



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • rivista web semestrale edita dal Centro Ignaziano di Spiritualità di Napoli • n.11-2011

MARIA PIA GHIELMI

*La vita spirituale cristiana
nell'insegnamento
di Jean-Baptiste Saint-Jure*

JORGE IVÁN MORENO ORTIZ, S.J.

*El ministerio de la Conversación
y de los Ejercicios Espirituales
en Pedro Fabro, S.J.*

Dos ejes propios de la espiritualidad ignaziana

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I.

*La vida cristiana ignaziana
en el contexto contemporáneo*



Il numero che presentiamo si apre con uno studio sulla figura del gesuita francese Jean-Baptiste Saint-Jure (1588-1657). L'autrice, la Dottoressa Maria Pia Ghielmi, docente di teologia spirituale nella Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale (Milano), presenta questo autore spirituale, direttore di anime e predicatore molto apprezzato nel suo tempo, ma oggi praticamente sconosciuto e dimenticato. La Dott.ssa Ghielmi, che ha curato l'edizione di alcune delle opere di Saint-Jure in italiano e che ha recentemente discusso la sua tesi di dottorato sull'autore, espone non solo i particolari della vita del gesuita, ma anche il metodo del suo lavoro e le principali opere da lui scritte, riuscendo a dare una visione di insieme che conduce all'apprezzamento dell'illustre maestro ormai dimenticato.

Il secondo articolo del gesuita colombiano Jorge Iván Moreno Ortiz studia i due ministeri propri della spiritualità ignaziana a partire dalla vita di Pietro Favre: quello della conversazione spirituale e quello dell'assegnazione degli *Esercizi Spirituali*. Un lavoro di ricerca questo che mostra come Favre abbia integrato la sua vita religiosa con quella apostolica sulla base degli *Esercizi* e della conversazione spirituale. Diviso in tre parti, l'articolo mostra nella prima l'influsso subito da Sant'Ignazio, nella seconda approfondisce la testimonianza personale lasciata nel suo *Memoriale*, e nella terza presenta una selezione di testi del beato savoiardo al fine di mettere in evidenza i suoi principali tratti apostolici. Si conferma in questo modo come l'integrazione delle due dimensioni sia essenziale per lo sviluppo della vita cristiana ignaziana e come contribuirono esemplarmente a fare di Favre un grande apostolo.

L'ultimo articolo è un saggio di Rossano Zas Friz De Col S.I. in cui si rapporta l'attuale contesto socio-religioso con la 'vita cristiana ignaziana'. Il percorso inizia con la presentazione di sei autori che hanno scritto sull'argomento e prosegue con una commento sulle loro posizioni. Come risultato della riflessione sviluppata, l'autore si pone tre domande: La formulazione dell'attuale 'spiritualità ignaziana' è la più conveniente per il presente contesto socio-religioso europeo? Nella pratica, i cultori della 'spiritualità ignaziana' non la identificano con gli *Esercizi Spirituali*? Infine, non converrebbe avvicinare di più la 'spiritualità ignaziana' alla teologia spirituale ecclesiale, in modo da stabilire un rapporto più stretto tra lo sviluppo generale della vita cristiana e quello particolare della 'vita ignaziana'?

Con queste tre proposte di lettura si spera di contribuire alla conoscenza dei tesori nascosti del vissuto ignaziano (Saint-Jure), così come favorire l'approfondimento di quella figura di primo ordine nella storia ignaziana che è Pietro Favre, e appoggiare la riflessione che cerca di centrare la vita cristiana ignaziana nel contesto contemporaneo.

La vita spirituale cristiana nell'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure

di MARIA PIA GHIELMI

Jean-Baptiste Saint-Jure, maestro spirituale del Seicento francese, scrittore tra i più illustri della Compagnia di Gesù, direttore spirituale e predicatore assai apprezzato al suo tempo, è divenuto ai nostri giorni una figura quasi completamente dimenticata. Dopo una ripresa editoriale nel XIX secolo, che ha visto una consistente ripubblicazione delle sue opere, dagli inizi del XX i suoi scritti non sono più stati riediti e risultano pertanto difficilmente accessibili. Rari gli studi a lui dedicati, a parte qualche lavoro dei primi decenni del '900¹. Saint-Jure è poco considerato nelle moderne storie della spiritualità – solo Louis Cognet gli dedica alcune pagine² – e non esistono studi monografici sul suo pensiero e la sua figura, se non un unico, pur importante, articolo di George Bottereau³. Gran parte degli studiosi del Seicento lo cita solo brevemente⁴.

È difficile indagare le cause di questa scarsa considerazione. Forse Saint-Jure è ritenuto autore poco rilevante nel secolo in cui spiccano Francesco di Sales, Pierre de Bérulle, Fénelon; forse la sua dottrina è giudicata poco originale e lo stile prolisso o troppo erudito. Certamente la difficoltà di reperirne gli scritti, di cui mancano edizioni recenti, lo ha reso poco accessibile agli studiosi.

¹ Il primo a riscoprirne la figura, come di molte altre grandi personalità spirituali del Seicento, fu Henri Bremond: cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. III, Bloud et Gay, Paris 1921, 258-279. Seguirono poi altri studi: cfr. P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. IV, Lecoffre-Gabalda, Paris 1928, 51-84; A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, vol. III, Pierre Téqui, Paris 1929, 13-48; 158-187.

² L. COGNET, *La spiritualité moderne, l'essor 1500-1650* (Histoire de la Spiritualité chrétienne 3/2), Aubier, Paris 1966, 445-452; trad. it. *La spiritualità moderna, 2: la scuola francese* (Storia della Spiritualità, 6/2), Dehoniane, Bologna 1974, 294-302.

³ Cfr. G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, «Archivum Historicum Societatis Iesu» 49 (1980), 161-202. Oltre a questo studio, punto di riferimento dei pochi articoli recenti su Saint-Jure, si devono ricordare: A. BOLAND, *Saint-Jure (Jean-Baptiste)*, in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (DS), Beauchesne, Paris, vol. XIV (1990), 154-163; P. LÉCRIVAIN, *Jean-Baptiste Saint-Jure. Un maître spirituel pour des "gens ordinaires"*, «Christus» 205 (janvier 2005), 102-112; e più recentemente C. STERCAL, «L'homme spirituel» [1646] di Jean-Baptiste Saint-Jure, in *Figure moderne della teologia nei secoli XV-XVII*, ed. I. Biffi e C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2007, 57-174.

⁴ Si vedano ad esempio gli importanti studi di Michel De Certeau, Mino Bergamo, Massimo Marocchi.

In contrasto con questa situazione di oblio, la rilettura delle sue opere permette di scoprire uno scrittore spirituale assai significativo, capace di rappresentare con equilibrio e originalità un'epoca, e ricco di spunti interessanti per la riflessione teologico-spirituale. Autore di grande cultura, caratterizzato da una vastissima competenza biblica, patristica e teologica, nella sua ampia produzione ha trattato i temi fondamentali della vita spirituale con un largo ricorso alla tradizione, ma aprendosi con intelligenza alle correnti spirituali più significative del tempo. La varietà di toni che caratterizza il suo argomentare, costellato di citazioni e riferimenti a fonti molteplici, unita alla vastità della produzione, ha indotto gli studiosi a darne interpretazioni incerte e spesso contrastanti. Appare quindi interessante riacostare un maestro spirituale che merita di essere riscoperto, rileggendone gli scritti con attenzione e pazienza, e superando le interpretazioni di autori che hanno talvolta letto la sua opera in modo parziale, o perché si sono limitati a considerare solo una parte della sua amplissima produzione, o perché condizionati dalle proprie prospettive di ricerca.

1. La vita

Jean-Baptiste Saint-Jure nacque a Metz il 19 febbraio 1588. Compiuti gli studi presso i Gesuiti di Pont-à-Mousson, entrò nella Compagnia di Gesù nel 1604, e vi venne ordinato sacerdote nel 1617. Dopo alcuni anni dedicati all'insegnamento e alla predicazione, divenne rettore in diversi collegi gesuiti francesi (Alençon, Amiens, Orleans, Noviziato di Parigi). A queste responsabilità di governo unì un'incessante opera di scrittore spirituale, insieme a un'infaticabile attività di predicazione e direzione. Molti conventi femminili (soprattutto Orsoline e Visitandine) lo ricercarono come predicatore degli Esercizi e assistente. Fu direttore spirituale di molte religiose, ma anche di persone in vista negli ambienti parigini, e di figure di grande rilievo spirituale, come il barone Gaston de Renty⁵.

L'attività di scrittore spirituale, a cui si dedicò con passione, fu talvolta difficile da conciliare con le pressanti attività di governo, ma i superiori gli consentirono infine di dedicarsi per lunghi periodi allo studio e alla pubblicazione, in particolare negli ultimi anni trascorsi ininterrottamente a Parigi (dal 1649 al 1657)⁶. Morì a Parigi il 30 aprile 1657.

⁵ Oltre a Gaston de Renty (1611-1649), di cui Saint-Jure scriverà la *Vita* a soli due anni dalla morte, un'altra celebre figura da lui diretta fu Jeanne des Anges, priora delle Orsoline, principale protagonista del caso di possessione di Loudun. Saint-Jure diventò suo direttore spirituale dopo che Jean-Joseph Surin ne fu impedito dalla malattia (le lettere di Saint-Jure a Jeanne des Anges sono state pubblicate in: *Lettres inédites du P. Jean-Baptiste Saint-Jure à la mère Jeanne des Anges, Ursuline a Loudun*, ed. F. Cavallera, RAM 7 [1926], 251-257; RAM 9 [1928], 113-138; RAM 11[1930], 3-16, 113-134).

⁶ Questo, in ordine cronologico, l'elenco delle sue opere:

De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Jesus-Christ, Paris 1633-1637.

Méditations sur les plus grandes et les plus importantes Veritez de la Foy rapportées aux trois Vies Purgative, Illuminative et Unitive, Paris 1637.

