda, Ravenna-Milano-Bologna, 4-8 oct. 1975, Milano 1976; I.S. ŠARKOVA, *Rossija i Italija: torgovye otnošenija XV-pervoj cetverti XVIII v.*, Leningrad 1981.

⁴⁶ Fr. ADELUNG, *Siegmund von Herberstein mit besonderer Rücksicht auf seine Reise in Russland*, Sanktpeterburg 1818; B. PICARD, *Das Gesandtschaftswesen. Ostmitteleuropas in der frühen Neuzeit. Beiträge zur Geschichte der Diplomatie in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts nach den Aufzeichnungen des Freiherrn S. von Herberstein*, Graz 1967.

Albert Pigge et sa *Nova Moscovia*

Mais sans être par trop renseigné, Favre savait néanmoins que dans ce mystérieux pays au nord-est de l'Allemagne où il se trouvait pour un dialogue religieux, il y avait un autre interlocuteur en puissance. En tant que théologien, ayant vécu entre les deux conciles de Latran V et de Trente, Favre ne pouvait ignorer l'union de Florence que Moscou avait refusée. Peut-être avait-il entendu parler de l'ambassade envoyée par le Grand-prince Vasili au pape Clément VII en 1525. Il aurait pu en lire la très élégante description latine de Paul Giovio, basée sur les confidences de l'envoyé lui-même, Dimitri Gerassimov⁴⁷. Mais encore plus plausible serait la connaissance, directe ou indirecte, de la part de Favre, de la lettre *Nova Moscovia*, envoyée par Albert Pigge au même pape Clément VII. Dans cette lettre Pigge, dont le père et les frères avaient été en Russie, recommande au pape ce peuple nombreux et bien disposé à l'union. On fait tant d'efforts pour battre le Turc par les armes – dit-il – tout en sachant que même au cas de leur défaite très peu de Turcs se convertiraient. Ici, au contraire, sans effusion de sang et sans de grandes dépenses, plusieurs centaines de milliers d'âmes seraient gagnées à l'Église par l'union des Moscovites. Pigge tire aussi argument de la réforme. Si les choses tournent mal, en Allemagne, pour l'Église catholique, voici que Dieu lui offre un dédommagement par l'éventuelle réunion dans son sein de la Moscovie entière⁴⁸. Cette lettre non datée qui d'après H. Jedin n'a pas été écrite plus tard qu'en 1524⁴⁹, serait à l'origine de la lettre datée du 25 mai 1524, par laquelle Clément VII recommande au Grand-Prince de Moscovie, Basile, le génois Paoletto Cantelli Centurione, qui, à son tour, quittera Moscou accompagné par Dimitri Gerassimov, envoyé du Grand-Prince⁵⁰.

Albert Pigge, l'auteur de la lettre à Clément VII, *Nova Moscovia*, ne peut pas être ignoré de Favre. Non seulement à cause de son ainsi dite double justification, sorte de man tendue aux théologiens de la Réforme de la part de quelques théologiens catholiques⁵¹, mais parce qu'il prit part personnellement aux pourparlers luthéran-

⁴⁷ *Pauli Jovii Novocomensis, De Legatione Basilii Magni Principis Moscoviae* cité à notre note (40). La traduction italienne a pour titre: *Paolo Giovio delle cose della Moscovia a lui referte da Demetrio ambasciatore di Basilio Duca di Moscovia a Papa Clemente Settimo* in G.B. RAMUSIO, *Delle Navigazioni et Viaggi*, II, Venise 1583, f.131.

⁴⁸ *Nova Moscovae per Albertum Pighium Campensem*, Vat. Lat. 3922 ff. 1-11. Le manuscrit a été restauré d'une façon vraiment malheureuse en collant du vélin sur le papier. Ce texte a été traduit en italien et publié à Venise en 1543; puis repris dans G.B. RAMUSIO, *Delle Navigazioni et viaggi*, II, Venise 1583, f. 126 où il a le titre, *Alberto Campense, il qual scrive a Papa Clemente VII d'intorno alle cose della Moscovia, et dello stato de' Moscoviti; et con quanta facilità si ridurrebbono alla ubbidienza della santa chiesa Romana*.

⁴⁹ H. JEDIN, *Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Pjgges*, Münster 1931, pp. 11-13.

⁵⁰ «Profitant de l'occasion, Clément VII s'adressa directement à Vasili par une lettre datée du 25 mai 1524. Centurione, ou tout autre à sa place, disait le Pape en finissant, s'expliquera plus longuement sur tous ces points, et puisse-t-il trouver bon accueil». P. PIERLING, *La Russie et le Saint Siège*, I, Paris 1896, pp.291-293.

⁵¹ H. JEDIN, *Studien...*, cit., pp.96-123.

catholiques de Worms et de Regensburg. Et Favre était dans ces deux villes précisément pour ces colloques. Il y eut même un incident de parcours dans lequel Albert Pigge et Pedro Ortiz, le *césarien* dont Favre était le conseiller, furent les protagonistes. Une lettre du cardinal Tommaso Campeggi au cardinal Alessandro Farnese le Jeune, datée du 15 décembre 1540, nous raconte comment, à Worms, pendant une séance préparatoire entre théologiens catholiques, Pigge s'était tellement fâché avec les « impériaux » que le fougueux Ortiz quitte, indigné, la salle en claquant la porte et la séance du être ajournée⁵². Lorsque les colloques se déplacèrent à Regensburg, Campeggi aurait voulu en écarter Pigge, mais les nonces Morone et Poggio, ainsi que Granvelle, ministre de l'empereur, ne voulurent pas se passer de la compétence théologique de Pigge. Il vint donc à Regensburg, où Ortiz et Favre étaient déjà⁵³. Une autre considération pourrait confirmer l'hypothèse que Favre connaissait Pigge et aurait pu être influencé par ses idées sur la Russie: la familiarité avec les mêmes personnages engagés aux colloques de Worms et de Regensburg, tels Jean Eck⁵⁴, Jean Gropper⁵⁵ et le cardinal Gasparo Contarini, délégué spécial du pape à Regensburg⁵⁶.

Peut-être, la confession d'ignorance que Favre fait à propos du nom de la capitale de la Sarmatie est, de quelque façon, à réinterpréter. Les mots textuels, en latin, « *Multa sentimenta amoris et spei ... mihi Dominus dedit ... circa bonum ... harum septem civitatum ... praecipuaeque civitatis Sarmatiae, cuius nomen ignoro...* »⁵⁷, signifieraient seulement qu'à côté d'une certitude Favre a aussi un doute : il sait que Kiev n'est plus le centre de l'Orthodoxie slave; mais il ne sait pas si Moscou, dont il a déjà entendu parler, a été proclamée officiellement nouveau centre spirituel, nouvelle Rome, pour ainsi dire.

⁵² Lettre du cardinal T. Campeggio au cardinal Farnese, 15 décembre 1540. *Nuntiatgeberichte aus Deutschland*, nebst ergänzenden Aktenstücken, Hrsg. von W. FRIEDENSBURG u.a., Gotha-Berlin 1893-1912, VI, p.78. Cité par H. JEDIN, *Studien...*, cit., p.55 et note 40.

⁵³ *Ibidem*, pp.56-57. Favre était depuis 23 février 1541 à Regensburg, où la diète s'ouvrit le 5 avril 1541. Il ne quitta la ville que le 27 juillet, lorsqu'il partit pour l'Espagne. Cf. *Tableau chronologique de la vie de Pierre Favre*, dans PIERRE FAVRE, *Mémorial*, cit., pp. 97- 101.

⁵⁴ Pour la bibliographie sur Johann Eck et ses rapports avec Favre, nous renvoyons à nos notes 20, 22 et 23. Pigge, non seulement connaissait Johann Eck, mais « er musste mitansehen, wie sein Widersacher Eck zum Kollokutor für das Regensburger Religionsgespräch bestellt wurde » *Ibidem*, p.56.

⁵⁵ A propos de Gropper on peut voir. R. BRAUNISCH, "Gropper, Johann (1503- 1559)", dans *Theologische Realenzyklopädie*, Band XIV (1985), pp. 266-270. Quant aux rapports entre Pigge et Gropper, surtout pour avoir été les deux également partisans de la théorie de la double justification, voir H. JEDIN. *Studien...*, pp. 96-123. Que Favre connaissait Gropper en témoigne abondamment *Fabri Monumenta*, cit. pp. 93, 97-98, 226, 296, 321.

⁵⁶ K. GANZER, "Contarini.Gasparo (1483-1542)", dans *Theologische Realenzyklopädie* Bd VIII (1981), pp. 202-206; L. von PASTOR, "Die Correspondenz des Cardinals Contarini während seiner deutschen Legation 1541", dans *Historisches Jahrbuch*, I (1880) 321-392; 473-501. Pigge et Contarini se sont rencontrés au colloque de Regensburg. Cf. F. DITTERICH, *Regesten und Briefe des Cardinals Gasparo Contarini*, Braunsberg 1881; ID., *Gasparo Contarini*, Braunsberg 1885; H. JEDIN, *Studien...*, cit. Depuis son séjour à Venise en 1537, Favre connaissait Contarini. Cf. *Fabri Monumenta*, cit., pp. 17, 170-174.

⁵⁷ Ms W, conservé dans le fonds Postulation des causes des Saints aux Archives romaines de la Compagnie de Jésus, f.15r.

Le doute de Favre ne regarde pas Kiev, déjà hors de cause lorsqu'Isidore, rentré de Florence, avait été emprisonné, comme hérétique et Jonas avait été élu métropolitain de Moscou en 1444. Le doute de Favre ne touche non plus Moscou, mais plutôt sa consécration officielle de capitale ecclésiastique. Favre pouvait déjà connaître l'ascension politique de Moscou et celle du titre de tzar du Grand-Prince. Mais si, déjà en 1498, le Grand-Prince Basile avait couronné Dimitri, un enfant de cinq ans (qui ne régnera jamais) selon le rite du sacre du *basileus* byzantin, seulement en 1547, un an après la mort de Favre, Ivan IV sera sacré tsar selon ce même rite⁵⁸. Et si Favre avait pu aussi recueillir les échos de la théorie de la troisième Rome, colportée en Allemagne par Herberstein⁵⁹, ce sera seulement en 1589 que Moscou deviendra siège patriarcal de toute la Russie. Dans une telle perspective historique la déclaration d'ignorance de Favre me paraît presque justifiée. Elle reçoit même une appréciation positive. Favre, qui avait connaissance de la chute de Kiev, aurait-il prévu, en quelque manière cette proclamation officielle du patriarcat de Moscou?

La deuxième place

La capitale de la Sarmatie occupait la deuxième place dans la série des sept villes pour lesquelles, Favre priaït instamment et où il rêvait de pouvoir, lui-même, ou quelqu'un de ses confrères, se rendre et y célébrer la messe. « Je résolu de garder ces sept villes toujours dans ma mémoire, avec l'espérance de pouvoir, moi ou un autre membre de la Compagnie de Jésus-Christ, célébrer un jour la messe dans toutes ces villes »⁶⁰.

La préséance de Wittemberg pouvait se comprendre aisément à cause de l'actualité que les colloques avec les Luthériens représentaient pour Favre à ce moment-là. Mais Moscou précédait aussi Genève, le diocèse de Favre qui en septembre 1541 avait appelé Calvin au secours. Moscou s'insérait dans la série entre deux capitales de l'Europe centrale et ce n'était qu'après que venaient dans la liste les sièges des patriarcats orientaux. En ce sens, Favre embrassait dans la même perspective de dialogue Orient et Occident. Il se peut même que les vicissitudes de la Savoie aient joué en faveur de son ouverture vers tous les pays sans exception. Au XV s. la maison de Savoie se liait à celle de Lusignan. Par des mariages les Savoie entraient dans la succession au trône de Chypre et, plus

⁵⁸ G. OLŠR, S.J., "Gli Ultimi Rurikiri e le basi ideologiche della sovranità dello stato russo", dans *Orientalia Christiana Periodica* XII (1946) 322-373; M. ARRANZ S.J., "L'aspect rituel de l'onction des empereurs de Constantinople et de Moscou", in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, (= *Da Roma alla Terza Roma*. Documenti e Studi. Coll. diretta da P. CATALANO e P. SINISCALCO, I), Napoli 1983, pp.407-415.

⁵⁹ V. A. PAŠUTO, "Mosca-Terza Roma. (Storiografia, bibliografia)", in *Roma, Costantinopoli, Mosca* (= *Da Roma alla terza Roma*, cit., pp. 459-473); N.V. SINICZYNA, "Les conditions historiques où s'est formée l'idée de Troisième Rome et son sens initial", in *Popoli e spazio romano tra diritto e profetia*, (= *Da Roma alla Terza Roma*. Documenti e Studi. Coll. diretta da P. CATALANO e P. SINISCALCO, III), Napoli 1986, pp. 497-519.