2. Il metodo di lavoro e il ricorso agli autori

Le opere di Saint-Jure rivelano una vastissima cultura teologica e umanistica, che egli utilizza con padronanza ed eleganza di stile. Il suo stile è caratterizzato da una fitta tessitura di citazioni bibliche, patristiche, classiche, rilette e inserite ad arte nel suo argomentare. Questo lavoro complesso di intreccio non dà però l'impressione di un collage frammentario, ma realizza insospettabilmente un arazzo armonioso e equilibrato. Il risultato è una prosa gradevole ed elegante, che riesce a ritrovare un "filo rosso" tra i testi più diversi, ponendosi in modo magistrale nella grande tradizione cristiana e classica insieme.

La Bibbia, citata per lo più nella versione della Vulgata, costituisce la sua fonte principale. Le citazioni bibliche vengono spesso arricchite da commenti esegetici di insigni biblisti e orientalisti del tempo, e accompagnate da diverse interpretazioni del testo originale, che viene riportato a margine in greco o ebraico.

Il riferimento teologico fondamentale è certamente san Tommaso d'Aquino, coerentemente con la formazione teologica ricevuta da Saint-Jure nella Compagnia di Gesù negli anni di studi a La Flèche. Grande spazio ha, inoltre, nel suo insegnamento il rimando ai Padri della Chiesa, citati in modo approfondito e competente. Se Agostino ha il primo posto, abbondanti sono le citazioni di numerosi padri latini, come Ambrogio, Gregorio Magno e altri. La conoscenza del greco, attestata dalle citazioni riportate a margine del testo, permetteva a Saint-Jure una lettura diretta dei Padri greci, a cui rimanda in modo ampio e accurato: il più citato è Giovanni Crisostomo, ma anche Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, Basilio, Cirillo di Alessandria, lo Pseudo Dionigi Aeropagita e altri. Anche il monachesimo orientale trova largo spazio, con passi tratti dallo Pseudo-Macario, Giovanni Climaco, Cassiano, Atanasio.

Tra i teologi e i grandi maestri della tradizione cristiana, i rimandi più significativi sono a Bernardo e a Bonaventura (autentico e apocrifo). Ma Saint-Jure attinge in modo rilevante anche ai teologi "moderni", soprattutto gesuiti, del suo secolo e di quello precedente, come Francisco Suarez, Leonard Leys (Lessius), Gregorio de Valencia, Gabriel Vasquez, per non citarne che alcuni.

I riferimenti alla tradizione ignaziana sono ben più ampi di quanto non appaia, perché spesso non dichiarati. Gli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio di Loyola vengono citati raramente in modo esplicito, benché siano una fonte primaria del pensiero di Saint-

Le Livre des Eluz, Jesus-Christ en croix, Paris 1643.

Les trois filles de Job, Paris 1646.

L'homme spirituel, Paris 1646.

Le maistre Jésus Christ enseignant les hommes, Paris 1649.

La Vie de Monsieur de Renty, Paris 1651.

Conduites pour les principales actions de la vie chrétienne, Paris 1651.

L'Union avec Jésus Christ dans ses principaux mystères, Paris 1653.

Méditations sur les plus grandes et plus importantes verités de la foi [...] pour quelques retraites particulières, Paris 1654.

L'homme religieux, Paris 1657(I vol.). Il II volume, postumo, uscì nel 1658.

Jure. Così, se egli nomina alcuni grandi autori della tradizione ignaziana, come Diego Alvarez de Paz o Balthasar Alvarez, non cita per nulla altri scrittori cui si ispira, come Antoine Le Gaudier, fonte principale della sua prima opera *La Connoissance*.

Saint-Jure unisce la sua accurata competenza teologica all'attenzione all'esperienza spirituale, utilizzando ampiamente le fonti agiografiche. I suoi testi sono ricchi di aneddoti e episodi tratti dalle vite dei santi, ricavati dall'opera di Lorenzo Surius, *De probatis sanctorum historiis*⁷, o dalle vite di santa Teresa, san Francesco, san Luigi Gonzaga e molti altri. Il richiamo agli autori mistici è costante: santa Teresa d'Avila e santa Caterina da Genova hanno un ruolo di primo piano, ma anche autori come Jean Gerson e Lorenzo Giustiniani, e soprattutto i mistici renano-fiamminghi, Giovanni Taulero, Jan van Ruusbroeck, Enrico Suso, Enrico Harphius, fino a Dionigi il Certosino. Molto citato è Louis de Blois. Una sola volta, ma ampiamente, viene citata *l'Imitazione di Cristo*.

È inoltre da rilevare come il rimando alla tradizione cristiana è intrecciato con frequenti citazioni degli autori classici latini e greci. Aristotele, Platone, Seneca, Epitteto, Tacito, ma anche miti, aneddoti e testi poetici dell'antichità sono riportati con un gusto e un'ampiezza che hanno portato molti commentatori a situare Saint-Jure in quella corrente definita, con una formula di successo, "umanesimo devoto"⁸.

Saint-Jure non cita quasi mai gli autori a lui contemporanei o comunque molto vicini, come dimostra l'esempio sopra riportato di Le Gaudier: ciò non prova affatto che non li conoscesse e non trovasse in loro ispirazione. Ha conosciuto certamente le opere di Francesco di Sales, di Pierre de Bérulle, Pierre Cotton, Jean-Jacques Olier e altri autori di scuola berulliana e ignaziana e altre opere spirituali allora diffuse. Ciò conduce a considerare come non esaustivo l'elenco delle fonti esplicite fin qui proposto e a non escludere influssi più ampi, anche se non dichiarati dall'autore.

3. De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ

Uomo di grande cultura e competenza teologica, Saint-Jure non scrive con uno scopo di pura speculazione teologica, ma di formazione spirituale. I lettori a cui si rivolge sono certamente persone di una certa cultura, ma il suo lavoro è rivolto a tutti, non solo a religiosi e sacerdoti: ogni cristiano è chiamato a cercare la perfezione e a realizzare un'autentica vita spirituale.

Nei suoi scritti, numerosi e a volte assai ampi, Saint-Jure approfondisce tutti i temi principali della vita cristiana, nei fondamenti e negli aspetti particolari. L'ampiezza delle

⁷ LORENZO SURIUS, *De probatis sanctorum historiis*, apud Geruinum Calenium et haeredes Quentelios, Coloniae Agrippinae 1576-1581.

⁸ La formula, che denota una sensibilità capace di coniugare tradizione cristiana e tradizione classica, fu coniata da Henri Bremond (cfr. *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, vol. I, Bloud et Gay, Paris 1920), che colloca anche Saint-Jure in questa corrente (*Ib.*, vol. III, 259).

argomentazioni e l'abbondanza di citazioni e rimandi a fonti diverse rendono la sua opera ricca e complessa. È tuttavia possibile, pur nella varietà di accenti, trovare una chiave unitaria di interpretazione del suo insegnamento: la vita cristiana è fondata sull'amore a Cristo, Verbo incarnato, è vita di unione con Lui operata dallo Spirito.

La centralità del riferimento all'amore e all'unione con Cristo compare già nella prima opera, intitolata *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ*, titolo che ne esprime la tesi portante⁹. Il primo libro sottolinea anzitutto che l'amore di Cristo è fondato sulla conoscenza di Lui, poiché è impossibile amarlo senza conoscerlo, ed è impossibile conoscerlo senza amarlo. Se lo amiamo poco è perché lo conosciamo poco¹⁰.

Eppure questa è la conoscenza più nobile, più gradevole, più necessaria di tutte. Conoscere Cristo «è la più nobile di tutte le conoscenze, e la scienza più sublime tra tutte le scienze che possiamo avere sulla terra»¹¹, perché ha come oggetto Nostro Signore Gesù Cristo, nel quale si incontrano umanità e divinità e di conseguenza tutto quello che c'è nell'universo. Nella sua divinità vi sono tutte le perfezioni di Dio, e nella sua umanità la sintesi di tutte le creature, perché l'uomo ne è il compendio e le porta tutte in sé, come un "piccolo mondo". Cristo è dunque un "quadro riassuntivo" (*tableau raccourci*), un riassunto e una ricapitolazione di tutte le opere di Dio¹², che sono tutte riunite in lui. «Nostro Signore è il Tutto e il grande Tutto»¹³. È allora evidente che non esiste un oggetto più alto per l'intelletto umano; la scienza dei filosofi si limita alle cose naturali, quella dei principi ai beni terreni, solo questa scienza dell'uomo-Dio ha per oggetto tutte le cose, create e increate, e solo questa rende l'uomo felice.

In secondo luogo la conoscenza di Nostro Signore è la più gradevole e deliziosa di tutte. Poiché Nostro Signore è l'"abisso" delle bellezze e delle perfezioni dell'universo, l'intelletto contemplandolo prova grandi delizie e appagamento. Anche la più piccola delle conoscenze di Nostro Signore è così eccellente che supera infinitamente tutto quello l'uomo può apprendere con le scienze umane.

In terzo luogo, la conoscenza di Cristo è la scienza più utile e necessaria, perché è la causa e la fonte della vita eterna (cfr. *Gv* 17,5). «La conoscenza di Nostro Signore è così necessaria, che senza di essa tutte le altre conoscenze non ci servono a nulla; ed essa sola

⁹ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus-Christ*, 3 voll., Marbre Cramoisy, Paris 1633-1637. L'opera, la più nota tra le opere di Saint-Jure, ebbe un grande successo e fu ripubblicata almeno quattordici volte nel XVII secolo e più di venti nel XIX. La sua trama di fondo si ispira all'opera di A. LE GAUDIER, *De sanctissimo Christi Jesu Dei et hominis amore*, M. Bernardum, Pont-à-Mousson 1619, che però Saint-Jure reinterpreta e integra con grande libertà, allargando il suo discorso a quasi tutti i temi della vita spirituale.

¹⁰ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ*, S. e C. Cramoisy, Paris 1650, lib. I, cap. III, 19 (nel presente lavoro mi riferirò a questa edizione).

¹¹ «La plus noble de toutes les connoissances, et la science la plus sublime de toutes les sciences que nous pouvons avoir en la terre» (*Ib.*, lib. I, cap. III, 19).

¹² Saint-Jure riprende l'espressione da Giovanni Crisostomo: cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Epistolam ad Ephesios commentarius, Homilia* 1, cap. 1, 4.

¹³ «Nostre Seigneur est Tout et le grand Tout» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. III, 19).

ci basta. Sapere Gesù Cristo è sapere abbastanza; e sapere tutto, ma non sapere Lui, è non sapere nulla»¹⁴.

Questa conoscenza deve essere affettuosa e attiva, non speculativa e astratta: «deve generare in noi il suo amore, legarci strettamente e unirci inseparabilmente a Lui»¹⁵. «Se volete conoscere molto Nostro Signore, amatelo molto; l'amore ve ne darà una maggior conoscenza che tutte le speculazioni: è certo che come la conoscenza genera l'amore, così l'amore serve grandemente ad accrescere questa stessa conoscenza»¹⁶.

Saint-Jure vede in Gesù Cristo il vertice e il compendio di tutta la ricerca di verità dell'uomo: dopo aver affermato con Aristotele: «Tutti gli uomini desiderano naturalmente sapere»¹⁷, egli fa sfilare sotto gli occhi del lettore uomini di tutti i tempi e culture – dalla Grecia classica all'India – che hanno dedicato la loro vita e le loro improbe fatiche per cercare la conoscenza. Ma solo la conoscenza di Cristo estingue questa sete, perché nessuna creatura può dissetare lo spirito umano. In Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza (cfr. *Col 2,3*): non è dunque necessario cercarla altrove. Egli è l'«abisso» di ogni scienza, e per questo non bisogna lasciarsi ingannare dalle magnifiche parole degli oratori e dalle sottigliezze dei filosofi (cfr. *Col 2,4.8*).

«Ma se leggete quei libri e vi applicate a quelle scienze – aggiunge Saint-Jure parafrasando san Tommaso – in primo luogo date incomparabilmente più importanza alla scienza di Cristo che a quelli; e poi, affrontate quegli studi a buon fine, per procurare gloria a Dio, e per il vantaggio vostro e del vostro prossimo»¹⁸.

Come mostrano queste considerazioni, Saint-Jure non mostra disprezzo per la ricerca dell'uomo, né svaluta completamente il sapere umano: non presenta Cristo come la smentita, ma come il compimento di quella ricerca. Egli stesso, infatti, non cessa di studiare e citare gli autori greci e latini, con un gusto e un apprezzamento particolare per le pagine più belle e significative dei classici. Però conclude, con san Paolino: «Diventa filosofo di Dio, sii peripatetico alla scuola di Gesù Cristo»¹⁹. E, per finire, esorta i

¹⁴ «La connoissance de Nostre-Seigneur est si necessaire, que sans elle toutes les connoissances des autres choses ne nous pourroient servir; et elle seule nous peut suffir; sçavoir Iesus-Christ c'est assez sçavoir; et sçavoir tout et ne pas le sçavoir, c'est ne sçavoir rien» (*Ib.*, lib. I, cap. III, sez. I, 23). Il testo è una parafrasi di AGOSTINO, *Confessioni*, V, 4, 7.

¹⁵ «(Elle) doit engendrer en nous son amour, nous lier étroitement et nous unir inseparablement à lui» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance.*, lib. I, cap. III, sez. II, 25).

¹⁶ «Si vous voulez beaucoup connoistre Nostre-Seigneur, ayez-le beaucoup; l'amour vous en donnera plus de connoissance que toutes les speculations: il est certain que comme la connoissance engendre l'amour, ainsi l'amour sert grandement à accroistre cette mesme connoissance» (*Ib.*, lib. I, cap. III, sez. IV, 31).

¹⁷ Saint-Jure cita Aristotele nella traduzione latina: «Omnes homines natura scire desirant» (ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 1).

¹⁸ «Mais si vous lisez ces livres, et si vous appliquez à ces sciences, qu'en premier lieu vous fassiez incomparablement plus de cas de la science de Iesus-Christ que de toutes celles-là; et puis que vous entrepreniez ces sciences avec des bons desseins, pour procurer à Dieu de la gloire, et du profit à vous et à votre prochain» (J.-B. SAINT JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. III, sez. III, 40).

¹⁹ «Sis Dei philosophus, esto peripateticus Deo [...] Soyez philosophe de Dieu, soyez peripateticien en l'échole de Jésus Christ» (*Ib.*, lib. I, sez. IV, 32, che cita PAOLINO DI NOLA, *Epistola XIV, Ad Iovium*, 7).

suoi lettori, anche chi ha passato anni a studiare le lettere umane e a investigare le cose della natura, a dedicarsi alla scienza di Cristo, scienza che racchiude in sé tutta la verità e l'erudizione: chi non la conosce, infatti, anche se è il più dotto degli uomini, è solo ai primi rudimenti della sapienza. La vera sapienza, infatti, non è quella dei dotti, ma è accessibile anche ai semplici grazie alla fede, ed è guidata e illuminata dall'amore. È la «scienza dei santi», termine chiave nella letteratura spirituale del tempo, con cui si denota la conoscenza mistica, affettiva, sperimentale, accessibile anche agli illetterati, che sola porta alla vera conoscenza di Dio²⁰.

L'autore delinea quindi i "motivi" che portano ad amare Gesù Cristo, elencandone ben quattordici, tra cui spiccano le sue perfezioni, la sua bellezza, ma soprattutto l'amore senza misura che Egli ha manifestato nell'Incarnazione e nella Passione. Nell'Incarnazione Dio viene incontro all'uomo rendendosi sensibile, facendosi vedere e toccare, prendendo un corpo umano, «che è la cosa più nuova e più strana che sia mai accaduta, e che sarà per l'eternità lo stupore di tutte le creature»²¹. Questo amore di Dio che attira l'uomo ad amarlo è ancor più evidente nella Passione, dove Dio stesso soffre e muore per l'uomo: «il più grande oggetto di ammirazione e di stupore che esista e che esisterà per tutta l'eternità, è aver visto Dio morire, Dio frustato, Dio coronato di spine e coperto di sputi [...]. È di fronte a questo spettacolo che gli spiriti devono fondere e sciogliersi»²².

Elencati i motivi che portano all'amore, l'autore conclude affermando la necessità di passare dalla conoscenza all'amore. È per questo che l'uomo è stato creato e per questo che Dio ha fatto il mondo. Amare Dio è la cosa più facile, che tutti possono fare: «Non tutti hanno piedi per camminare, né forze per digiunare, né beni per fare elemosine, né salute per fare penitenza e stare a lungo in ginocchio; ma gli zoppi, i poveri, i deboli e i malati, tutti hanno un cuore per amare»²³. Queste parole esprimono con forza quanto Saint-Jure ha ripetuto continuamente: la chiave della vita spirituale è l'amore. Scopo dell'opera di Saint-Jure è condurre a questo amore verso Gesù Cristo, Verbo fatto uomo, che ha sofferto ed è morto per la salvezza degli uomini. L'autore descrive i "motivi" di amore a Cristo per smuovere i cuori, anche i più duri, che, di fronte all'amore "eccessivo" di Dio che ha cercato l'uomo fino a incarnarsi e a soffrire per lui, non possono che

²⁰ Nell'interpretazione di questo termine «scienza dei santi», Saint-Jure evita però di portare all'estremo – come invece accade in altri autori – la svalutazione del sapere umano, anche della speculazione teologica, in nome della conoscenza "mistica". Nel suo insegnamento ciò non accade: egli non disprezza la ricerca dell'uomo, non dichiara inutile non solo la teologia, a cui ricorre anzi con competenza, ma neppure il sapere della tradizione classica, la filosofia e la poesia. Così egli evita di enfatizzare la terminologia mistica, che usa sempre con parsimonia, a differenza di molti altri autori a lui contemporanei.

²¹ «La chose la plus nouvelle et la plus étrange qui fut iamais, et qui sera pendant l'éternité l'étonnement de toutes les creatures» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. VIII, sez. unica, 77).

²² «Le plus grand objet d'admiration et d'épouvantement qui est, et qui sera en toute l'éternité, est d'avoir veu Dieu mourir, Dieu foüetté, Dieu couronné d'épines et couvert de crachats [...]. C'est à ce spectacle que les esprits doivent fondre et se dissoudre» (*Ib.*).

²³ «Tous n'ont pas des pieds pour marcher, ny des forces pour ieusner, ny des biens pour donner, ny la santé pour se macerer, et se tenir longtemps à genoux; mais et les boiteux, et les pauvres, et les foibles, et les malades, et tous ont un coeur pour aimer» (*Ib.*, lib. I, cap. XIX, 131).

cedere e rispondere all'amore con l'amore. Tocchiamo qui il punto nodale di tutta la riflessione di Saint-Jure, che non farà che rafforzarsi nelle opere successive: la centralità di Cristo, Verbo incarnato e crocifisso. L'amore verso di Lui è la sintesi di tutta la vita cristiana, ed è possibile a chiunque, in qualunque condizione egli viva.

Nel secondo libro Saint-Jure tratta degli "esercizi dell'amore", descrivendo l'amore nelle sue diverse forme: amore di compiacimento, di benevolenza, di desiderio, di preferenza, di contrizione.

Il terzo libro è dedicato agli "effetti dell'amore", perché l'amore non deve essere solo "affettivo" ma anche "effettivo". La carità porta grandi "effetti" perché fa grandi cose e vorrebbe farne sempre più. L'autore approfondisce in questa parte quasi tutti i temi della vita cristiana: dopo aver descritto gli effetti dell'amore nell'anima, che sospira per l'amato e pensa solo a lui, tratta della "solitudine del cuore" e dell'orazione. L'autore affronta quindi le grandi tematiche della "conformità della volontà" a quella di Dio, l'importanza dell'Eucarestia, la carità verso il prossimo, le virtù, la fede, la speranza, l'umiltà, la mortificazione, e altre ancora²⁴. I diversi temi trattati trovano il loro centro nel riferimento all'amore, di cui tutti sono conseguenza, senza la preoccupazione di un'organizzazione sistematica. Pur non strutturato secondo uno schema organico, il discorso non appare però frammentario, né incompleto. Emerge infatti con chiarezza la chiave di lettura che li unifica: l'amore verso Dio, che comporta il desiderio di lavorare per la sua gloria e compiere in tutto la sua volontà.