⁶⁰ PIERRE FAVRE, *Mémorial*, cit., n. 33, pp. 136-137.

tard, à celui de la Cilicie arménienne. Et lorsque le frère consanguin de Charlotte, Jacques, voulut soustraire à sa soeur le royaume de Chypre, il du refuser le mariage avec Zoè des Paléologues, lui préférant Catherine Cornaro et le soutien de Venise. Zoè fut alors « proposée » en mariage au Grand-Prince de Moscou. Ce mariage, célébré par procuration à Rome, eut probablement du retentissement en Savoie où l'héritière de Chypre, la duchesse Charlotte, femme de Louis de Savoie, s'était faite l'instrument de tout ce jeu d'alliances⁶¹. De plus, le duc de Savoie, Charles III, était venu à la diète de Regensburg, pour protester contre la perte de beaucoup de ses terres, y avait rencontré son sujet Favre et l'avait choisi comme son père spirituel⁶². Son origine savoyarde a donc préparé Favre à l'égard d'une sensibilité universellement plus ouverte.

Conclusion

L'allusion de Favre à Moscou trouve son *Sitz im Leben* dans le milieu allemand où il se trouvait alors. L'emploi du terme technique de Sarmatie dans son acception particulière suppose une ambiance, où se fait jour un nouvel intérêt pour la géographie du nord-est. La culture française qui était celle de Favre, s'ouvrira plus tard vers cet horizon. Au contraire, Venise et l'Empire, à la recherche d'une voie de commerce qui atteigne l'Inde et la Chine sans passer à travers les domaines de la Porte Ottomane, regardaient déjà depuis un certain temps, du côté de la Russie. L'Angleterre d'Elisabeth suivra bientôt leur exemple et Jenkinson arrivera en Perse par la navigation sur la Volga. l'histoire de la géographie de la Russie hors de Russie retrace ce développement. Rappelons, pour l'Allemagne, les cartes de Moscovie par Sebastian Münster (1540), Anton Wied (1542) et Sigmund von Herberstein (1546)⁶³.

Johann Eck, traducteur en allemand du *Traité des deux Sarmaties* peut être inséré dans ce courant culturel géographique. Etant venu en contact avec Favre il peut l'avoir influencé. On peut dire autant de *Cochlaeus*, fils spirituel de Favre. Sa *Germania* de 1512, traite aussi de Sarmatie et des Sarmates.

Dans ce même milieu allemand, où Favre se trouvait, l'intérêt économique et géographique avait amené d'autres ouvertures, culturelles, religieuses et « œcuméniques » auxquelles Favre était particulièrement sensible.

⁶¹ P. PIERLING, *La Russie et le Saint-Siège*, cit., pp.108-185; A. CARTIER, *La Savoie et l'Orient*, Paris 1934. W. H. RUDT de COLLEMBERG donne, en appendice à son article, "Les cardinaux de Chypre Hugues et Lancelot de Lusignan", dans *Archivum Historiae Pontificiae* XX (1982) 83-128, un tableau généalogique dans lequel apparaissent les deux alliances des maisons de Lusignan et de Savoie, par les mariages de Anne de Lusignan avec Louis de Savoie en 1434 et de Charlotte de Lusignan avec Louis de Savoie junior en 1458.

⁶² *Fabri Monumenta*, cit., pp. 78, 86, 100; CL. GARDET, *Le Duc Charles III et le Père Favre*, Revue Savoisiennne, (1950) pp. 62-65.

⁶³ P. LICINI, *La Moscovia rappresentata. L'immagine "capovolta" della Russia nella cartografia rinascimentale europea*, Milano 1988.

Albert Pigge, par ses liaisons affectives avec la Russie et sa conviction que les efforts pour l'union avec les Russes était plus « rentables » que les campagnes contre les Turcs ou le dialogue avec les Protestants, est assez significatif d'une attitude qui pourrait bien avoir influencé Favre dans sa souhait « œcuménique » à l'égard de la capitale de la Sarmatie.

Finalement Favre, aussi mal informé qu'il fut, a assez bien pressenti, en son for intérieur, l'importance de Moscou pour le dialogue inter-chrétien. Favre, quarante ans avant son confrère Antoine Possevino, rêvait déjà de s'y rendre.

C'est pourquoi j'ai cru bon d'attirer l'attention sur un petit passage de ses *Confessions* dans la perspective d'un séminaire qui réfléchit sur Moscou en tant que centre de culture et d'idéologie dans la période où Favre écrivait ses *Confessions*.

“Él es lo primero y principal”

El itinerario místico de Pedro Fabro

di ROSSANO ZAS FRIZ S.I.

Introducción

Pedro Fabro fue un hombre que alcanzó Amor y trató de comunicarlo a sus contemporáneos convencido que era el medio más eficaz, y las más de las veces también el más escondido, para realizar la finalidad de la existencia humana¹. Una finalidad que encuentra una realización única e irrepetible en cada persona, pero que lleva a todas al mismo puerto, a la felicidad del amor de Dios. Fabro no aspiró a otra cosa para sí mismo que alcanzar ese Amor, y por eso se empeñó con alma, corazón y vida a buscar y encontrar a Dios; y porque no quiso ofrecer otra cosa en su apostolado, dedicó todas sus fuerzas en colaborar con la gracia para que aquel Amor que él buscaba para sí pudiese abrirse camino también en sus prójimos para edificar en ese modo, y no en otro, la Iglesia de Cristo tan fuertemente probada en los 10 años de su apostolado, especialmente en Alemania, a la que dedicó lo mejor de sí.

Fabro tuvo un gran don de gentes, tuvo el carisma de la amistad. Pero para hacerse amigo de los hombres con el fin de ganarlos para Cristo, aprendió sobre todo a hacerse amigo de Dios, de María, de los ángeles, de los santos, de las almas del purgatorio, poniendo, lo mejor que pudo, “el amor más en las obras que en las palabras” (*Ejercicios Espirituales* 230). Las páginas de este artículo ponen en evidencia el proceso mediante el cual Fabro, buscando la amistad de los habitantes del Cielo, maduró su amistad con Dios, entendida como aquella “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” (*Ejercicios Espirituales* 231).

Esto presupuesto, y en los márgenes del presente trabajo, entendemos por mística la experiencia del amor divino que transforma la vida de quien responde a él. Por esta razón la relación de amistad se muestra especialmente propicia para expresar este comercio amoroso entre Dios y Fabro. Pero para acompañar el itinerario que recorre la amistad entre Dios y Fabro es necesario antes dar una breve clave de lectura como introducción metodológica, de modo que sea clara la perspectiva desde la cual se lee el

¹ Simón Rodríguez afirma: “(...) 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. Broëti, Jaji, Coduri, Rodericii, 453, citado en ANTONIO ALBURQUEQUE S.J., *En el corazón de la reforma. “Recuerdos espirituales” del Beato Pedro Fabro S.J.* Colección Manresa 21. Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander s.f., 97.

Memorial, única fuente fabriana de esta presentación. A continuación se desarrollarán las tres grandes etapas en las que se distinguen el proceso mediante el cual Fabro ha madurado su vida mística.

1. Presupuesto

La relación entre dos personas se produce siempre como un fenómeno dialéctico en el cual la mutua presencia suscita mensajes que se intercambian objetivamente en un lenguaje común (verbal, gestual, corporal, etc.). Cuando se trata de una relación en la que una de las personas es Dios, surge el problema de la objetividad de su Presencia. En efecto, Dios no se hace presente normalmente del modo en que una persona humana se hace presente a la otra. Se deja percibir “objetivamente” a través de una mediación histórica como es la Iglesia, los sacramentos, la oración, la meditación, los pobres, etc.; y se hace sentir “subjetivamente” a través de unas mociones interiores al creyente, provocadas por las mediaciones objetivas (una excepción son las mociones inmediatas que no tienen causa precedente). En ambas situaciones (objetiva y subjetiva) la Presencia permanece ajena a la percepción sensible y sólo es posible “descifrarla” en la fe. Por esta razón se afirma que la presencia de Dios no es perceptible directamente a los sentidos exteriores, sino indirectamente a los “sentidos interiores”, y para aguzar éstos es necesario, presupuesto el don de la fe, la colaboración libre del creyente mediante la conversión y la ascesis continuas.

En otras palabras, fenomenológicamente la relación mutua de amistad entre un creyente y Dios se realiza como la síntesis de la interacción entre una acción misteriosa exterior y objetiva de la gracia que se revela y actúa desde y en la historia personal y social del creyente (circunstancias ambientales, educación humana y cristiana recibida, experiencias realizadas, etc.); y una acción misteriosa interior y subjetiva de la misma gracia, en la que el creyente ejerce su personal libertad de elección mediante el discernimiento de sus deseos, de sus mociones de consolación y desolación, de sus aspiraciones, de las luces e inteligencias interiores recibidas, etc. provocadas desde la objetividad de su historia personal, de sus pensamientos, del buen o mal espíritu o directamente de Dios.

Con este horizonte de fondo, la presentación de la fenomenología del trato de Dios con Fabro sigue una progresión espacio-temporal a través de la cual se evidencia la Presencia “objetiva” de la gracia según es reportada en el *Memorial*², acompañada de la

² El *Memorial* ofrece la vida del Beato Fabro en dos partes principales. La primera es propiamente un memorial, en el sentido que en el primer día del diario (15 de junio de 1542) Fabro recuerda, hace memoria, de su vida hasta ese momento. A partir de la segunda entrada, del 15 de Agosto, inicia la segunda parte, que es propiamente un diario en el sentido actual del término y abarca tres años y siete meses (del 15/8/1542 al 20/1/1546). El manuscrito original no se ha conservado, pero sí 16 copias. Las citas y la numeración de los párrafos del *Memorial* se toman de la edición preparada por Antonio Alburquerque citado en la nota anterior, que sigue fundamentalmente el texto latino del manuscrito “R” de la *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri primi sacerdotis e Societatis Jesu. Epistolae, Memoriale et Processus*. Matriti, Typis Gabrielis López de Horno, 1914.

respectiva reacción “subjetiva” que ella suscita en el mismo Fabro. Es importante recordar que el *Memorial* no es un escrito pensado en ser publicado, sino que se trata de un “diario íntimo” escrito, como lo testimonia el mismo Fabro, para “anotar, para recordarlos siempre, los dones espirituales que me ha concedido el Señor, bien se trate de gracias para orar o contemplar mejor, o para entender y para obrar, o de cualquier otro beneficio espiritual” [15/6/1542]. Por esta razón el texto en cuestión es una fuente testimonial directa de la relación que Fabro tenía y alimentaba con Dios, y en este sentido, en cuanto experiencia del misterio de Dios, es sin duda el “lugar teológico” de la experiencia mística de Fabro.

En atención a este enfoque “místico” se pueden distinguir tres períodos principales en la vida de Fabro: el primero, desde su nacimiento hasta su ida a París; el segundo, su estadía en París; y el tercero y último, su apostolado europeo.

2. Desde saboya a parís

Fabro inicia su diario haciendo memoria: “Pero antes de hablar del futuro, quiero dejar constancia aquí de algunos acontecimientos de mi vida anterior, hasta el momento presente. Porque ahora recuerdo que tuve, en tiempos pasados, momentos de especial acción de gracias, o de compasión u otros sentimientos del Espíritu Santo, o avisos de mi ángel bueno” [15/6/1542].

Pedro nace en una familia de pastores (en 1506) y desde niño tiene el don de la consciencia de sí mismo: “desde muy niño, comencé a ser consciente de mis acciones, lo que considero una gracia especial” [2]. A los siete años siente una gran inclinación hacia afectos de devoción “como si desde entonces el mismo Señor y esposo de mi alma quisiera adueñarse de ella. Ojalá hubiera sabido yo acogerlo y seguirlo y que nunca me hubiera separado de Él” [2].

Deseoso de estudiar, a los diez años deja el pastoreo de ovejas y frecuenta la cercana escuela de Thône. Dos años más tarde, gracias a la intercesión de su tío cartujo Dom Mamert Fabro, consigue el permiso y el apoyo de sus padres para estudiar en La Roche, un poco más distante de casa, bajo la tutela del sacerdote Pierre Veillard. “El Señor quiso que para nada fuese yo más inútil, ni a nada más opuesto, que para dedicarme a los negocios del mundo” [3]. Estudia con Velliard que lo edifica con su ejemplo y al cual recordará durante toda su vida (cfr. [3-5]). A instancias de otro pariente cartujo, su primo Claudio Perissin, prosigue Fabro su educación intelectual en París.