In molte pagine appare chiaramente la concezione portante dell'insegnamento di Saint-Jure, declinata poi in modo sempre più esplicito nelle opere successive: il cristiano non è chiamato solo a imitare Cristo come un modello, ma a unirsi a Lui, come membro del suo Corpo, svuotandosi perché Cristo diventi il principio delle sue virtù e delle sue azioni.

Appare in questo senso del tutto ingiustificata la tesi di Henri Bremond, il quale sostiene come in questa prima opera Saint-Jure si limiti a proporre Cristo come modello da imitare e non come il Verbo incarnato che rende partecipi i cristiani della sua vita. Questa prospettiva di sola "imitazione", definita da Bremond "puramente ignaziana", verrebbe modificata solo successivamente, a partire da *L'homme spirituel*, grazie all'influsso del pensiero di Bérulle²⁵. La lettura de *La Connoissance* prova, invece, la profonda continuità del pensiero di Saint-Jure e la presenza già esplicita di questo tema centrale fin dal suo primo scritto.

²⁴ L'ampiezza dell'opera ha fatto sì che alcuni di questi capitoli siano stati pubblicati in seguito come libretti separati, come, ad esempio, quello dedicato alla Provvidenza divina (*De la divine Providence, ou Exposé de la conduite pleine d'amour que Dieu tient envers les hommes*, Boè, Chambéry 1891) o quello che tratta dell'"Esercizio della buona morte" (*Le moyen de bien mourir*, Sebastien Cramoisy, Paris 1640), riedito più volte in seguito e anche tradotto in italiano.

²⁵ Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 258-275. La tesi di Bremond e la sua valutazione verranno riprese ampiamente più avanti. Cfr. *infra*, 29-31.

4. Le *Meditations*

Le *Meditations sur les plus grandes et plus importantes Veritez de la Foy rapportées aux trois Vies Purgative, Illuminative et Unitive*, pubblicate per la prima volta nel 1637²⁶, si ispirano agli *Esercizi spirituali* di sant'Ignazio e sono frutto di lunghi anni di esperienza di predicazione, attività iniziata da Saint-Jure almeno a partire dal 1620, quando venne trasferito a Parigi. In questi anni, la predicazione degli *Esercizi*, insieme all'assistenza spirituale a diversi conventi femminili, costituì una delle sue attività principali, che egli continuò a svolgere anche negli anni successivi, accanto agli incarichi di rettore e alla redazione di scritti spirituali. Opera nata dall'esperienza, le *Meditations* furono rielaborate e ampliate da Saint-Jure nel corso degli anni e ripubblicate più volte, in particolare nel 1649 con un'edizione integrata di numerosi capitoli e poi nel 1654 con una riedizione completata da un secondo volume di *Retraites*²⁷. Questo lavoro e la cura con cui l'autore ne segue gli aggiornamenti mostrano l'importanza che ha per Saint-Jure l'attività di direzione e predicazione e il suo desiderio di offrire consigli e suggerimenti concreti, utili per la vita spirituale. Il libro si indirizza a un lettore che, da solo e con la guida di un direttore, voglia praticare un periodo di ritiro secondo il metodo degli *Esercizi*, o anche ad altri direttori spirituali affinché possano trarre profitto dalla sua esperienza²⁸.

Il riferimento alle tre vite, purgativa, illuminativa e unitiva, che già compare nel titolo²⁹, è un'interpretazione degli *Esercizi* accreditata nella Compagnia di Gesù³⁰.

Le meditazioni, organizzate secondo questo itinerario, dichiarano di voler aiutare l'esercitante a raggiungere l'unico vero scopo: l'unione con Dio.

²⁶ Jean Camusat, Paris.

²⁷ L'edizione del 1637 fu ripubblicata nel 1642, nel 1644 e 1648. Nel 1646 uscì una traduzione latina. La nuova edizione del 1649 è la quarta edizione. L'edizione del 1654, integrata da un secondo volume, fu pubblicata a Parigi da Pierre Le Petit. (Cfr. C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VII, O. Schopens - A. Picard, Bruxelles-Paris 1896, 420-421).

²⁸ Joseph De Guibert fa notare il grande numero di Commenti agli *Esercizi* pubblicati dai gesuiti nel XVII e XVIII secolo, fatto che mostra lo spazio considerevole dato a questa pratica nel loro lavoro pastorale. Egli sottolinea anche come questa enorme produzione di libri per ritiri prenda origine dalla predicazione più volte ripetuta e, una volta pubblicata, venga utilizzata o da altri predicatori o da preti, religiosi, laici desiderosi di fare gli *Esercizi* da soli. Cfr. J. DE GUIBERT, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Institutum Historicum S.J., Roma 1953, 296-297. De Guibert riferisce, in base alle tavole bibliografiche di Sommervogel, che dal 1615 al 1773 furono pubblicate 195 opere di commento agli *Esercizi* e 135 *Retraites*. Tra i titoli da lui elencati non compare il lavoro di Saint-Jure.

²⁹ L'espressione "vite" è preferita da Saint-Jure all'altra equivalente "vie", che altri utilizzano.

³⁰ Il riferimento alle tre vie (o vite) prende le mosse da un'affermazione dello stesso sant'Ignazio che, nella *Annotazione* 10, paragona gli *Esercizi* della seconda settimana alla via illuminativa e quelli della prima alla via purgativa (*Esercizi*, n. 10). L'idea viene ripresa da un *Direttorio* anonimo che rilegge le quattro settimane secondo lo schema delle tre vie, integrando anche il paragone della quarta settimana alla via unitiva, e poi dai *Direttori* del 1591 e del 1599, che ripropongono tale concezione, interpretando gli *Esercizi* come un'introduzione alle tre vie classiche della vita spirituale (J. DE GUIBERT, *La spiritualité*, 529-539).

Le “meditazioni fondamentali” commentano il *Principio e fondamento degli Esercizi* di sant’Ignazio (*Esercizi* 23): Dio come fine dell’uomo e i mezzi per raggiungere il fine. Le meditazioni della prima parte (vita purgativa) si ispirano con una certa libertà alla «prima settimana» degli *Esercizi*, considerando la natura del peccato, i castighi, il peccato degli angeli e dei progenitori, la morte, il giudizio, l’inferno. La seconda parte (vita illuminativa) si ispira, anche più liberamente, alle meditazioni della «seconda e terza settimana», soprattutto a quelle dedicate ai misteri della vita di Gesù. Dei vari avvenimenti della vita di Cristo vengono messe in rilievo le virtù che Egli ha esercitato, per proporle all’esempio del cristiano. La terza parte (vita unitiva) invita a considerare la presenza di Dio nelle creature e nel cuore dell’uomo e sottolinea l’unione con Dio attraverso l’amore, richiamando i primi paragrafi della *Contemplatio ad Amorem*, fino al *Sume e Suscipe* (*Esercizi* 230-234). A parte questi richiami, tratti dalla «quarta settimana», le altre meditazioni si allontanano dal canovaccio degli *Esercizi*. La libertà con cui l’autore si riferisce al testo di sant’Ignazio non va però interpretata come un distacco di Saint-Jure dall’ispirazione ignaziana, che invece lo segna profondamente, né tanto meno dallo spirito degli *Esercizi*, che non si propongono come un modello rigido, ma come un itinerario da adattare al soggetto che li compie, in base alla discrezione del direttore.

Lo schema con cui sono strutturate le meditazioni è articolato in due parti: *Conduite de l’entendement* e *Conduite de la volonté*, secondo i suggerimenti di sant’Ignazio che negli *Esercizi* si serve degli «atti dell’intelletto per riflettere e di quelli della volontà per muovere i sentimenti»³¹. Il metodo proposto da Saint-Jure si basa quindi anzitutto sulla “considerazione”, poiché la conoscenza delle verità della fede è punto di partenza necessario: dalla considerazione intellettuale è però necessario passare a quella affettiva, stimolando la volontà a produrre “atti”, capaci di generare *affections*, sentimenti e, infine, un vero cambiamento nella vita spirituale.

Al termine di ogni meditazione, l’autore segnala uno o più capitoli de *La Connoissance* che affrontano l’argomento in questione, come aiuto per l’approfondimento. Dal confronto tra le due opere, emerge la profonda omogeneità di dottrina e di temi trattati: molti capitoli delle *Meditations* sono infatti la sintesi di capitoli de *La Connoissance*³². In questo senso le *Meditations* ci consentono di cogliere più nettamente la profonda ispirazione ignaziana dell’opera precedente, pur arricchita da ricchi e pertinenti rimandi ad altre fonti. Lo scopo delle due opere è però diverso: ne *La Connoissance* si vuole

³¹ *Esercizi* n. 3. Ignazio fa applicare le tre potenze, memoria, intelletto e volontà, a ogni meditazione proposta (anche se non in modo rigido in tutto il percorso degli *Esercizi*, ma soprattutto nella prima settimana). Saint-Jure le riconduce a due: intelletto e volontà.

³² Il legame evidente tra le due opere conduce Georges Bottereau a definire le *Meditations* come «le canevas des Exercices de saint Ignace projeté sur le traité *De la Connoissance et de l’amour du Fils de Dieu*. Il y renvoie à la fin de chaque méditation, et rien n’était plus normal, car les Exercices sont nés de la contemplation du Rédempteur [...]. Il serait même plus exact de dire que le premier ouvrage de Saint-Jure est né des Exercices de saint Ignace, car il a identiquement le même but : la connaissance intime de Notre Seigneur qui s’est fait homme pour moi, afin de mieux l’aimer et de mieux le suivre» (G. BOTTE-REAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 190).

offrire al lettore una *summa* della vita spirituale, ricca di riferimenti teologici, biblici, patristici. Nelle *Meditations*, invece, lo scopo è immediatamente pratico: aiutare la preghiera muovendo i sentimenti e gli affetti, senza enfatizzare la dimensione intellettuale, pur non trascurata.

Come già si è rilevato, Saint-Jure, che non era solo uno scrittore, ma un direttore e un maestro spirituale, sentì l'esigenza di ripubblicare più volte quest'opera ampliandola e aggiornandola man mano che la sua riflessione procedeva. Oltre alle opere più sistematiche, egli produrrà altri strumenti pratici per aiutare la preghiera, come *Le maistre Jesus-Christ enseignant les hommes* (1649)³³, raccolta di passi evangelici riportati in latino e corredati dalla traduzione francese e da un breve commento dell'autore, e le *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne* (1651)³⁴, "direttorio" pratico per i diversi momenti della vita spirituale. Anche *L'Union avec nostre Seigneur Jesus Christ* (1653)³⁵ è costituita da una serie di meditazioni sui diversi misteri della vita di Cristo, proposte seguendo l'anno liturgico.

Queste opere destinate all'uso pratico rivelano l'intento di Saint-Jure di aiutare le persone che gli chiedono consigli per la vita quotidiana, la preghiera, la meditazione. Egli ripropone i grandi temi della sua riflessione cercando di offrirne un'applicazione concreta. Non vuole essere tanto un teorico o un erudito, quanto una guida spirituale. Anche le sue opere più impegnative dal punto di vista teologico non sono mai speculazioni astratte o puramente teoriche, ma riflessioni che vogliono ancorarsi all'esperienza e condurre il lettore al vero scopo della vita cristiana, che è unicamente l'amore di Cristo.

5. *L'homme spirituel*

Qualche anno dopo le *Meditations* Saint-Jure pubblica altre due opere, di non grande ampiezza: la prima, del 1643, è *Le Livre des Eluz, Jesus Christ en croix*³⁶, uno splendido libretto dedicato alla Passione di Cristo e alla centralità della croce nella vita cristiana. La seconda è *Les trois filles de Job ou traité des trois vertus theologales, de la Foi, de l'Esperance, de la Charité*, pubblicata nel 1646³⁷, che tratta delle tre virtù teologali. Non mi soffermerò a commentarle in dettaglio, per dedicare maggior attenzione a quella che viene considerato lo scritto più riuscito e significativo di Saint-Jure: *L'homme spirituel*.

Pubblicata nel 1646 a Parigi, dagli editori Sebastien e Gabriel Cramoisy, *L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, è l'opera che a buon diritto può

³³ J.-B. SAINT-JURE, *Le maistre Jesus-Christ enseignant les hommes, où sont rapportées les paroles qui il a proferé de sa divine bouche pour leur instruction*, Veuve Jean Camusat e Pierre Le Petit, Paris 1649.

³⁴ J.-B. SAINT-JURE, *Conduites pour les principales actions de la vie chrestienne*, Pierre Le Petit, Paris 1651.

³⁵ J.-B. SAINT-JURE, *L'Union avec Nostre Seigneur Jesus-Christ dans ses principales mystères pour tout le temps de l'année*, Pierre Le Petit, Paris 1653.

³⁶ Veuve Jean Camusat, Paris.

³⁷ Veuve Jean Camusat, Paris.

essere considerata il “capolavoro” di Saint-Jure³⁸. In essa giungono a piena maturazione le sue intuizioni riguardo all’unione con Cristo come centro della vita spirituale cristiana. Il vertice raggiunto dalle pagine sull’incorporazione a Cristo e sull’azione dello Spirito che inabita nel cristiano verranno solo declinate, ma mai superate, negli scritti successivi.

L’opera è divisa in due parti, che corrispondono alle articolazioni del titolo: la prima descrive “l’uomo spirituale”, la seconda tratta dei principi generali della vita spirituale. La prima parte è strutturata in tre capitoli: l’uomo, il cristiano, lo spirituale, secondo uno schema “ascendente”. L’idea guida infatti è che «l’uomo spirituale non è che un cristiano eccellente» e il cristiano «un uomo perfetto e qualcosa di più»³⁹. Il capitolo sull’uomo spirituale si articola poi in ampie sezioni che trattano del discernimento degli spiriti e dei doni dello Spirito Santo.

La seconda parte approfondisce i «principi generali della vita spirituale», richiamando la necessità di costruire la vita spirituale su solide fondamenta, cioè sulle verità più importanti della fede cristiana, che ne costituiscono i principi base analogamente ai principi primi delle scienze. La parte è costruita su otto principi generali: necessità di avere dei principi, conoscenza delle cose della propria salvezza, il fine dell’uomo, l’unione a Cristo, la purezza dell’intenzione, la fede, la preghiera, la pace dell’anima.

L’opera si apre con un primo capitolo che tratta della natura dell’uomo e ne esalta nobiltà e grandezza, intrecciando riferimenti biblici e patristici a citazioni classiche (l’oracolo di Delfi, Virgilio, Aristotele, Platone, Socrate, Epitteto), con toni che richiamano indubbiamente la sensibilità del cosiddetto «umanesimo devoto».

Il capitolo è costruito ispirandosi ampiamente al *Commento al Salmo 118* di Ambrogio. L’uomo è un’opera magnifica, una “cosa grande”, il vertice e la sintesi di tutta la creazione, l’unica creatura che Dio ha fatto usando «tutte e due le mani». Soltanto l’uomo è chiamato «immagine di Dio», titolo che non viene attribuito agli angeli, che hanno anzi il compito di assisterlo, guidarlo e proteggerlo. È per l’uomo che Dio ha creato l’universo con tutte le creature, sottomettendo a lui tutte le cose. Egli è la sintesi di tutte le creature corporee e spirituali, che in lui si raccolgono come in un «piccolo mondo»: l’autore fa qui riferimento all’uomo come “microcosmo”, idea platonica ripresa dall’umanesimo. Ma la grandezza dell’uomo è soprattutto fondata sul fatto che Dio gli ha dato la ragione, che fa propriamente di lui l’immagine di Dio. L’uomo è costituito dalla ragione,

³⁸ Così l’ha definita Louis Cognet (cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 298).

³⁹ «Ayant dessein de parler a fond de l’Homme Spirituel, il est necessaire, pour donner ouverture à un sujet si important et si riche, qu’à cause que l’Homme Spirituel comprend trois choses; la premiere, l’estre de l’Homme; la seconde, l’estre de Chrestien; et la troisiéme, celui de Spirituel; et que la troisiéme suppose la seconde, dautant que l’Homme Spirituel n’est qu’un chrestien excellent; et la seconde s’appuye sur la premiere, le Chrestien estant un homme parfait et quelque chose de plus, nous faisons voir auparavant ce que c’est l’Homme, et puis ce que c’est que l’Homme Chrestien, devant que de traiter de la nature et des qualitez de l’Homme Spirituel», J.-B. SAINT-JURE, *L’homme spirituel, où la vie spirituelle est traitè par ses principes*, Sebastien Mabre Cramoisy, Paris 1685, 497. Nel presente lavoro mi servirò di questa edizione. (Trad. it.: J.-B. SAINT-JURE, *L’uomo spirituale*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2005, 5).

che lo distingue dall'animale, guidato invece dalla passione⁴⁰. Egli deve dunque agire guidato non dalla passione o dall'impulso, ma dalla ragione, anzi dalla prima e più essenziale Ragione, Dio, che elargisce all'uomo la ragione che possiede. In questa argomentazione Saint-Jure attinge abbondantemente, oltre che a Tommaso, ad Aristotele e a Epiteto. Nel primo capitolo risalta con chiarezza una valutazione ottimistica dell'uomo, basata sull'opera creatrice di Dio che lo ha plasmato a propria immagine, immagine che il peccato non ha cancellato. Il riferimento ai classici, ampio e ricorrente, non è soltanto una scelta stilistica, comune alle persone colte del tempo e in particolare ai gesuiti, il cui *curriculum* di studi prevedeva un largo spazio alla letteratura e alla filosofia classica. Da questo punto di vista il termine "umanesimo devoto", esige, come fa notare Louis Cognet, di essere sottoposto a chiarimento, per distinguere dove sia solo vezzo letterario e dove esprima un reale atteggiamento di pensiero⁴¹. Ritengo che in Saint-Jure vi sia un autentico riconoscimento del valore del pensiero antico, peraltro spesso riportato attraverso il filtro di Tommaso, come sovente accade per le citazioni di Aristotele, o dei Padri. Il rimando ad Aristotele e agli stoici, che verrà ampiamente ripreso nel seguito dell'opera, manifesta una valutazione positiva della tradizione classica, considerata ancora, nella scia dell'Umanesimo dei secoli precedenti, un sapere portatore di verità universali sull'uomo. Nella variegata situazione del suo secolo, Saint-Jure appartiene a quella "corrente" che ritiene la cultura pagana capace di cogliere la verità e di esercitare la virtù, ritenendo che il peccato originale non abbia completamente corrotto la natura umana.

Nel secondo capitolo Saint-Jure passa al gradino successivo, e descrive il cristiano, «un uomo perfetto e qualcosa di più». Cristiano è soltanto colui che è guidato dallo Spirito: «il cristiano è tale per la partecipazione allo spirito di Gesù Cristo. Come ciò che fa l'uomo è l'anima razionale, che anima il corpo e lo rende partecipe della sua vita, così ciò che costituisce il cristiano è lo Spirito di Gesù Cristo, che è come la sua anima e la sua forma [...]. Come l'anima razionale è assolutamente necessaria per dare l'essere all'uomo, così lo spirito di Gesù Cristo lo è altrettanto per conferirgli l'essere cristiano»⁴². Lo Spirito, che è lo Spirito di Gesù Cristo, dimorando nel cristiano, lo rende simile a Lui, lo spinge a vivere la sua vita e a seguirne l'insegnamento. Lo Spirito compie questa assimilazione a Cristo attraverso il Battesimo, che fa del cristiano un uomo nuovo.