Paralelamente a sus deseos de estudiar el Señor le infunde durante este tiempo deseos de consagrar su vida, cosa que hace en privado ofreciéndose al Señor mediante un voto de castidad:

“Así, hacia mis 12 años, tuve ciertos impulsos del espíritu para ofrecerme al servicio de Dios. Un día me fui muy contento al campo. Estaba yo entonces en casa pasando las vacaciones, y echaba una mano a mi padre en el pastoreo de las ovejas. Tuve unos grandes deseos de ser puro y prometí a Dios castidad para siempre. Oh! Dios misericordioso que

caminabas siempre conmigo y desde entonces querías agarrarme. ¿Por qué no te conocí bien, oh! Espíritu Santo? ¿Por qué no supe apartarme desde entonces, de todas las cosas, para buscarte y entrar en tu escuela? A veces me invitabas y te adelantabas con tales bendiciones. Sin embargo sí me agarraste y me sellaste con el sello indeleble de tu temor. Si tú hubieras permitido que se hubiera borrado, como el recuerdo de otras gracias, ¿no me hubiera sucedido a mí como a Sodoma y Gomorra?” [4].

En conclusión, durante este período Fabro pasa de ser el niño que deseaba estudiar al joven que va a la universidad de París. Hay un predominio de la subjetividad, del impulso interior que no tiene una dirección por donde encausarse desde el interior, careciendo por ello de un proyecto de vida claro. No hay todavía una práctica del discernimiento de las mociones. Sin embargo, mediante sus deseos “subjetivos” de estudiar y de consagrarse a Dios y mediante la buena disposición de su familia que finalmente cede a sus deseos y le ayuda junto con sus parientes cartujos, la “objetividad” de la Providencia lo va llevando a París. Dios guía a Fabro, lo va atrayendo a sí, mistagogía del misterio, sin que él lo sepa. Pero cuando escribe sus memorias (24 años después) es consciente de su historia, y por ello agradece: “De este deseo de saber se valió el Señor para sacarme de mi patria donde ya no podía servirle íntegramente y como es debido. Bendito seas, Señor, por siempre, por todos los beneficios que me concediste tan a tiempo, cuando me quisiste sacar de mi propia carne y de mi corrompida naturaleza, tan contraria al espíritu y tan baja, para subir al conocimiento y sentimiento de tu Majestad y de mis innumerables pecados” [5].

3. Fabro en París

En París Fabro trascurre once años en los cuales se transforma completamente (1525-1536). De ser un estudiante provinciano interiormente complicado que llega a la Universidad de la capital del reino, pasa a ser el hombre de confianza de Ignacio. Para Pedro París no ha sido sólo un tiempo de estudios, sino también de fecundos encuentros: primero con Javier y luego con Ignacio, quien conseguirá unir y acordar un grupo de jóvenes decididos a seguirlo en su proyecto de ayudar las “almas” en Tierra Santa. Fabro podrá ejercitarse cotidianamente en su trato personal con el Misterio de Dios bajo la mirada cordial de Ignacio, que le ayudará a ejercitarse en la libertad interior para adquirir así autonomía para el servicio divino.

En efecto, en aquel entonces Pedro sufre de escrúpulos: “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 buscases 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” [6]. Ignacio lo ayuda a entender su conciencia, sus tentaciones (imaginaciones carnales sugeridas por el espíritu de fornicación conocidas por lecturas) y escrúpulos (especialmente el miedo a no confesar bien sus pecados) que lo habían aquejado por mucho tiempo “sin entender nada ni encontrar el camino de la paz” [9]. Ignacio le aconseja que haga una

confesión general con el Doctor Castro y que después se confiese y comulge cada semana; que haga cada día el examen de conciencia. Afirma Fabro que “no quiso [Ignacio] darme por entonces otros ejercicios, aunque el Señor me daba grandes deseos de ellos. Así se pasaron unos cuatro años [1529-1533] en mutua conversación” [10].

Durante este tiempo Pedro recuerda que “aprovechaba en espíritu cada día, conmigo mismo y con relación a los demás” [*Ibidem*], aunque no dejó de ser probado “por muchos fuegos de tentaciones durante varios años, hasta que salimos de París” [*Ibidem*]³. Sin embargo, reconoce la acción divina: “Dios me fue dando un gran conocimiento de mí mismo y de mis defectos; mucho profundicé en ellos y me angustié buscando remedio contra la vanagloria. Solamente su gracia me dio muchísima paz en esta materia” [*Ibidem*]. Fabro mismo da testimonio de la mistagogía que Dios tenía con él:

“De muchas maneras me enseñó el Señor a poner remedio contra la tristeza que de todo esto me venía. No podré acordarme nunca bastante. Lo que sí puedo decir es 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. Me dejaba el Señor algunos aguijones para no caer en tibieza. 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 engaños, como ya dije, y en cuanto yo puedo juzgar, sino que en todas las ocasiones me libró con las luces del Espíritu Santo y de los santos ángeles” [12].

Pasados los cuatro años (de setiembre de 1529, fecha del ingreso de Ignacio al colegio de Santa Bárbara al otoño de 1533) Fabro se encuentra ya, según sus palabras, “firmemente apoyado en Dios para cumplir mis propósitos, en los que perseveraba desde hacía dos años, de seguir la vida de pobreza de Ignacio” [13]. Va a visitar su familia en el otoño de 1533 y cuando regresa Ignacio le da el mes de Ejercicios (enero-febrero de 1534). Es ordenado presbítero el 30 de mayo del mismo año y celebra su primera misa el día de santa María Magdalena. “Aquí tengo que incluir los innumerables beneficios que me concedió el Señor al llamarme a tan alto grado. Y darle gracias porque en todo le busqué a Él solo, sin ninguna intención mundana de conseguir honores o bienes temporales” [14]. Gracias a esta rectitud de intención, de buscar sólo a Dios y a la ayuda de Ignacio, Fabro finalmente ha encontrado su vocación y un proyecto de vida⁴.

³ “Padecí otras muchas turbaciones y tentaciones de fijarme en los defectos ajenos, de sospechas y juicios. Tampoco me faltó en esta la gracia del Consolador y Doctor que me ponía en los primeros escalones del amor al prójimo. Por aquel tiempo tuve escrúpulos de casi todo, de las innumerables imperfecciones que yo no conocía entonces y que me duraron hasta la salida de París” [11].

⁴ “Sin embargo tiempo atrás, antes de afirmarme en el modo de vida, que por medio de Ignacio me concedió el Señor, 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 estos bandazos me movía yo, según fuera el factor predominante, es decir, según me guiase una u otra afección. De estos afectos, como ya dije antes, me libró el Señor y me

El 15 de agosto del mismo año Fabro, con los otros compañeros, hacen “voto de ir, a su debido tiempo, a Jerusalén, y a la vuelta, de someternos a la obediencia del Romano Pontífice y comenzar el día señalado a dejar padres, redes, excepto alguna ayuda para el camino” [15]. En agosto del año siguiente se habían asimilado ya al grupo inicial Claudio Jayo (compañero de Fabro en La Roche), Juan Coduri y Pascasio Broet, después que Fabro les ha dado los Ejercicios. Por aquel entonces Pedro hace de “hermano mayor” del grupo en París, por encargo de Ignacio, dado que éste había partido hacia Venecia en abril de 1535, con la intención de esperar allí a los compañeros para navegar hacia Tierra Santa.

Se puede concluir que durante estos años hay un predominio de la “objetividad” del Misterio en los encuentros de Fabro (nuevos compañeros, práctica renovada de los sacramentos y de la oración, *Ejercicios Espirituales*, exámenes de conciencia, etc.), con los cuales necesariamente tiene que contrastarse desde su “subjetividad” todavía no madura espiritualmente (escrúpulos, tristezas, turbaciones) y que encuentra poco a poco un proyecto por donde objetivizarse apostólicamente gracias a Ignacio. Dios guía y educa a Fabro por medio de Ignacio y de la realidad circundante, buscando la colaboración activa de Fabro mediante los ejercicios interiores. Mistagogía de la libertad y del discernimiento:

“Bendita sea por siempre la Providencia divina que todo lo ordenó para mi bien y salvación. Él quiso que yo enseñase a este santo hombre [Ignacio], y que mantuviese conversación con él sobre cosas exteriores, y, más tarde sobre las interiores; al vivir en la misma habitación compartíamos la misma mesa y la misma bolsa. Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad. Por fin llegamos a tener los mismos deseos, el mismo querer y el mismo propósito de elegir esta vida que ahora tenemos los que pertenecemos, o pertenezcan en el futuro, a esta Compañía de la que no soy digno” [8].

4. Fabro, apóstol europeo

Los nueve compañeros (Francisco Javier, Bobadilla, Laínez, Salmeron, Rodríguez, Coduri, Broet, Jayo y Fabro) dejan París el 15 de noviembre de 1536 para encontrarse con Ignacio en Venecia. Es un viaje lleno de peligros, por el frío del invierno y la guerra entre Francia y España, pero de todos ellos, afirma Fabro, “nos libró amorosamente el Señor. Llegamos a Venecia sanos y salvos y alegres en el espíritu” [16]. Comienzan así las peripecias apostólicas de Fabro que lo llevarán por toda Europa occidental. El joven sacerdote se transforma en esos 10 años de actividad en un apóstol maduro gracias a la mistagogía con la cual van sincronizando voluntades el Espíritu que lo guía y él que se deja guiar. Las líneas maestras de tal transformación se consolidan sobre todo durante su segunda permanencia en Alemania, según consta en su *Memorial* (cfr. [34-368]). De

confirmó de tal manera con la consolación de su espíritu, que me decidí a ser sacerdote y dedicarme a su servicio en tan alta y perfecta vocación. Nunca mereceré servirle en ella, ni permanecer en tal elección que deberé reconocer como muy digna de entregarme a ella, con todas las fuerzas de mi alma y cuerpo” [14].

este modo la relación de amistad de Fabro con Dios, que había comenzado ya en la infancia cuando pastoreaba en las montañas de su Saboya natal y que fue definitivamente orientada por Ignacio en París, llega, en medio del ajetreo apostólico alemán, a una intimidad unitiva que es preanuncio de la vida eterna.

4.1. Italia (de enero de 1537 a septiembre de 1540)

Ignacio recibe en Venecia a los compañeros junto con el bachiller Hoces, a quien había dado los *Ejercicios* y había decidido incorporarse al grupo. Se hospedan y trabajan en los hospitales mientras esperan hacerse a la mar, hacia Jaifa. El grupo, sin Ignacio, va a Roma (marzo-abril) con el fin de obtener la autorización papal para la peregrinación. De regreso esperan el mes de junio para embarcarse, pero como ha estallado la guerra entre Venecia y el Turco, deciden repartirse por el Veneto en atención al año de espera estipulado en el voto de Montmartre. Ignacio, Fabro y Laínez van a Vicenza (cfr. [17]), de donde salen en octubre para dirigirse a Roma, a donde llegan en noviembre de 1537. Fabro da clases de Escritura en la Universidad de *La Sapienza*⁵. No siendo posible la travesía hacia Palestina, se congregan en Roma durante la primavera de 1538. Desde mediados de marzo a fines de junio deliberan si deberán mantener un lazo de unión entre ellos mediante la obediencia a uno del grupo. Determinan que así lo desean y quieren. Pero Fabro partirá antes de que se concluyan las deliberaciones, pues el Papa lo envía, junto con Laínez, a Parma⁶.

En Parma permanece un año y cuatro meses (desde mayo de 1539 a septiembre de 1540, cfr. [19]) produciendo mucho fruto espiritual, a pesar de las fiebres tercianas que lo aquejan por tres meses⁷. Parte hacia Alemania en septiembre acompañando al Doctor Ortiz. En ese mismo mes el Papa Pablo III aprueba la Compañía.

4.2. Alemania (de octubre de 1540 a julio de 1541)

Vive en tres ciudades alemanas: Worms (octubre 1540-enero 1541), Espira (enero-febrero 1541) y Ratisbona (febrero-julio 1541). Según reporta en el *Memorial* durante

⁵ Como toda novedad eclesial, el grupo sufre porque “muchas oposiciones hicieron, durante todo este año, contra nuestros buenos propósitos”. Son investigados y absueltos [18].