Seguendo ampiamente san Paolo, ma anche teologi come Tommaso d'Aquino e Suarez, Saint-Jure sviluppa il tema di Cristo Capo del Corpo mistico, di cui i cristiani sono le membra. Il cristiano agisce allora sotto l'influsso e l'impulso (*mouvement*) di Cristo,

⁴⁰ In senso scolastico le passioni appartengono all'appetito sensitivo e rappresentano le attrattive o le ripulse dell'animale verso gli oggetti percepiti dai sensi.

⁴¹ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 250-251.

⁴² J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 21. «Il est chrestien par la participation de l'esprit de Jesus Christ. Ne plus ne moins que ce qui fait l'homme, est l'ame raisonnable qui anime son corps et le rend participant de sa vie: ainsi ce qui constitue le Chrestien est l'Esprit de Jesus Christ, qui est comme son ame et sa forme. [...] Comme l'ame raisonnable est absolument nécessaire pour donner l'estre à l'homme, l'esprit de Jesus Christ l'est autant pour conferer celuy du Chrestien» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 22).

che muove le sue membra analogamente a quanto fa la testa con il corpo. Egli non imita quindi semplicemente il Maestro, ma partecipa delle azioni e delle virtù stesse di Cristo. Questo si realizza solo se il credente si lascia muovere con assoluta docilità, senza opporre resistenza all'azione di Colui che lo muove.

La terminologia che Saint-Jure utilizza per indicare tale docilità è quella dell'obbedienza e soprattutto dell'"indifferenza", tema di ispirazione chiaramente ignaziana, ma che viene ad assumere una nuova significazione: «Noi dobbiamo, per quanto sta a noi, essere indifferenti a tutti gli usi che Nostro Signore vuole fare di noi, sia per quanto riguarda la ricchezza o la povertà, gli onori o il disprezzo, i piaceri o i dolori, la salute o le malattie, la vita o la morte, il tempo o l'eternità, avere o non avere [...]; così che senza resistenza da parte nostra e con tutta la libertà da parte sua, egli possa disporre di noi, del nostro corpo, della nostra anima, dei nostri pensieri, dei nostri affetti, della nostra immaginazione, delle nostre passioni, dei nostri beni, delle nostre privazioni, e di tutto e usare nel modo più completo di noi come gli piacerà. [...] Non dobbiamo attaccarci a niente, affinché Nostro Signore abbia la completa possibilità di muoverci come membra indeterminate e di servirsi di noi»⁴³. È trasparente il riferimento agli *Esercizi* di sant'Ignazio (*Principio e Fondamento*, n. 23⁴⁴), dove si delinea la concezione ignaziana dell'indifferenza come stato di equilibrio della volontà nell'effettuare una scelta, così da potersi orientare senza attaccamenti preconcepi ai mezzi più conformi al fine dell'uomo, la gloria di Dio e la salvezza dell'anima. Nell'interpretazione di Saint-Jure si ha uno slittamento di significato in senso totalizzante: l'indifferenza non è soltanto uno stato transitorio della volontà nel momento della scelta, ma diviene uno stato permanente in cui il cristiano si lascia muovere da Cristo come le membra si lasciano guidare dalla testa, senza alcuna resistenza⁴⁵.

⁴³ *Ib.*, 69-70. «Nous devons, pour ce qui est de nous, estre indifferents à tous les usages que Nostre Seigneur veut faire de nous, soit pour les richesses ou pour la pauvreté, pour les honneurs ou pour les mepris, pour les plaisirs ou pour les déplaisirs. Pour la santé ou pour les maladies, pour la vie ou pour la mort, pour le temps ou pour l'éternité, ou pour avoir ou non avoir pas [...]: de sorte que sans aucune résistance de nostre part, et avec toute la liberté de la sienne, il puisse disposer de nous, de nostre corps, de nostre ame, de nos pensées, de nos affections, de nos imaginations, de nos passions, de nos possessions, de nos privations, et de tout et user absolument de nous comme il luy plaira [...]. Ainsi faut-il que nous ne tenions à quoi qui ce soit, afin que Nostre Seigneur ait tout pouvoir de nous remuer, comme des membres indéterminez, et de se servir de nous» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 91).

⁴⁴ «L'uomo è creato per lodare, fare riverenza e servire Dio nostro Signore, e mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo e perchè lo aiutino nel conseguimento del fine per cui è stato creato. Da cui segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono. È perciò necessario farci indifferenti verso tutte le cose create, in tutto quello che è permesso alla libertà del nostro libero arbitrio, e non gli è proibito; in modo che, da parte nostra, non desideriamo più salute che malattia, più ricchezza che povertà, onore che disonore, vita lunga che breve, e così in tutto il resto; e solamente desiderando e scegliendo quello che più ci porta al fine per cui siamo creati» (IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi Spirituali*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 99-105)

⁴⁵ Bremond ha messo in rilievo questo slittamento confrontando sinotticamente i due testi (cfr. H. BREMOND, *Histoire Littéraire*, vol. III, 266-268). Dopo di lui anche altri autori hanno rilevato lo slitta-

Il terzo capitolo della prima parte è infine dedicato a definire «cos'è un uomo spirituale»: l'uomo spirituale è colui che possiede più abbondantemente e perfettamente lo Spirito di Cristo. Ciò non significa, per Saint-Jure, che rappresenti un livello qualitativamente superiore al cristiano, un credente contrassegnato da una "santità" e una "perfezione" superiori rispetto al normale cammino dei comuni cristiani. La descrizione della vita cristiana che Saint-Jure ha delineato nel capitolo precedente mostra invece che la santità è appannaggio di ogni cristiano che, animato dallo Spirito, è chiamato a vivere la piena conformazione a Cristo. Il capitolo approfondisce e sviluppa ulteriormente la riflessione sull'azione dello Spirito che, come ha formato Gesù nelle viscere di Maria, forma Cristo nel cristiano, muovendo le sue facoltà e facendogli compiere tutte le azioni sul modello di quelle di Cristo. Queste pagine, come quelle dedicate all'azione dello Spirito nel capitolo precedente, mostrano accenti nuovi rispetto alla prima opera di Saint-Jure. L'inabitazione dello Spirito nel cristiano, il suo ruolo centrale nel conformare il cristiano a Cristo, vengono sviluppati con una consapevolezza e un rilievo più marcati. Fondamentale riferimento per queste argomentazioni è costituito dall'ampio e competente riferimento ai Padri greci, in particolare a Cirillo d'Alessandria e Basilio: questo rimando è accompagnato dall'esplicita citazione degli studi dell'eminente patrologo Denis Pétau (Petavius), la cui opera, pubblicata a partire dal 1644, mette in rilievo la tematica dell'inabitazione e dell'opera di divinizzazione dello Spirito nel cristiano, basandosi principalmente su testi dei Padri greci⁴⁶.

La considerazione del tema dell'uomo spirituale attinge quindi ampiamente dai testi paolini: la contrapposizione uomo spirituale-uomo carnale viene sviluppata citando e commentando importanti passi delle lettere di san Paolo. Il discorso scivola però poi nel linguaggio della tradizionale antropologia dualista, che identifica la carne con il corpo, dichiarandolo il maggiore ostacolo a una vita veramente spirituale. L'uomo spirituale è visto come colui che vive al di sopra dei sensi, staccandosi dal corpo. Il corpo viene descritto secondo i repertori del dualismo: citando Platone, Pitagora, il *Corpus Hermeticum* e i Padri, è definito "carcere", "tomba dell'anima", "strega" che ammalia, fonte di

mento in senso "mistico" del tema dell'"indifferenza" nel sec. XVII (pur senza citare esplicitamente Saint-Jure), che culminerà nella passività mistica in M.me Guyon e Fenelon (cfr. A. RAYEZ, *L'indifferenza aux XVII et XVIII siècles*, DS, vol. VII (1971), 1696-1708; M. BERGAMO, *La scienza dei santi*, Sansoni, Firenze 1983, 31-41, dedicate soprattutto a Surin). In realtà, più che un generico annientamento mistico della volontà, Saint-Jure mette in rilievo l'unione a Cristo, quale capo che muove tutte le facoltà del cristiano che è membro del suo corpo.

⁴⁶ Denis Pétau (1583-1652), membro della Compagnia di Gesù, fu eccellente studioso di patrologia, cronologia e storia dei dogmi. La sua opera principale fu senza dubbio i *Theologicorum Dogmatum* (Parigi 1644-1659). Insegnò a La Flèche negli anni in cui vi studiò Saint-Jure (che vi restò dal 1613 al 1617 per gli studi di teologia), che certamente lo conobbe e molto probabilmente deve a lui la conoscenza accurata e l'apprezzamento dei Padri greci. La sottolineatura del ruolo dello Spirito Santo, sempre accompagnata dalla citazione dei Padri e del lavoro di Pétau, compare anche nell'opera di Saint-Jure *Les trois filles de Job*, edita anch'essa nel 1646, contemporaneamente a *L'homme spirituel*: anche in questo scritto le molteplici citazioni dei Padri, attinte esplicitamente da Pétau, costituiscono la fonte di ispirazione della riflessione sulla figliolanza divina dei cristiani, resi simili al Figlio dall'azione dello Spirito.

malizia e di tutti i mali. Il corpo va domato e controllato nei suoi impulsi e desideri, e mai accontentato pienamente nei suoi bisogni, concedendogli solo quello che gli è veramente necessario per sostenersi. Questa lettura pessimistica della corporeità va ricondotta a una tradizione antropologica e ascetica che segna anche il pensiero di Saint-Jure, all'interno della quale egli propone comunque un insegnamento contrassegnato da moderazione e buon senso.

Il seguito del terzo capitolo è dedicato a due importanti temi della vita spirituale: il discernimento degli spiriti e i doni dello Spirito Santo. Per quanto riguarda il primo, è interessante notare la grande prudenza con cui Saint-Jure mette in guardia da visioni e rivelazioni, mostrandone i rischi e la possibilità di inganno e ricordando come l'essenziale della vita cristiana consista nell'aderire a Cristo attraverso la fede e l'obbedienza ai comandamenti⁴⁷. Le pagine dedicate ai doni dello Spirito Santo si ispirano a Tommaso d'Aquino, Bernardo e Gregorio Magno, ma soprattutto a Dionigi il Certosino e ai mistici renano-fiamminghi: i doni di scienza, intelletto e sapienza, sono letti, sulla scorta di questi autori, in chiave di conoscenza mistica.

La seconda parte dell'opera approfondisce «i principi generali della vita spirituale». Principio è «ciò da cui una cosa inizia, e che serve da fondamento» ed è alla base di una scienza, quale origine e matrice di tutte le altre verità. Analogamente avviene per la scienza della salvezza, che si fonda su alcune verità fondamentali del cristianesimo, che contengono tutte le altre e sono le più capaci di condurci alla salvezza⁴⁸.

Il «principale» e il «più importante» di questi principi è, per Saint-Jure, l'unione con Cristo (cap. IV). Prima di presentarlo, l'autore lo fa precedere da altri tre: *Come sia necessario avere alcuni principi nella vita spirituale* (cap. I), *La considerazione delle cose della propria salvezza* (cap. II), *Il fine dell'uomo* (cap. III). I tre principi sono strettamente legati tra loro, perché se l'uomo conosce il proprio fine, cioè l'unione con Dio, e comprende che solo così trova la propria felicità, farà di tutto per raggiungerlo. La considerazione del fine dell'uomo si ispira ampiamente agli *Esercizi* di sant'Ignazio, in particolare al *Principio e fondamento*, che viene ripreso quasi letteralmente da Saint-Jure. Sulla base di questo passo fondamentale degli *Esercizi*, l'autore ribadisce che il fine

⁴⁷ L'importanza di questa posizione emerge più nettamente se si considera quanto all'epoca di Saint-Jure ci fosse una grande ricerca di fatti straordinari, miracoli, rivelazioni, esperienze mistiche e una grande curiosità e credulità popolare.

⁴⁸ «Nous appellons icy principes, comme dans les sciences, certaines propositions qui tiennent le premier rang d'estime et d'autorité, et certaines grandes et importantes veritez qui sont comme les origines et les matrices des autres. Principe, dit Aristote, est ce qui est le premier au regard d'une chose d'où elle découle comme de sa source, ou dont elle est composée, ou par où elle est connuë. Le Principe est ce par quoi une chose commence, et qui sert de fond, de base et de soubtien à tout ce qui la concerne, et en suite, comme dit le mesme Philosophe, ce qui est de principal et de plus grande consequence en elle. Suivant cela les principes dans la science du salut et dans la vie spirituelle sont certaines veritez fondamentales du christianisme qui contiennent toutes les autres, et qui sont les plus capables pour faire impression sur nos esprits, et toucher nos coeurs, pour les retirer du vice, et les porter à la vertu» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 411-412. Trad. it : J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 301).

dell'uomo è lodare e dare gloria a Dio e così raggiungere la salvezza, e che tutte le creature sono soltanto mezzi per raggiungere questo fine⁴⁹.

I primi tre principi costituiscono, in qualche modo, un'introduzione al quarto che esplicita ancor meglio qual è il fine dell'uomo. Il quarto principio è infatti l'*Unione con Nostro Signore Gesù Cristo*, definito il principio principale e più importante di tutti, dal quale dipendono tutti gli altri. L'autore analizza quindi le "motivazioni", i "mezzi" il "luogo" e la "pratica" di questa unione. Il "luogo" ove avviene l'unione con Cristo è il suo cuore, nel quale soltanto il cristiano deve agire, cioè compiere tutte le azioni della vita illuminativa, purgativa e unitiva (la "pratica"). Prendendo spunto da un testo allora attribuito a Bernardo⁵⁰, Saint-Jure propone alcune splendide pagine sul cuore di Cristo, riprendendo delle considerazioni già svolte ne *Le Livre des Eluz*, soffermandosi sulla necessità di "dimorare" nel cuore di Nostro Signore⁵¹. «Per quanto riguarda il luogo, è nel cuore di Nostro Signore che dobbiamo unirci particolarmente a lui. Già vi siamo, poiché sappiamo con sicurezza che ci ama tutti e che l'amore accoglie sempre con sé nel cuore come nella propria dimora le persone amate [...]. È là che dobbiamo stabilire la nostra dimora»⁵². È nel suo cuore che dobbiamo compiere ogni azione della vita cristiana, perché solo nel cuore di Cristo possiamo unirci veramente a Dio, amare veramente il nostro prossimo e trovare gioia e riposo. L'esercizio dell'unione a Cristo deve essere il fondamento di ogni devozione, senza distrarsi in pratiche dispersive e frammentarie. «Dobbiamo dunque soltanto usare tutta la nostra attenzione e fare tutti gli sforzi possibili per applicarci⁵³ e unirci intimamente a lui, senza preoccuparci di tutto il resto; e in un secondo momento egli stesso ci applicherà, anche se non ci pensiamo, a tutto ciò che

⁴⁹ Cfr. *Esercizi* n. 23.

⁵⁰ *Vitis mystica seu Tractatus de Passione Domini*, III, 10. 8. Ritenuto da Saint-Jure opera di Bernardo di Chiaravalle, il trattato è oggi attribuito, pur con qualche incertezza, a Bonaventura di Bagnoregio.

⁵¹ Saint-Jure aveva già dedicato una meditazione al tema del cuore di Cristo nell'opera precedente *Le Livre des Eluz*, nel contesto della considerazione della Passione, delle piaghe di Cristo e in particolare della piaga del costato. In quell'opera si richiamava a grandi autori e figure spirituali, contemplando la piaga del costato come apertura d'amore e di misericordia, dove è necessario entrare e dimorare per dedicarsi pienamente all'amore di Dio e del prossimo. In quell'opera, oltre a BERNARDO DI CHIARAVALLE, *In Cantica canticorum*, *Sermo* 61, 2-6, Saint-Jure cita molti passi significativi di mistici ispirati alla Passione e alla meditazione delle piaghe di Cristo, come gli scritti delle sante Lutgarda, Mectilde e Geltrude, e altri testi di grandi autori spirituali. Qui non ci si sofferma più sulla considerazione della Passione, ma sull'aspetto del «dimorare», come sottolineatura della pienezza dell'unione.

⁵² «Pour le lieu, je dis que c'est dans le coeur de Nostre Seigneur, où nous devons tres particulièrement nous unir à luy. Nous y sommes tous déjà, puis que nous sçavons asseûrement qu'il nous aime tous, et que l'amour loge toûjours avec soy dans le coeur comme dans son propre domicile les personnes aimées. [...] C'est là où il faut établir nostre demeure» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 127. Trad. it. J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 380).

⁵³ Dal francese *appliquer, s'appliquer*. Si è tradotto letteralmente "*appliquer*" con "applicare", per consentire di cogliere la specificità e la polivalenza di significato del termine. "*S'appliquer*" significa applicarsi allo studio o all'azione, ma anche unirsi, aderire, "*appliquer*" applicare, far aderire. Il termine ricorre anche in Louis Lallemand e in Pierre de Bérulle con identico significato (aderire). Parlando del vocabolario di "aderenza" di Bérulle, Bremond dice: «Ci si applica allo studio. Bérulle vuole parlare di applicazione da persona a persona» (H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 127).

riguarda la nostra salvezza [...]: in primo luogo, ai misteri della sua vita e della sua morte; in secondo luogo, alle sue virtù e all'esercizio delle buone opere; in terzo luogo, a tutti gli avvenimenti che ci accadranno; in quarto luogo, a Dio. [...] Ci applicherà e unirà a Dio come Egli era applicato e unito alla divinità»⁵⁴.

Le pagine dedicate al «dimorare nel cuore di Cristo» esprimono pienamente la concezione della vita cristiana caratteristica di Saint-Jure: non è la pratica di penitenze, virtù o devozioni particolari a rendere autentica la vita spirituale, ma l'unione a Cristo, il dimorare in Lui. Il «dimorare nel cuore» rappresenta l'unione, l'appartenza a Cristo, nel modo più intimo e totalizzante.

Gli ultimi capitoli de *L'homme spirituel* trattano gli altri principi generali: *La purezza dell'intenzione*, *La fede*, *La preghiera*, *La pace dell'anima*. Alcuni vengono considerati brevemente, perché l'autore ne aveva già parlato ampiamente nella sua prima opera *La Connoissance*. Nella considerazione del tema della "pace dell'anima" Saint-Jure si riferisce ampiamente alle argomentazioni degli stoici, in particolare Seneca e Epitteto, utilizzando ancora una volta il ricco repertorio di massime morali e osservazioni psicologiche, considerate quanto di meglio potevano offrire la ragione umana e l'antichità pagana, come del resto facevano gli stessi Padri. Anche queste pagine confermano il valore che Saint-Jure conferisce alla tradizione classica che egli considera alta espressione della capacità dell'uomo di riconoscere la verità e di ricercare il bene, pur non mancando di rilevare la necessità della grazia e della Rivelazione.

6. *La Vie de Monsieur de Renty*

Direttore spirituale di Gaston de Renty per otto anni, Jean-Baptiste Saint-Jure ne pubblicò la biografia a soli due anni dalla morte, cedendo all'insistenza di molte persone che lo avevano conosciuto: *La Vie de Monsieur de Renty*, preceduta dal titolo *L'idée d'un chrestien parfait*, venne edita a Parigi nel 1651⁵⁵. Gaston de Renty (1611-1649) rappresenta una figura spirituale assai significativa del '600 francese: di nobile casata, sposato e padre di famiglia, grande mistico e insieme uomo d'azione, impegnato in opere di carità soprattutto nell'ambito della *Compagnie du Saint-Sacrement*. La biografia di Saint-Jure è una fonte primaria per conoscerne la figura, perché costruita sulla base di lettere del protagonista al suo direttore e ad altre persone, oltre che su testimonianze

⁵⁴ «Il faut seulement employer tous nos soin, et faire tous nos efforts pour nous appliquer et nous unir intimement à luy, sans nous inquieter de tout le reste: car après il nous appliquera luy-mesme, encore que nous n'y pensions pas, à tout ce qui regarde le détail de nostre salut [...]. Premièrement, aux mysteres de sa vie et de sa mort. Secondement, à ses vertus et à l'exercice des bonnes oeuvres. Troisièmement, à toutes les choses selon qu'elle nous viendront; et quatrièmement, à Dieu. [...] Il nous appliquera et unira à Dieu par proportion comme il estoit appliqué et uni à la Divinité» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 539. 532. Trad. it. J.-B. SAINT-JURE, *L'uomo spirituale*, 385-387).