⁶ Se habían presentado “como holocausto al Sumo Pontífice Pablo III, para que determinase en qué podíamos servir a Dios, para la edificación de todos los que están bajo la potestad de la Sede Apostólica, en perpetua pobreza y dispuestos por obediencia a ir a las Indias lejanas”. Para Fabro es un don “para no olvidar, y como el fundamento de toda la Compañía”. En efecto, el Papa acepta gozosamente al grupo y Fabro lo agradece: “Por lo que siempre me siento obligado y cada uno de nosotros, a dar gracias al Señor de la mies y de la Iglesia Católica universal, Cristo nuestro Señor, que tuvo a bien declarar, por la palabra de su Vicario en la tierra, lo que es una vocación manifiesta, que le agradaba que le sirviéramos y que quería siempre echar mano de nosotros” [18].

⁷ Fabro da Ejercicios, funda la *Congregación del Nombre de Jesús*.

este tiempo aparecen algunas características de su vida interior que lo acompañarán siempre y que él resume muy bien de la siguiente manera:

“El Espíritu Santo me concedió otras gracias importantes para mi crecimiento espiritual: nuevos modos de orar y contemplar para adelante; también me confirmó, con mayor conocimiento y sentimiento, en los modos que me eran ya habituales: letanías, misterios de Cristo, y doctrina cristiana; pidiendo diversas gracias en cada uno de estos modos, o implorando perdón o dando gracias al Señor en aquellas tres maneras. Lo mismo hacía discurriendo por las tres potencias, los cinco sentidos, y por las partes principales del cuerpo, por los bienes temporales recibidos. Y todo esto puedo hacerlo pidiendo para mí, o pidiendo para cualquiera otra persona viva o difunta. Aplicaba después la misa para que en todo lo dicho se obtuviera mayor fruto” [22].

Recibe inspiración del Espíritu Santo sobre el modo en que debía orar por el pueblo alemán y la situación de la Iglesia⁸. Así, por ejemplo, durante su viaje de Worms a Espira:

“En el camino tuviste [alma mía] grandes consolaciones en la oración y contemplación, y se te ofrecieron muchos y nuevos modos y materia de orar durante el camino. Así, al acercarme a un lugar, al verlo y oír hablar de él, se te concedía el modo de orar y de pedir a Dios la gracia de que el Arcángel de la región nos fuese propicio, juntamente con todos los ángeles custodios de los habitante 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: de los pecadores que pronto iban a morir, de las almas de los difuntos, de los desconsolados y de los atribulados de cualquier otra manera. Al cruzar los montes, campos o viñedos, se me ocurrían distintos modos de orar por la multiplicación de los bienes de la tierra y sustituir en la acción de gracias a sus dueños, o pedir perdón para ellos, que no saben reconocer en su espíritu aquellos bienes ni a quien se los concede. Invocaba también a los santos a cuyo cuidado habían sido confiados aquellos lugares, para que hicieran lo que no saben hacer sus habitantes: pedir perdón, sustituirlos en la acción de gracias y perir para ellos lo que necesitan” [21].

El día 9 de octubre de 1540 hace su profesión solemne como jesuita⁹. En el verano del año siguiente parte hacia España, en un viaje de tres meses y a pie, no sin aventuras: es encarcelado por siete días junto al Doctor Ortíz y su séquito. Fabro examina su inte-

⁸ “El Señor me concedió en este viaje muchos sentimientos de amor hacia los herejes y hacia todo el mundo. 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: Wittemberg en Sajonia; la capital de Sarmacia, cuyo nombre no recuerdo en este momento; Ginebra en Saboya; Constantinopla en Grecia; Antioquía, también en Grecia; Jerusalén; Alejandría en África. 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” [33]. Pide por la ciudad de Espira, cfr. [138].

⁹ “Envié la fórmula a Maestro Ignacio que había sido elegido Prepósito General. Esta profesión, la hice, como digo, en Ratisbona, en el altar mayor de la iglesia de nuestra Señora, llamada la Capilla vieja. Tuve gran consolación espiritual y gran fortaleza de espíritu en la renuncia de los bienes a los que ya había renunciado, en el adiós a los placeres de la carne abandonados ya anteriormente, y en humildad para negar totalmente mi propia voluntad en todas las cosas. Se me concedió, como digo, una fuerza nueva, con conocimientos y sentimientos de buena voluntad” [23].

rior en esta situación y refiere: “Así pude ver que el buen corazón que nos concedió el Señor para amar a todo el mundo, no quedó cautivo, ni apagado ni desviado de estos hombres [los carceleros]. Tuve, sin embargo, tentaciones de desconfianza y de temor de que no íbamos a ser puestos en libertad tan pronto, ni sin grandes gastos del doctor. Pero, al mismo tiempo, recibí una contraria y saludable consolación en la firme esperanza de todo lo que sucedió en nuestra liberación” [24].

4.3. Viaje y estadía en España (de julio de 1541 a marzo de 1542) y regreso a Alemania (abril 1542)

Aparecen dos características de la vida interior de Fabro en esta etapa y que son recurrentes en el *Memorial*. La primera es su amor a la pobreza y su preocupación por vivirla en modo efectivo: “Ese mismo día [19/11/1541] prometí a Cristo e hice voto de no recibir jamás cosa alguna por las confesiones, misas o predicaciones, ni de vivir de rentas, aunque se me ofrecieran de manera que no pudiera oponerme con buena conciencia. Y me he de acordar de este voto como de un don especial de Cristo nuestro Señor, que, de esta manera, me ayuda a guardar mejor el voto de pobreza” [26]¹⁰. La segunda característica responde a su determinación de ser casto en medio de sus combates interiores que lo acompañan a menudo en este campo, sobre todo debido a lo que el llama el espíritu de fornicación¹¹. Así el 21/11/1541: “El día de la Presentación, con la ayuda del Espíritu de toda santidad y perfecta castidad, y para guardar mejor el voto de castidad, me concedió el Señor un sentimiento de especial acatamiento a aquella purísima Niña, nuestra Señora. Como testimonio de esta reverencia y recuerdo me propuse tener cuidado de nunca juntar mi rostro a ningún niño o niña, aun con la mejor intención. Cuánto más he de tener esto en cuenta con personas mayores” [27]. “No olvides,

¹⁰ El 29/9/1542 escribe: “Pero comprendí que me bastaría servir, alabar y glorificar a Cristo al pensar el modo con que Él estaba en el mundo, a saber, contentándose con poco y dejando aquí a sus vicarios; de manera que quien los escucha, escucha a Él; dejando también entre nosotros a los pobres de quienes dijo: “Cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis” [117]. El 21/17/1543 siente un gran deseo “de no tener nada de que poder echar mano. Y así rogué, desde lo más hondo de mi corazón a Cristo, a quien tenía delante de mis ojos en el altar, que, si es su voluntad y beneplácito, no se pase año, mientras yo viva, sin verme privado, yo y los otros, al menos una vez, de las cosas necesarias para la vida. Y si esta gracia que yo tengo en mucho, no me viniera de parte de las mismas cosas, que se me dé a conocer si es que le agrada a Dios que yo haga voto, en cuanto de mí dependa, de privarme, una vez al año, de las cosas necesarias, para poder ejercitar la pobreza verdadera y actual” [233]. “Porque, en cuanto a mí, ya hace tiempo que el Señor me dio a sentir su voluntad de mendigar por mí mismo de puerta en puerta, lo necesario para comer, en cualquier parte del mundo donde me encontrase” [234].

¹¹ “Por eso el Espíritu Santo te inspiraba [alma mía] que pidieses a la divina y pura bondad que habitase en tu cuerpo como en su templo y también en tu espíritu. Y que los ángeles pudieran encontrar morada en los espíritus de tu cuerpo, expulsando a los enemigos. [...] Mucha ayuda encontré en mi ángel custodio, del que fui siempre especialmente devoto. Le pedía que me defendiese del mal espíritu, sobre todo del espíritu de fornicación” [35].

alma mía, de cuántas y cuán graves turbaciones de espíritu te libró el Señor, y las angustias y tentaciones que tuviste que resistir por tus defectos y agitaciones del espíritu de fornicación, y por tu falta de empeño en conseguir fruto” [30].¹²

Fabro se encuentra de regreso en Espira en abril por mandato del Papa, acompañado de Juan de Aragón y de Álvaro Alfonso, los dos capellanes de las infantas María y Juana. A partir del 16 de junio (1542) Pedro da cuenta cotidiana de lo que va pasando por su corazón en lo que hoy se puede considerar un diario íntimo. Hasta este momento el *Memorial* en realidad no ha sido sino una anamnesis de los dones divinos que Fabro ha recibido.

4.4. Alemania (de abril 1542 a julio 1544, con una estadía en Lovaina de octubre 1543 a enero 1544)

Este es el período de la vida de Fabro en el cual su vida mística alcanza madurez. 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.

4.4.1. Oración

Pedro lleva adelante una intensa vida de oración, que no caracteriza sólo este período sino toda su vida. En algunas ocasiones se levanta durante la noche para rezar [147.151.159]. Como se ha visto ya, busca constantemente nuevos modos de orar: “descubre” así un nuevo procedimiento para obtener del Señor la gracia de ser amigo de todos¹³. Obtiene nuevas luces para rezar el oficio divino¹⁴. Para adquirir una devoción sólida pone cuidado en no limitar el espíritu de oración a sólo el tiempo explícito que se

¹² El 3/11/1542 pedirá ser revestido “de la túnica de la pureza, inocencia, castidad y limpieza contra todos los ardores inmundicias y de vida ligera; y del vestido del amor a Dios y al prójimo contra el frío de todos los males que de fuera nos amenazan a causa de la malicia humana y otros contratiempos” [168].

¹³ “Primero acudir insistentemente a su Padre del Cielo; segundo, a su Madre y Señora, la Madre de Dios; tercero a su maestro y pedagogo el ángel custodio; cuarto a los santos y santas que le tienen particular afecto espiritual como hermanos y hermanas. Me parecía ésta, buena manera de ganarme la amistad de cualquiera. Y después rezaba, a la dicha primera Persona, el Padre nuestro; a la segunda, el Ave María; a la tercera, *Deus qui miro ordine angelorum*; a la cuarta, *Omnes sancti tui quaesumus, Domine*. Se me ocurría también que era muy necesario, para ganar la benevolencia de cualquiera, que, además de lo que se pudiera hacer por él, sería bueno tener devoción a sus santos ángeles custodios que pueden prepararnos las personas de distintas maneras y oponerse a las tentaciones violentas de los enemigos” [34; cfr. 29.79].

¹⁴ “Ví también lo conveniente que es, en el rezo del oficio pensar que, por una parte, estás en la presencia de Dios y de su buen ángel que toma nota y sopesa con exactitud tu aprovechamiento y tu trabajo; y por otra, estás también en presencia del enemigo o mal espíritu que lleva cuenta de las faltas que cometes, para poder acusarte algún día” [181; cfr. 82.87].

le dedica y en ordenar la intención cuando la hace¹⁵. Son frecuentes en él las lágrimas¹⁶. Procura tener una actitud confiada hacia el futuro: ““No os preocupéis del día de mañana”, lo que puede también aplicarse, en cuanto sea posible, a los deseos y preocupaciones espirituales” [38]. Desea ser humilde a ejemplo de María (cfr. [39]), pide a Dios que sea su Padre y que él sea su hijo, quiere ser discípulo del Espíritu Santo (cfr. [40]). Cuando algunas veces sigue un esquema trinitario, se dirige primero al Padre, luego al Hijo, finalmente al Espíritu Santo¹⁷.

Su oración es frecuentemente como una petición sentida a Dios por las diversas necesidades de los vivos: por sus parientes [123]; por la peregrinación de Juan de Aragón y su feliz retorno es una fiesta para él, por lo cual agradece a Dios no menos sentidamente [47.49.73]. Pide por las personas de las ciudades o poblados que atraviesa [33.437], por los propietarios de la capilla privada donde reza [78], por los ministros que le han administrado los sacramentos [190]. Pide por turcos, judíos, herejes, paganos [151]; por los grandes responsables de la política de entonces: “El día de santa Isabel, reina de Hungría, 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. Estas eran: el Sumo Pontífice [Pablo III], el Emperador [Carlos V], el Rey de Francia [Francisco I], el rey de Inglaterra [Enrique VIII], Lutero, el Turco [Soliman II], Bucer y Felipe Melanchton. Y es que tuve la corazonada de que tales personas eran mal juzgadas por muchos, de donde nacía en mí una cierta y santa compasión que procedía del buen espíritu” [25]¹⁸.

Tiene presente a los vivos, pero no menos intensamente a los fieles difuntos¹⁹, especialmente las almas del purgatorio²⁰. Así, por ejemplo:

“Me venía a la mente con santo afecto de gran fe, algunas buenas consideraciones y deseaba más que nunca se orase junto a las sepulturas de los fieles católicos difuntos, aun dando por cierto que sus almas estuvieran ya en el cielo. Sentía cómo a Dios le gustaba que se orase por la resurrección de tales cuerpos. Más tarde, al ver una sepultura, pensé en la suma sabiduría

¹⁵ “Quienes no desean orar sino en el tiempo destinado a la oración, no podrán, si no es por milagro, tener una devoción bien fundamentada. Por eso es necesario tener un tiempo señalado para la oración y recordarlo con frecuencia. Con deseo, perseverancia y temor de no decaer. [...] Porque muchos se quejan de que no tienen devoción en la oración, pero se quejan no por amor a la oración, es decir, por amor a Dios y a los santos y a las palabras de la misma oración, sino por miedo a los pensamientos distractivos o a los deseos de cosas temporales, aunque sean necesarias, o de cosas malas o vanas, o que, aun siendo buenas, no son oportunas en aquel momento” [37; cfr. 61, con dos elocuentes ejemplos al respecto; 126].

¹⁶ Derrama lágrimas de devoción [93.122.147.164.196.340.407], lamenta la ausencia de ellas [101], le brotan al considerar su condición [294] y cuando es movido por la compasión [401].

¹⁷ Cfr. [41-45.103.113.183.317].

¹⁸ Reza también especialmente por el Rey de Francia y por su reino cfr.[102].

¹⁹ El 2 de noviembre de 1542, “día de las ánimas”: “...tuve gran devoción, desde el principio hasta el fin [de la misa] como nunca la había sentido anteriormente en el día de difuntos, y todo era por una gran moción de compasión por los muertos, con gran abundancia de lágrimas. Pensaba en mis padres y parientes, y en mis hermanos que han muerto en la Compañía” [164]. Cfr. [151.257.431].

²⁰ Cfr. [70.142.163.165.169.175.267.338].

que llevará a cabo tan admirable resurrección, y en que el polvo que ahora vemos se transformará en un cuerpo precioso, para gloria de cada uno de nosotros. Se pueden dar gracias a Dios, al ver lo que queda de estos cuerpo, porque Dios ha hecho muchos beneficios por medio de tales instrumentos que ahora son nada y están en sus sepulturas. Con estos y parecidos pensamientos, los cristianos son invitados no sólo a recordar las almas de los difuntos para dar gracias a Dios si ya están en el cielo, o para pedir la remisión de sus penas si están en el purgatorio, sino para que crezca y se dilate en ellos la fe en la resurrección de la carne” [55].

4.4.2. Devociones populares y oración litúrgica

Fabro conserva, alimenta y promueve la devoción a las prácticas de piedad “populares”: letanías [213.225.405], procesiones [322], culto a reliquias²¹ e imágenes²². Valora los templos como lugar de oración²³ y el ornato de ellos (“... hallé gran devoción al oír las vísperas y contemplar el ornato del templo” [204]), no menos que los ritos y las celebraciones litúrgicas dignamente preparadas:

“Las ceremonias, la iluminación, el órgano, el canto, la veneración de las reliquias, los ornamentos, todo esto me daba tal devoción que yo no sabría explicar. Llevado de estos sentimientos daba gracias por quien había colocado los candelabros, y había encendido las velas, y las había puesto en orden, y por quienes habían contribuido a pagar los gastos. Bendecía también a Dios por el órgano y el organista, por los fundadores, por todos los ornamentos que yo veía preparados para el culto divino, por los cantores y las canciones de los niños. De igual modo daba gracias por los relicarios, por los que habían encontrado las reliquias y las prepararon para ser veneradas. En una palabra, aquella moción me llevaba a tener en más la más pequeña de aquellas obras hechas con una fe católica y simple que los mil grados de aquella fe ociosa que tanto estiman quienes minusvaloran a la Iglesia jerárquica. Deseaba igualmente la bendición y misericordia de Dios nuestro Señor para todas y cada una de las personas que ponen algo de lo suyo para este culto exterior de Dios y de sus santos, bien sea su trabajo o su dinero o la dirección o de cualquiera otra manera” [87]²⁴.

²¹ “En la fiesta de los santos Cosme y Damián sentía un grandísimo deseo interior de la veneración que habría que tener al Santísimo Sacramento, a los santos que están en el cielo y del culto que se debería tributar a las imágenes y reliquias de los santos” [114; cfr. 60.87.347.430].

²² “Al volverme hacia la imagen del crucifijo para orar a Cristo, sentí una viva ilustración que nunca antes había sentido, sobre la utilidad de las imágenes que son representaciones de personas que por ellas se nos hacen presentes. Por eso pedí con gran devoción a Dios Padre que se dignase aplicarme a mí la gracia de la presencia de Cristo y hacerlo presente en mi alma, según la virtud representativa que tienen las imágenes de los santos, para los piadosamente creyentes y fieles católicos. Esto se me confirmaba al volverme hacia la imagen de la Virgen, y al verla, deseaba que la bienaventurada Virgen estuviera muy presente en mi alma” [350; cfr. 114.120.208.215.352].

²³ “En la misma iglesia donde me encontraba, deseé con gran devoción que se me concediera un don de oración mayor, porque es, precisamente en el templo donde Dios, según su promesa, escucha mejor la oración de sus fieles. Brevemente, sentí entonces que es grande la eficacia de todas estas cosas no sólo por la devoción que me inspiraba la fe, sino también, y principalmente, por los planes de Dios, por sus palabras y por el sentido de la Santa Madre Iglesia” [351].

²⁴ “... tuve algunos sentimientos sobre la verdadera conveniencia y necesidad del culto externo debido a Cristo y a sus santos. De aquí nació en mí un gran dolor de que, en estos tiempos, se desprecien

Pero al mismo tiempo, como se ha señalado ya, Fabro reza cotidianamente la Liturgia de las Horas²⁵, se ejercita también cotidianamente en la contemplación de los misterios de Cristo o de María, meditando los textos de la Escritura y rezando especialmente con la conmemoración litúrgica del día²⁶. Pero sobre todo se centra espiritualmente en la devoción durante la celebración de la Misa, ya sea por la intención que aplica, ya sea por las mociones interiores que se suscitaban en su interior antes, durante o después de la celebración: “Que el cuidado primero de mi alma sea buscar a Dios nuestro Señor, por medio de los principales y habituales ejercicios que nos ayudan a buscar y hallar a Dios, como son la oración y contemplación, y sobre todo, la misa” [63]²⁷. Y de no menor relevancia es para Fabro la adoración del Santísimo Sacramento²⁸.

4.4.3. La abnegación

Conjuntamente con la oración aparece en Fabro la necesidad de no dejarse llevar por las afecciones desordenadas. Para ello hay que tener una actitud constante de abnegación para vencerse a sí mismo con el fin de cumplir las buenas obras que brotan de los buenos deseos: “Tienes que esforzarte, por consiguiente, por vencerte a ti mismo, mortificarte, integrarte y disponerte para recibir todo bien por las buenas obras. Experimentarás entonces que esa es una excelente preparación para la oración mental” [126]. Poco más de un año después vuelve sobre el tema: “El mismo día [7 u 8/7/1543] sentí claramente y reconocí que los que quieren dilatarse en Dios, elevarse, extenderse, ser consolados, ser enriquecidos, deben primero ejercitarse bien y ser probados en lo que realmente son; en su carne y en su espíritu, refrenarse, humillarse, angustiarse, llorar, empequeñecerse, etc. Por la mortificación de la propia carne y abnegación del propio espíritu podrán llegar a la posesión de Dios. Hay que entrar por la puerta estrecha” [355]²⁹. Y como afirma a continuación en el mismo día, y se verá más adelante, esa es la puerta que lleva al corazón.

tanto las ceremonias externas y los ritos de la santa Iglesia que son tan necesarios para mantener a los hombres en humildad, en concordia, en caridad y finalmente en toda santidad de la religión” [266].

²⁵ Cfr. [20.37.82.172.181.186.400].

²⁶ Frecuentemente en el *Memorial* se encuentra al inicio de cada entrada la fiesta litúrgica del día, que en muchísimas ocasiones le sirve a Fabro para orientar la oración de ese día.

²⁷ Cfr. [72.74.92.96.117.123.142.164.273.333.348.379].

²⁸ “Puesto de rodillas humildemente ante el Santísimo Sacramento expuesto, sentí gran devoción al considerar que allí está realmente el cuerpo de Cristo y que, por consiguiente, estaba también toda la Trinidad de modo maravilloso, distinto del que está en otras cosas y en otros lugares. Porque otras cosas como las imágenes, el agua bendita, los templos, nos proporcionan una presencia espiritual de Cristo, y los santos y poderes espirituales. Pero este sacramento hace que bajo aquellas especies, esté realmente Cristo y todo el poder de Dios. Sean bendito el nombre del Señor” [352; cfr. 93.104.111.114.136.142.352].

²⁹ “En lo que a las obras se refiere, son tres las maneras de ejercitarnos en ellas [...]. Con relación a uno mismo son las obras de penitencia, que consisten en la propia mortificación y abnegación, castigo o pena, como los ayunos, peregrinaciones, vigiliias, el prescindir de algunas comodidades temporales, o de riquezas; en una palabra todo aquello que causa fatiga al cuerpo y ayuda a la voluntad a sobreponerse a sus egoísmos” [129].

Para Fabro la abnegación es sinónimo de dominio de sí mismo: “Dios quiere, sobre todo, que seamos dueños de nuestra alma, pero solamente lo seremos a base de paciencia...” [335]. De este modo Dios lleva a los dones mayores y perfectos desde los dones menores, para que se aprenda a usar los medios que llevan a los fines [cfr *Ibidem*].

4.4.4. *La oración y las buenas obras: acción y contemplación*

La oración y la abnegación están finalizadas a la realización de las buenas obras, que son precisamente las que Dios quiere que se cumplan. Fabro desarrolla ampliamente su concepción de las consecuencias éticas de la oración el día de san Francisco de Asís (4/10/1542): “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 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. Y no al contrario” [126]. Y más adelante reafirma: “Así que ordinariamente nuestras oraciones han de ir orientadas a este fin, a las buenas obras. Y no al contrario, las obras encaminadas a la oración” [128]³⁰.

Quienes llevan una vida activa necesitan gracias y cualidades especiales debido a las muchas solicitudes que reciben de los pobres, enfermos, pecadores, perseguidos. Deben saber tratar con superiores e inferiores y deben pedir lo necesario para cada ocasión. Han de ser pacientes, humildes, caritativos, fuertes, píos, liberales, diligentes, de lo contrario se siguen dos inconvenientes: el apóstol se ve a sí mismo con defectos y, como consecuencia, ayuda mal, o poco, a los prójimos (cfr. [127]). Por esta razón no basta ejecutar obras buenas sino realizarlas en el Espíritu del Señor, del mismo modo que para orar bien no basta simplemente meditar o contemplar sino hacerlo con el mismo Espíritu.

Para Fabro existen tres maneras de ejercitarnos en las buenas obras, pero en realidad son tres aspectos de una misma unidad: “En la primera de estas tres maneras de obrar, tratas de ponerte enfrente de ti para vencerte a ti mismo; en la segunda procuras ser un hombre útil para los demás; en la tercera muestras tu devoción a Dios y a las cosas sagradas y santas. También se podría decir que la primera se refiere a las obras de penitencia; la segunda a las obras de caridad; la tercera a las obras de piedad. Y sin embargo las tres pueden llamarse obras de penitencia, de caridad, de piedad” [129].

4.4.5. *Relación con los intercesores: con María, los ángeles y santos*

En su oración la Virgen María tiene un rol de primera importancia³¹. Es intercesora,

³⁰ “Hay que trabajar para que no sólo por medios espirituales, como son la contemplación, la oración mental o afectiva busquemos al Señor para hacerlas cada vez mejor, sino buscar con todas las fuerzas que en las mismas obras externas, y oraciones vocales o en otras conversaciones particulares o en las que se hacen en presencia del pueblo se busque lo mismo” [128].

³¹ Cfr. [48.97-98.350.378].

maestra y modelo: “A ella le es fácil impetrar de Dios todas estas gracias. Deseaba también que ella me enseñase la verdadera manera de ser hijo, siervo y discípulo, siguiendo su ejemplo. Y puesto que ella sabe cómo Jesucristo fue su hijo siervo y discípulo, ella conoce también cómo fue humilde como corresponde al hijo, al siervo y al discípulo” [40]. Para Fabro no cabe duda: “Después de Cristo no hay nada más provechoso que la meditación de la vida y los hechos de la bienaventurada Virgen María. En ninguna parte encontrarás un ejemplo tan eficaz de compadecer con Cristo, ni de seguirlo, ni de servirle” [110].

María es para Pedro como la fuente de donde puede implorar la virtud cristiana. El día de la Asunción (15/8/1542) “...meditaba en la perfección que siempre tuvo ella en su propia naturaleza y en la continua y actual moción del Espíritu Santo que le asistió siempre, aunque no sería siempre de la misma manera. [...] Yo le suplicaba que me alcanzase la gracia de sentirme robustecido, rehecho y reforzado con la gracia de Dios...” [89]. Y al día siguiente: “Pedí a nuestra Señora, con mucha devoción, fe y esperanza, que me alcanzase: primero, la santidad y pureza que son fruto de la castidad, de la sobriedad y de la limpieza de cuerpo, alma y espíritu; segundo, gobernarme y ordenar mi vida para el servicio de Cristo su Hijo; tercero, la paz en este mundo con la práctica de las virtudes, y la paz también en el otro” [91]. Y continúa: “Porque es Señora, Reina, Madre y Abogada. Procura y obtiene la renovación de quienes no han alcanzado todavía la perfección esencial y accidental. Alcanza a los mortales, cada día, nuevos dones de gracias, de paz, y por fin de gloria, y a los bienaventurados nuevos dones de gracia accidental” [*Ibidem*]. Fabro está convencido: “Ella me alcanzará con sus oraciones la gracia para que el verdadero fundamento de mi ser se reforme interiormente y se adecente en lo exterior. *Fiat, fiat*” [192].

En su oración Fabro se vuelve también incesantemente hacia los ángeles³². Al entrar en España, afirma Pedro, “tuve gran devoción y sentimientos espirituales para invocar a los principados, arcángeles, ángeles custodios y santos de España” [28]. Se convierte en un hábito: “Así suelo hacer cada vez que quiero orar de manera especial por algún lugar o reino. Invoco a los santos y ángeles que tienen o tuvieron especial cuidado de las almas vivas o difuntas de tales lugares” [*Ibidem*]. Se encomienda también, y mucho, a su ángel custodio: “Mucha ayuda encontré en mi ángel custodio, del que fui siempre especialmente devoto. Le pedía que me defendiese del mal espíritu, sobre todo del espíritu de fornicación” [35]. La presencia de los ángeles es señal de la presencia del Espíritu: “Porque sólo se hacen bien las cosas cuando se pone en ellas todo el hombre, con todas las potencias necesarias. Cuando se pone todo el hombre, pienso que entonces no ha de faltar la presencia del buen ángel. Y si el buen ángel está presente, el Espíritu Santo no está muy lejos para perfeccionar lo que tenemos que hacer” [249]. Pero para Fabro no son sólo intermediarios:

“Me gustaría estar siempre delante del Santísimo Sacramento en todos los sagrarios donde está reservado en Alemania. Lo mismo delante de cualquier imagen de Cristo o de la Virgen

³² Cfr. [12.21.28.34.116-118.123.175.181.200.249.253.260.283.309].

Madre de Dios. Y como es imposible que este deseo pueda llevarse a cabo, pedía al Señor que por medio de nuestros ángeles custodios, quisiera suplir mis defectos en este culto y los defectos de otros, para que lo que debían hacer las personas, lo hagan sus ángeles custodios” [114].

Fabro es también un gran devoto de los santos³³. En la memoria de santo Domingo, el 7 de agosto de 1542, tiene Fabro un gran deseo de pedir por su intercesión “la gracia de sentir y entender lo mismo que él, cuando contemplaba durante su vida. Le suplicaba que intercediese por mí ante Cristo anunciado, Cristo visitador y Cristo nacido etc.” [68]. Tres días más tarde, en el recuerdo de san Lorenzo, escribe: “Sentí también, mucho más de lo que yo pudiera decir, una gran fe en que nuestro Señor nunca va a dejar de ayudarme a mí y a toda la Compañía por mediación de sus santos. Y se me ocurrían ejemplos. Como si alguien dijese: “Mucho más puede una sola persona para mejorar el mundo con la sola ayuda de san Lorenzo que con el favor del Emperador”” [74]. Y al día siguiente: “Me vino entonces el deseo de pedir al mismo san Tiburcio que él con sus oraciones me alcanzase la gracia perfecta; es decir, aquella que, si me es concedida, ya nunca querré buscar mi propio gusto, ni gloriarme en mí mismo, ni agrandar a otro sino solamente a Dios. Conviene que nos pongamos en su presencia de tal manera que a sólo Él queramos agrandar y a sus santos que están en la gloria” [75].

En el día de la fiesta en que se conmemoraba el encuentro del cuerpo de san Esteban (3/8/1542), escribe: “comencé a pedir a Cristo nuestro Señor, con intensos deseos, que me conceda ver con mis propios ojos los cuerpos gloriosos de aquellos santos cuyas reliquias he visto, y, en general los de todos los bienaventurados” [60]. Es tal su confianza en los santos que afirma: “A mí me basta que tan gran Dios y Señor se me comunique por medio de sus santos y en ellos para mi provecho y salvación de los prójimos a los que con tanto mayor afecto amo, cuanto soy más descuidado en las obras” [160]. Un mes más tarde tiene una nueva luz: “Por primera vez comprendí que es bueno, en la fiesta de un santo cualquiera, hacer alguna contemplación sobre este santo. Dicha contemplación tendría los tres preámbulos acostumbrados y cinco puntos” [182]. Pide por la salvación de los que apedrearón a santa Emerenciana [235] y recuerda que de niño se encomendó a santa Apolonia y desde entonces no ha tenido nunca dolores de dientes gracias a su intercesión [244].

4.4.6. *Práctica del discernimiento*

Fabro aprende a obedecer al Espíritu ejercitándose continuamente en la mirada interior que discierne las mociones que se suscitan en su corazón. Un Espíritu que se manifiesta también en la objetividad de la obediencia a una institución que lo manda de una parte a otra de Europa. Precisamente en esa conformación interior y andariega Pedro encuentra la vía que conduce a la libertad.

Fabro confiesa que ha sido casi durante todo un año (escribe el 15 de agosto de 1542, fiesta de la Asunción de María) que se encuentra sin devoción de esa

³³ Cfr. [21.28.35.87.101.110.114.116.118-119.125.143.150.160.167.175.200.232.246-247.263.347].

“que procede de la moción interna del espíritu que suele cambiar nuestro propio ser en otro mejor, de manera que lo notamos bien cuando está presente en nosotros. Es una gracia grande de Dios nuestro Señor que el hombre se encuentre muchas veces como quien vive en sí mismo con la gracia suficiente para que conozca mejor y sepa distinguir el propio espíritu y el espíritu que le viene de fuera, sea bueno o malo. Y es de gran importancia para discernir el bueno del mal espíritu el poder conocer, entender y experimentar los altos y bajos de nuestro ser; y también el aumento o pérdida que sentimos en nosotros y que podemos experimentar de tres maneras: la primera cuando, en cierto sentido, yo puedo decir, para entenderlo bien, no excluyendo la gracia de Dios: “vivo yo y soy yo el que vive”; la segunda: “vivo yo, pero ya no vivo yo sino que es Cristo quien vive en mí”; la tercera: “vivo yo, pero no vivo yo, en mí vive el pecado o el mal espíritu que reina en los malos” [88]³⁴.

Para Fabro el recuerdo de sus faltas, pecados y negligencias es fuente constante de tristeza, así como no sentir la consolación en la oración³⁵, aunque trata de reaccionar y buscar buenas razones para interpretar lo que le ocurre³⁶. Se siente también afectado por las mociones de su hombre viejo que no deja de morderlo³⁷ y por la constatación, según su parecer, que no realizaba todo el bien que podría para beneficio del prójimo. Estas tristezas constituían su “cruz”: “El lunes de Pascua, después del rezo de maitines, volvía a caer en mi acostumbrada cruz. Me dejaba invadir de la tristeza por tres causas: La primera, porque no siento, como a mí me gustaría, las muestras del divino amor hacia mí. La segunda, porque experimento en mí las señales del viejo Adán más de lo que yo desearía. La tercera, por mi incapacidad de hacer, en los prójimos, el fruto que yo quisiera. A estas tres cosas pueden reducirse mis aflicciones de espíritu. Por eso creo que constituyen mi cruz” [277]³⁸.

³⁴ Cfr. [48.64-65.69.98.107-108.162.184.280-281.294.296.316.346].

³⁵ “El mismo día, al querer rezar el oficio de completas me ví muy triste y lleno de amargura porque, desde la tarde anterior y durante todo el día, estuve turbado y agitado dando vueltas a mis antiguas limitaciones y debilidades, cuando me hubiera gustado sentir solamente las mociones del buen espíritu. Tuve además distracciones en el oficio. [...] Lo cierto es que, hace casi un año, me encuentro sin devoción en las fiestas principales, sin paz y sin lágrimas etc” [101], cfr. [65.258.325.353].

³⁶ Cfr. [48.50.64-65.69].

³⁷ “Luego me entró una tristeza y me dio gran pena, hasta derramar lágrimas, porque mi carne daba todavía lugar a tales agitaciones. Aún podía entrar en ella aquel espíritu del que es propio mover nuestro espíritu hacia atrás y nuestra carne hacia abajo” [294]. “Parecía que habían vuelto a renacer los desórdenes de mis acciones, la pereza y la falta de lucidez espiritual. Y mis malos sentimientos, que creía casi muertos, habían renacido con nuevas fuerzas esta cuaresma. Ciertamente tenía razón para dolerme por todo esto, y para estar triste y afligido por esta marejada que atormentaba mi espíritu, mi alma y mi cuerpo” [268-269].

³⁸ El mes anterior había escrito: “Y esta cruz mía casi siempre tiene tres partes: una que brota desde lo profundo de mi ser cuando pienso en mi inconstancia para la santidad; otra que nace de lo que veo a mi alrededor, a derecha e izquierda, al ver mis defectos en las obras de caridad con el prójimo; la tercera que procede de la parte superior y tiene su origen en el conocimiento de mi falta de devoción y en el alejamiento de las cosas que inmediatamente miran a Dios y a sus santos. La consideración de estos tres males míos, ya hace tiempo que ha puesto sobre mis hombros una cruz de tres brazos, muy pesada. Ojalá pueda yo cargar con otra cruz que sea más grata a Dios, la de grandes y continuos trabajos por amor y para alabanza de Dios, para mi propia santificación y salvación de mis prójimos. De esta manera, con

Fabro se muestra maestro en el discernimiento de los diversos espíritus en la entrada que corresponde al 26 de octubre de 1542. Da allí criterios seguros por los cuales se puede reconocer el buen espíritu del malo, especialmente para distinguir las mociones que alimentan los deseos, porque muchas veces detrás de los aparentemente más santos se puede esconder el engaño (cfr. [155-158]). Reflexiona cómo proceder en la variedad de espíritus (cfr. [254]), en la elección del estado de vida y en el acompañamiento espiritual (cfr. [301-302.304]). Siente vivamente la tensión que produce el desorden afectivo y pide a Dios “ordenarse”³⁹, para lo cual el camino de la cruz es siempre efectivo, porque en ella se encuentra el favor de Dios que crece en la medida en que no se busca el favor de los hombres (cfr. [209-211]).

El discernimiento debe llevar al recogimiento interior para centrarse en Dios⁴⁰. Allí maduran las decisiones que elevan el alma hacia Dios. Efectivamente, reflexiona Fabro, no pocas veces se pretende nutrir el alma con los alimentos del cuerpo, pero así ella no puede encontrar su alimento apropiado:

“Mejor sería traer el cuerpo a los sentimientos propios del alimento espiritual del alma de manera que cuando contemplásemos alguna obra de Dios u oyésemos sus palabras, o hiciéramos algo con nuestras manos, entrase de tal manera el espíritu en todo esto que arrastrase a toda el alma sensitiva a contemplarlas. Esto es, ciertamente, salir de uno mismo hacia buenos pastos; lo que no podrá realizarse mientras no arrastremos todas las cosas hacia nuestro interior. Es decir, mientras no estemos totalmente recogidos interiormente y dispuestos a estar ahí permanentemente. Lo que se consigue cuando nos esforzamos por liberarnos de las imperfecciones sensuales. Así que es necesario rogar a Dios que nos eleve hacia las cosas altas y a contemplar las espirituales de tal manera que, todas las demás cosas se nos hagan espirituales, y las comprendamos de manera espiritual; y esto vale mucho más que si se nos diera la gracia del Espíritu Santo para que las cosas inferiores las experimentásemos santamente y en, cierta manera, sensiblemente” [107-108].

4.4.7. *Los deseos del corazón*

Es claro en Fabro un proceso de transformación que lo lleva progresivamente a una mayor y cada vez más atenta mirada interior para discernir los deseos que surgen en su corazón y de este modo tomar conciencia de lo que le sucede. Con esta consciencia secreta (“mística”) de la acción de la gracia puede discernir la verdadera devoción de la falsa y puede ponerse en las mejores condiciones posibles para tomar una buena decisión.

relación a Dios, siempre subiendo; respecto a mí, bajando siempre; y con relación a los prójimos dilatándome cada día, a derecha e izquierda y alargando mis manos para el trabajo. Pero, al no llevar esta cruz con diligencia, tengo que padecer la otra y sentirla en mi espíritu” [241].

³⁹ Cfr. [72.153.192.194.333].

⁴⁰ “...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 o locuciones interiores que al mismo espíritu que suele manifestarse en deseos y afectos, en la fortaleza de ánimo o en la debilidad, en la intranquilidad o inquietud, en la alegría o tristeza y semejantes afectos espirituales. Por estas cosas se puede juzgar más fácilmente del alma y de lo que hay en ella, que por los mismos pensamientos” [300].

A lo largo y ancho del *Memorial* los “deseos” aparecen como el secreto motor de la vida interior de Pedro y residen en el “corazón”. Toda su preocupación radica en discernirlos finamente. Para ello hay que tener mortificado la carne y abnegado el espíritu, esa es la puerta estrecha por la que hay que entrar, porque “es el camino que conduce al corazón. Los que vuelven a él entran en la verdad y la vida. El corazón es lo primero que es animado en el hombre y lo último que es abandonado. Conviene que, poco a poco, volvamos al corazón con toda nuestra alma sensitiva y racional, para que, recogidos y unidos en él, podamos pasar a la vida indivisible y espiritual que está escondida en Dios con Cristo” [355]. Por esta razón hay que aspirar con todo el corazón

“a subir y crecer en el proceso interior, no por miedo a bajar, retroceder o caer sino por amor a la santidad. Y no sólo porque estos pensamientos te ayudan para verte libre de otros pensamientos malos. Desea y aspira a sentir las cosas espirituales, no porque son un remedio contra las malas y vanas afecciones, sino por lo que tienen en sí. De esa manera podrás llegar al amor de Dios, sólo por el mismo Dios. Deja, por consiguiente, todo lo que es vano e inútil, y aun los mismos pecados en cuanto pudieran ser un impedimento para acercarte a Dios y vivir en su presencia y encontrar en Él la paz y la comunicación” [54].

El deseo de Jesucristo se ha convertido en el centro de la devoción de Pedro⁴¹. Le ha pedido a Jesucristo “que tuviese a bien entrar en mí hasta lo más profundo y medular de mi espíritu, para reparar mis secretos defectos del entendimiento, memoria y voluntad y de los sentidos, dándome las virtudes y dones ocultos sobre los que nunca he pensado aunque los necesite más que aquellos que me faltan.[...] Había tenido antes otro deseo: que el Señor se dignase dirigir en todo, según su voluntad, aquellas palabras que he sentido que en mí, y en otros, han sido dictadas por un buen y sano espíritu”. Hablar, escribir y obrar con espíritu de discernimiento. Más adelante afirmará: “Veía en esto cómo Jesucristo comenzaba a concederme la gracia de ordenar mi espíritu de tal manera que los primeros deseos de mi corazón sean para Él. Él es lo primero y principal” [63]⁴².

Concentrarse en buscar sólo a Dios, haciendo siempre con atención aquello que se hace, en el momento en que se hace. Así se descansa sólo en Dios y se lo ama sobre todas las cosas con “espíritu principal”: “Porque entonces se conoce mucho más la intención de nuestro amor y de cualquier otro piadoso afecto hacia Dios, cuando soplan sobre nuestro corazón vientos de distintos deseos e intenciones” [146], cfr. [241]. Para mantener vigilante ese “espíritu principal” los deseos del corazón y sus tendencias “han de seguir siempre el camino que conduce a la cruz. Porque Cristo crucificado es el verdadero camino hacia la glorificación del alma y del cuerpo. Y no sólo es camino, sino

⁴¹ Muestra de esto es la devoción de Pedro a la misa y al Santísimo Sacramento, cfr. *supra* notas 27 y 28.

⁴² “Después de la comunión tuve un gran deseo, como lo había sentido el día anterior a la misma hora, de que Cristo, al que acababa de recibir, me metiera con Él dentro de mí mismo para vivir con Él y colaborar a mi propia reedificación y renovación de mí mismo. Le pedía también que Él, en quien hay infinitos modos de ser, por lo menos accidentales, se dignase renovar en mí mi propio ser, mi vivir y mi obrar; para que yo me reoriente con relación a Él y a todo lo demás; y que tenga yo una nueva manera de vivir y de obrar, de tal manera que Él me vaya mejorando cada día, pues sólo Él tiene una existencia, una vida y una acción por su misma naturaleza inmutables” [124]; cfr. [255].

también verdad y vida. Cuando te afanes por llegar a ser un hombre espiritual y buscar la verdadera consolación y progreso, has de procurar renunciar a la gracia y favor de los hombres. Tiende a lo interior, a lo que es propio de la cruz” [211]. De Cristo crucificado cuelga nuestra salvación⁴³.

4.4.8. Amar

Para Fabro el amor verdadero depende de esta actitud cristológica. De ese amor depende también el ordenamiento interior: “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. Pero esto se realizará en la patria de los bienaventurados hacia la que vamos subiendo todos los días” [72]. Sin embargo, en una visión escatológica de la vida cristiana, ese ordenamiento es ya posible durante la existencia terrena.

En la vida de Fabro un momento importante en este ordenamiento es la transición del deseo de ser amado al de amar⁴⁴. Se trata de una gracia especial que recibe durante la octava de Navidad de 1542.

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

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

⁴³ Cfr. [211]. Dirá a continuación: “Hay que buscar primero el poder de Cristo crucificado, y después el poder de Cristo glorioso. Y no al contrario. Su poder consistió en que Cristo quiso morir voluntariamente y sufrir todo lo que quisieron hacerle sufrir sus enemigos. Por su poder fue destruida nuestra muerte que se afianzaba, y todavía se afianza, y de alguna manera se sostiene, por los miedos que tenemos de padecer y morir” [212]. Jesucristo se encarnó y ofreció voluntariamente a la muerte por nosotros. “Lo que quiere decir que nosotros deberíamos armarnos de los mismos pensamientos y voluntad para ofrecernos por Él a los padecimientos y a la muerte para destruir el cuerpo del pecado para que al fin hallemos el cuerpo de la gracia y de la gloria de Dios en Jesucristo Jesús nuestro Señor, en quien nuestro espíritu ha de encontrar su propio ser, su vida y movimiento” [*Ibidem*].

⁴⁴ Cfr. [180.198].

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

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

4.4.9. *La experiencia cristiana de Dios*

Para Fabro Cristo desea de nosotros dos cosas: “que progreseemos en elevar nuestro espíritu al cielo y que entremos y penetremos en nosotros hasta encontrar a Dios en nuestro interior. Porque no hay que buscar el reino de Dios en ninguna parte sino dentro de nosotros y en el cielo. Cristo fue elevado sobre la cruz y por fin subió al cielo para atraernos a todos hacia Él. En el Sacramento se dio a nosotros como comida para que pudiéramos atraerlo hacia nosotros...” [105]. El movimiento de elevación hacia Dios es a la vez un movimiento de interiorización: Cristo fue elevado al cielo para atraernos y en el Sacramento se nos dejó como comida para atraerlo a nosotros.

En este doble movimiento “cristiano” de elevación e interiorización se consuma la experiencia cristiana del Dios trinitario:

El día de la Ascensión (3/5/1543) “se me concedió comprender bien lo que es buscar a Dios y a Cristo fuera y por encima de todas las criaturas, y querer conocerlo a Él en sí mismo. También se me dio a entender algunas diferencias y sentir las espiritualmente entre el ver a la criatura sin Dios, la criatura en el mismo Dios, y a Dios en la misma criatura, o a Dios abstracción hecha de la criatura. La verdadera subida de la mente y del espíritu consiste en que por el conocimiento de las criaturas y los afectos que ellas provocan subamos al conocimiento y amor del Creador, sin apoyarnos de ninguna manera en las mismas criaturas.

En segundo lugar se ha de llegar al Creador en cuanto existe, vive y obra en las criaturas. Pero tampoco hay que quedarse ahí, sino que hay que buscar a Dios en sí mismo, separado y por encima de todas las criaturas, fuera y abajo aunque no excluido de ninguna criatura. Después vendrá el conocer en el mismo grado las criaturas, mucho más perfectamente que si se conocieran en ellas mismas, y aun más perfectamente de lo que son en sí mismas.

Ojalá llegue el momento en que no vea yo ni ame a ninguna criatura prescindiendo de Dios, sino que, más bien, vea a Dios en todas las cosas, o por lo menos le reverencie. De aquí podré subir al conocimiento del mismo Dios en sí mismo y, por fin, ver en Él todas las cosas para que Él mismo sea para mí todo en todas las cosas eternamente.

Para subir por estos grados hay que esforzarse en encontrar a Cristo que es camino, verdad y vida, en el centro de mi corazón, es decir dentro y debajo de mí, después encontrarle sobre mí por medio de mi pensamiento y fuera de mí por los sentidos. Para esto hay que pedir que

el Padre que se dice estar arriba, dé el poder; que el Hijo que en cierta manera puede decirse que está fuera por su humanidad, me dé la sabiduría; y que el Espíritu Santo que, hasta cierto punto, puede decirse que está abajo, dentro de nosotros, me dé la bondad.

Porque de otra manera, ni nuestro interior podrá abrirse para que el corazón limpio vea dentro a Dios; ni la parte superior de nosotros podrá elevarse para contemplar lo invisible de Dios, que está sobre todas las cosas; ni nuestros miembros podrán ser mortificados para sentir a Aquel que está fuera de todo y sobre todo” [305-307]⁴⁵.

Pedro acompaña el conocimiento de Dios con el conocimiento de su voluntad: “Él haga que yo no solamente llegue a conocer quién es en sí mismo, sino también lo que quiere de mí” [161]. Fabro distingue tres momentos del progreso espiritual que lleva a la perfección: “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. [...] Y de todas estas cosas resulta nuestra perfección, aunque no debamos pretender en ellas nuestra propia perfección, sino desearla y ordenarla al mismo Dios y, por Dios, al provecho del prójimo” [295].

4.5. Portugal, España e Italia (de agosto de 1544 a agosto de 1546)

Fabro deja Alemania, para no volver más, en julio de 1544. Lleva consigo varias reliquias para obsequiar a los reyes de Portugal y España (algunos cráneos de las once mil vírgenes; cfr. [404.430]). Durante su estadía portuguesa (agosto 1544 - marzo 1545), según consta en el *Memorial*, se repiten muchos de los rasgos ya aparecidos. En modo especial su devoción al Sacramento: “...estando ya para decir misa, fui tocado de una gran deseo de poder ver y sentir en la misa que Jesús venía a mi corazón en el sacramento. Reconocía que ha venido a mí demasiadas veces, aunque yo no lo haya visto venir”

⁴⁵ Otros dos ejemplos de su experiencia mística. El día de Pascua de 1543 (el 25 de marzo), Fabro reporta: “Sentí una desacostumbrada consolación en la misa, que no fue acompañada de devoción sensible, bien sea porque frecuentemente la buscaba para mi propia satisfacción y para edificación del prójimo buscándome en ella, o por lo menos había algo de desorden en cuanto a la intensidad del deseo que en mí se levantaba” [273]. El 22/5/1543 afirma: “...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. Y así comencé a desear y a hacer un decidido propósito de querer y buscar, en adelante, que se aumente esta gracia para rezar vocal y mentalmente. Me parecía, con todo, algo difícil poder dirigir mi mente hacia el mismo Dios. Pero tenía gran esperanza de que la gracia había de confortar mi alma” [319]. “Procuraba dar mayor entrada en mí al Espíritu Santo, según me iba acercando al final del oficio. Entrada, digo, que es como ser atraído hacia adentro que hace Dios cuando se lo pedimos con insistencia. Entendemos entonces mejor las palabras santas y arraigan más en nosotros e imprimen su virtud fecunda. Porque cualquier palabra que sale de la boca de Dios, es verdadera semilla de Dios que engendra en nosotros, en cierto modo y en cuanto es posible, al mismo Dios” [135; cfr. 245]

[379]. Y también reaparece su devoción a las imágenes, especialmente del crucifijo que le ayuda a pasar de las cosas visibles a las eternas [403]⁴⁶.

De Portugal Pedro pasa a España en marzo de 1545 y permanecerá allí hasta junio del año siguiente. La última entrada del *Memorial* corresponde al 20 de enero de 1546. Estos son los últimos diez meses de los que deja huella por escrito.

Durante este período la tristeza le sigue mordiendo, pero reacciona, combate buscando las cosas de arriba⁴⁷. El día de la Anunciación de 1545 escribe, mostrando sus continuos deseos de renovación interior: “Deseaba que llegase el día en que yo pueda estar seguro de mi salvación eterna” [414]. Y prosigue: “Que sea éste, Dios mío, el comienzo de la conversión de mis deseos y afectos en obras y en hechos. [...] Que nuestras aspiraciones se conviertan en obras y hechos o frutos de bendición. Que Dios nos conceda un nuevo modo de aprovechar en cada una de nuestras palabras y acciones, en las que nos ocupamos y ejercitamos. Ahora comenzamos” [415]. Desea verse y valorarse en relación al precio de la redención para identificarse con el Señor: “Quiera Dios que, de ahora en adelante, estime como ganancia el morir diariamente para que Cristo sea mi vida, mi salvación, mi paz y mi gozo” [425].

Ora por la Compañía [410.428.441], desea emplearse en aquellas actividades y trabajos “que en sí aparecen pequeños y sin importancia” como son la catequesis de los niños y jóvenes [421-422], se da cuenta de los efectos de una caridad no gratuita [427]. Reaparece su preocupación por la calidad de vida de los ministros ordenados: “Pensaba en las necesidades de los pecadores. Se convertirían más fácilmente si los ministros de la

⁴⁶ Predominan en este período temas que no afectan la sustancia de cuanto ya ha adquirido en su segundo período alemán. Hace consideraciones sobre los misterios de la vida de Cristo [374-378.380-384.385-387] y de los mártires [392]; se preocupa por la situación religiosa europea [390.395-396]. Aparecen algunas consideraciones nuevas sobre los confesores [373]; la paternidad y filiación espirituales [388-389]; la responsabilidad de enseñar y predicar [391]; la oración por las inclemencias del clima [393-394]; el pedido de intercesión por los pecados de la Compañía [397]; sobre el uso del tiempo [400] y sobre la situación de los que están en el mundo [401].

⁴⁷ “Otra vez sentí gran tristeza al pensar que no hago nada que merezca la pena y me tenía por el más desgraciado de todos mis compañeros. No es gran desgracia llegar a este convencimiento. Pero Dios, muy compasivo y misericordioso y su Espíritu Consolador suelen ayudarnos en tales miserias. 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, por haberlos hecho según su voluntad. No te admires de cuán grande es la obra que ves, sino cómo y con cuánta perfección la has hecho. Prefiere llenarte de gracia y hacer a lo grande cosas pequeñas, antes que no crecer en ti mismo y hacer malamente las cosas grandes. Duran más y edifican más las obras pequeñas acompañadas de abundancia de gracia que las obras más grandes sin tanta gracia” [423]. También: “En los primeros días de este mismo año sentí que se renovaban mis defectos. Comencé a conocerlos de una manera nueva para tratar de corregirlos también de manera nueva. Sentí especialmente que necesito un modo nuevo de recogimiento interior y que para esto debía procurar, en mi actividad exterior, estar más unido a Dios, si quiero encontrar y retener el espíritu que santifica, rectifica y unge. Ví, sobre todo, la necesidad que tengo de mayor silencio y soledad. Estos días, al experimentar algunas tentaciones, comprendí la necesidad que tengo de mucha gracia para combatir los sentimientos contra la pobreza, contra los vanos temores de indigencia y de penuria” [443]. Cfr. 432.436.438.

palabra de Dios y de los sacramentos estuvieran mejor formados; [...] Me acordaba de los enfermos que esperan que se les atienda mejor, y de los difuntos, cuyos deseos ahora no son tenidos en cuenta y sufren porque los ministros de la Iglesia, a quienes dejaron sus bienes, no cumplen bien con sus obligaciones. Deseé que éstos y otros muchos bienes se siguiesen del concilio” [431]. Reflexiona sobre el sentido de las correcciones y reprensiones [416-419], del amor, honra y respeto a los prójimos [411]⁴⁸.

El último día que escribe, sentencia: “Todas las tribulaciones espirituales de los hombres se reducen al miedo que tienen de llegar a la situación por la que pasó Cristo, su Madre, el buen ladrón o su discípulo Juan. Se turban, sobre todo, porque temen pasar por lo que Cristo pasó en la Cruz” [442].

4.6. Resumen conclusivo

Durante los diez años que duró su peregrinaje apostólico (1536-1546) Pedro se transforma interiormente. Aprende a discernir, recibe gracias siempre más elocuentes que manifiesta la progresiva hondura que va adquiriendo su amistad con Dios. Este período se podría resumir como el proceso mediante el cual aprende a obedecer interiormente a Dios. En él se cumple una progresiva armonización de su voluntad con la de Dios: con una subjetividad cada vez más madura místicamente, responde a las necesidades objetivas que se presentan en la Viña del Señor con disponibilidad y prontitud. Obedece así al Espíritu cuando obedece a Ignacio y a la autoridad eclesiástica, pero también cuando discierne y se hace próximo de cuantos acuden a él. Aprende a responder a las necesidades que se presentan en las iglesias particulares y, también en la iglesia universal, obedeciendo como un instrumento dócil y afable (gracia que ha pedido intensamente). Es la madurez del apóstol.

Hay una entrada del *Memorial* que corresponde al 24/2/1545, un año y medio antes de su muerte, que resume muy bien lo que ha sido la actitud de fondo de Fabro y que constituye una especie de autorretrato de su vida espiritual:

“Porque había nacido en mí un nuevo deseo de pedir gracia para hacer bien todo aquello de lo que yo y los demás hemos de dar especial cuenta. A saber: ordenar bien mis acciones de cada día, hacer bien mi examen de conciencia, rezar las horas canónicas, hacer bien una buena y consoladora confesión, celebrar la misa y comulgar, administrar los sacramentos, la recta proclamación de la palabra tanto en público como en privado, una santa conversación con hombres y mujeres. Estas son las siete clases de actividades para las que tendríamos que pedir la gracia de Dios y de los santos, con el fin de que podamos realizarlas perfectamente. Así resumí yo todas las gracias que suelo pedir en mis letanías. Por esta intención apliqué la misa del día siguiente a dicho miércoles” [405].

⁴⁸ Cfr. [433-435.440].

5. Conclusión

La experiencia mística de Fabro se articula entre el deseo y la consolación. Entre el deseo, como presencia subjetiva de la gracia de Dios que él tiene que aprender a discernir progresivamente para no ser engañado; y la consolación, como moción divina que lo visita del exterior, ante la cual aprenderá a ser ignacianamente indiferente para ordenarse rectamente en sus afectos, dado que: “La consolación se ha de poner en la raíz del árbol, no en los frutos” [280]. En ambos casos pone Pedro en juego su libertad que lo llevará a un progresivo proceso de interiorización para descubrir la voluntad de Dios y su propia voluntad, coincidiendo ambas en el amor a Jesucristo, al prójimo, a la Iglesia y a la Compañía. Discernimiento e indiferencia para ser libre. Pero también pobreza y castidad, oración, abnegación y buenas obras, para obedecer con el corazón por amor a Dios y estar así disponible para el servicio de los hermanos. La experiencia de estas realidades lo preparan y le posibilitan una experiencia cristiana de Dios, en la cual la Trinidad se hace presente no como el Dios que busca ser amado sino como el Dios que ama antes de ser amado. Y así Dios y Fabro se hacen amigos, compartiendo un mismo deseo, una misma voluntad, un mismo destino, una misma pascua. El itinerario de Fabro lo llevó a forjarse como amigo de Dios, cada vez de modo más consciente. En la amistad con Él se asentó finalmente para reposar en ella: “Pero hemos de buscar el espíritu principal para descansar en él; y agarrarnos a las palabras, a los conceptos, voluntad y deseos que, según la materia propuesta, nos acercan más a Dios, para que se vea si amamos y tememos a Dios solo, y sobre todas las cosas, y con espíritu principal” [146].

El primero de enero de 1543 se encuentra Pedro en Ascheffenburg, invitado por el Cardenal Alberto de Brandenburgo. Lo que él pide para el año nuevo que empieza es en realidad el pedido que resume lo que quiere que sea su vida nueva: “Tuve un gran deseo de que espiritualmente se dieran en mí este año las cuatro estaciones: un invierno espiritual para que las semillas divinas, puestas en la tierra de mi alma, se desarrollen y puedan echar raíces; segundo, una primavera espiritual, para que esta tierra mía pueda hacer germinar su fruto; tercero, un verano espiritual, para que los frutos maduren y produzcan una cosecha abundante; cuarto, un otoño espiritual para que puedan ser recogidos los frutos maduros y almacenados en los graneros divinos, y ser conservados para que no perezcan” [206].

Libertà nell'obbedienza

Per una fenomenologia della libertà e mistagogia dell'obbedienza in Ignazio di Loyola

di AUGUSTO BONORA S.I.	3
<i>Introduzione</i>	3
L'orizzonte esperienziale di Ignazio, come fondamento genetico della riflessione	5
<i>L'esperienza familiare</i>	5
Presso Juan Velázquez, la formazione umana	6
La grande mutazione	7
<i>L'ipotesi della Certosa dopo Gerusalemme e l'incontro con il moro.</i>	8
<i>Esperienza mistica ed obbedienza</i>	9
Ignazio pellegrino al seguito della volontà di Dio	11
<i>Pellegrino a Gerusalemme</i>	11
Nel quadro di una duplice fedeltà	13
<i>I processi inquisitori di Salamanca ed Alcalá</i>	15
<i>Ignazio nel transito ad un'esperienza di Compagnia</i>	16
La libera obbedienza nella chiesa	18
<i>Regole "Para el sentido...": la prospettiva ermeneutica di accostamento</i>	18
<i>Una visione d'insieme delle Regole</i>	20
<i>Le Regole tredicesima: fondamento teologico e mistagogia</i>	20
<i>Il termine "Sentido"</i>	22
<i>La distinzione interna alle Regole e la prassi concreta di comunione</i>	23
La comune e libera scelta di obbedienza tra gli 'amici nel signore'	24
<i>La deliberazione del 1539</i>	25
<i>Alcune domande aperte dall'interpretazione di questo discernimento</i>	27
La radice teologica della libera obbedienza nell'esperienza ignaziana	29
<i>La radice teologica dell'obbedienza nella Compagnia</i>	30
<i>La consegna della propria libertà:</i> <i>la radice cristocentrica dell'obbedienza ignaziana</i>	31
<i>L'obbedienza libera del Gesuita</i>	32
<i>Senza 'divinizzare' la mediazione</i>	33
<i>Obbedienza, luogo mistico del sacrificio fino al martirio</i>	34
<i>Libera obbedienza del battezzato nella Spiritualità ignaziana</i> <i>e senso della mediazione</i>	35
<i>Maturità cristiana: autonomia del battezzato e discreta oboedientia</i>	37
<i>Conclusione</i>	39

Moscou, dans les confessions de Pierre Favre (1542)

di VINCENZO POGGI S.I.	41
La Sarmatie	43
Capitale de la Sarmatie.....	45
L'hypothèse de Moscou	47
Albert Pigge et sa Nova Moscovia.....	49
La deuxième place	51
Conclusion	52

“Él es lo primero y principal”
El itinerario místico de Pedro Fabro

di ROSSANO ZAS FRIZ S.I.	54
Introducción	54
1. Presupuesto	55
2. Desde saboya a paris	56
3. Fabro en París	57
4. Fabro, apóstol europeo	59
4.1. Italia (de enero de 1537 a septiembre de 1540).....	60
4.2. Alemania (de octubre de 1540 a julio de 1541).....	60
4.3. Viaje y estadía en España (de julio de 1541 a marzo de 1542) y regreso a Alemania (abril 1542).....	62
4.4. Alemania (de abril 1542 a julio 1544, con una estadía en Lovaina de octubre 1543 a enero 1544).....	63
4.4.1. Oración	63
4.4.2. Devociones populares y oración litúrgica	65
4.4.3. La abnegación	66
4.4.4. La oración y las buenas obras: acción y contemplación	67
4.4.5. Relación con los intercesores: con María, los ángeles y santos	67
4.4.6. Práctica del discernimiento	69
4.4.7. Los deseos del corazón	71
4.4.8. Amar	73
4.4.9. La experiencia cristiana de Dios	74
4.5. Portugal, España e Italia (de agosto de 1544 a agosto de 1546).....	75
4.6. Resumen conclusivo	77
5. Conclusión	78