⁵⁵ J.-B. SAINT-JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, Pierre Le Petit, Paris 1651.

dirette e brevi scritti dello stesso Renty⁵⁶. Questo rimando alle fonti permette di cogliere l'autentica personalità di Renty, anche se l'opera è articolata secondo uno schema redazionale creato dal biografo: dopo qualche notizia sulla vita, si descrivono le virtù riguardo a se stesso, riguardo al prossimo e riguardo a Dio. L'aspirazione alla povertà, che lo travagliò tutta la vita, perché impossibilitato a lasciare la sua nobile condizione; la centralità dell'unione con Cristo, fonte e centro della sua spiritualità; la generosa carità verso il prossimo; le virtù; l'unione alla Trinità fino alle grazie mistiche più alte, permettono a Saint-Jure di presentarlo, come recita il titolo, come un "modello di cristiano perfetto". Tutti i temi caratteristici della vita cristiana, che Saint-Jure ha descritto nei suoi scritti, egli li ritrova magistralmente vissuti dal santo barone: nella prefazione e nelle conclusioni dell'opera egli ripete che in Renty egli vede un esempio da proporre a tutti cristiani. Henri Bremond ha colto con chiarezza questa intenzione di Saint-Jure: «Nel suo pensiero, questa vita ha un carattere dottrinale, se così si può dire, allo stesso modo delle pure esposizioni di principi»⁵⁷.

Il fascino della figura spirituale di Gaston de Renty sta nella sua capacità di conciliare mirabilmente contemplazione e azione, unione con Dio e carità verso il prossimo: carità vissuta con dedizione instancabile, ma senza inquietudine, come mostra il capitolo che Saint-Jure intitola «Il suo comportamento nelle opere (*affaires*)». In esso il biografo riporta una lettera del barone, dell'agosto 1646, dove il confronto tra Marta e Maria, che prima lo assillava come una contrapposizione, viene risolto nell'unificazione interiore a cui conduce l'obbedienza alla volontà di Dio, al quale il cuore è sempre unito nell'orazione come nell'azione⁵⁸. Michel De Certeau, che sceglie proprio questa lettera del 1646, pubblicata sulla Rivista «Christus», per presentare la figura di Renty, ritiene la *Vie de Monsieur de Renty* la migliore opera di Saint-Jure, direttore spirituale che ha saputo vedere in Renty, «non solo un figlio, ma un testimone dello Spirito»⁵⁹.

Tra le virtù di Gaston de Renty, Saint-Jure dedica un capitolo a una tematica che andrà approfondendo anche nelle opere successive, il tema dell'«annientamento». Dopo aver spiegato la necessità dell'annientamento della natura corrotta dal peccato di Ada-

⁵⁶ Fin dagli inizi del secolo scorso Gaston de Renty era conosciuto solo grazie alla biografia di Saint-Jure, finché a partire dai primi decenni del '900 diversi studi portarono a riscoprire la figura. Decisivo fu l'apporto degli studi di Raymond Triboulet, che nel 1978 pubblicò l'edizione critica della *Correspondance* (Desclée de Brouwer, Paris) e qualche anno dopo un'ampia e documentata biografia di Renty (R. TRIBOULET, *Gaston de Renty, 1611-1649. Un homme de ce monde, un homme de Dieu*, Beauchesne, Paris 1991). Triboulet ricostruisce il contesto storico in cui si collocano la personalità e l'azione di Renty, dedicando ampio spazio ad approfondire gli intenti e l'operato della *Compagnie du Saint Sacrement*, fondata nel 1630 da laici e sacerdoti con lo scopo di intervenire in tutti i campi che richiedessero un'azione caritativa, moralizzatrice, sociale. Il vincolo del segreto che copriva la Compagnia, rispettato anche da Saint-Jure, non consente di cogliere appieno nella sua biografia il contesto più ampio dell'azione caritativa di Renty, che fu a lungo superiore dell'associazione con ruoli di alta responsabilità.

⁵⁷ H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 271.

⁵⁸ J.-B. SAINT-JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, 170-174 (trad. it.: J.-B. SAINT-JURE, *Vita di Gaston de Renty*, ed. M.P. Ghielmi, Glossa, Milano 2007, 237-241).

⁵⁹ M. DE CERTEAU, *Un ordre saintement desordonné*, «Christus» 38 (1963), 235-245; ripubblicato in «Christus» 202 HS (mai 2004), 159-170.

mo, perché possa vivere l'uomo nuovo animato dallo Spirito di Cristo, Saint-Jure mostra come il santo barone abbia raggiunto il pieno distacco e annientamento di sé in tutte le cose, nelle ricchezze, negli onori, nei piaceri, ma anche nei confronti delle grazie spirituali, delle opere che Dio compiva attraverso di lui, giungendo alla «morte mistica» delle facoltà (intelletto, volontà e memoria). È dagli scritti stessi di Renty, riportati dal biografo, che emerge anzitutto questa terminologia di annientamento, vista come partecipazione all'abbassamento di Cristo nell'Incarnazione. Il riferimento biblico di base è *Fil* 2,5-7. Si può pensare che Saint-Jure abbia ripreso il termine dal protagonista della sua opera, e che abbia usato il suo stesso linguaggio per spiegarne l'esperienza. Linguaggio di ascendenza berulliana, che Renty può aver mutuato dal suo precedente direttore Charles de Condren⁶⁰. Appare comunque evidente la scelta di Saint-Jure di farne uso in modo anche sistematico nella biografia di Renty, mentre usa molto raramente la terminologia sacrificale di Condren, che Renty riprende, ma che non è congeniale a Saint-Jure. In Renty il tema dell'annientamento e dell'abbandono alla volontà di Dio si collegano, nella sua personale esperienza spirituale, alla devozione all'Infanzia di Cristo, vista come partecipazione all'abbassamento del Figlio di Dio nell'Incarnazione. L'annientamento e il distacco da sé vanno, in questa luce, letti come abbandono filiale alla volontà di Dio, e divengono libertà da ogni attaccamento e partecipazione alle grazie di «purezza, semplicità e innocenza» che donano gli occhi di un «bambino della grazia (*enfant de grace*)»⁶¹.

7. *L'Union avec Notre Seigneur Jesus Christ*

L'opera *L'Union avec Notre Seigneur Jesus-Christ dans ses principaux mystères, pour tout le temps de l'année* fu pubblicata nel 1653, a Parigi, dall'editore Pierre Le Petit. Come rivela il titolo, lo scritto è dedicato a un tema così centrale nel pensiero di Saint-Jure che non vi è opera che non ne tratti: l'unione a Cristo come fondamento della vita spirituale. Qui il tema è approfondito con un taglio particolare: l'unione con Cristo e la conformazione a Lui attraverso la considerazione e partecipazione ai misteri della sua vita e della sua morte. Il Padre, lo Spirito, la Chiesa operano costantemente a questo scopo: rappresentare il Figlio di Dio Gesù Cristo nei cristiani.

Modo privilegiato di conformarsi a Cristo è unirsi ai suoi misteri, che sono le «sue azioni principali, e soprattutto, non sono altro che Lui stesso; poiché l'Incarnazione, la

⁶⁰ Charles de Condren (1588-1641) fu successore di Bérulle come generale dell'Oratorio. Egli non pubblicò nulla; il suo insegnamento ci è noto attraverso le lettere, da alcune opere che riprendono appunti dalle sue conferenze, e soprattutto grazie alla biografia pubblicata da Denis Amelote. La sua dottrina si ispira ampiamente a quella di Bérulle, sviluppandone il teocentrismo nella direzione del sacrificio universale della creatura per la gloria di Dio. L'uomo è nulla in quanto creatura e ancor più a causa del peccato. L'uomo esiste solo per Dio, a cui deve l'omaggio universale del sacrificio, che è l'omaggio del nulla all'essere, mediante l'annientamento. Solo Cristo realizza il vero sacrificio e rende così a Dio la gloria che gli è dovuta. Unendosi a Lui nel suo stato di vittima, anche i cristiani compiono il loro sacrificio, annientando se stessi.

⁶¹ J.-B. SAINT-JURE, *La Vie de Monsieur de Renty*, 182.

Passione, la Morte, la Resurrezione di Nostro Signore, sono Nostro Signore incarnato, neonato, sofferente, morente e resuscitato. Per questo, legarsi e unirsi ai suoi misteri, è legarsi e unirsi a lui e, con questo legame e questa unione, prendere la sua somiglianza. Per questo motivo, Nostro Signore desidera continuare a compiere in noi [...] tutti i suoi misteri»⁶². Egli vuole esprimere e compiere in noi i suoi misteri, incarnandosi in certo modo di nuovo e rivivendoli nuovamente in noi. Ora, si deve notare che in ogni mistero ci sono due parti: la prima è il corpo e *l'exterieur* del mistero, cioè i fatti, la seconda lo spirito e *l'interieur*, cioè quanto è accaduto nell'anima di Nostro Signore in quel momento, i pensieri, gli affetti, le intenzioni, le virtù e la grazia che ha meritato per noi e ci consente di rivivere gli stessi sentimenti e così di assomigliargli. Ogni mistero ha il suo spirito e il suo carattere ed è colmo di una grazia speciale. Poiché i misteri di Cristo sono causa della nostra salvezza è necessario che ci vengano "applicati" e in certo modo si compiano in noi.

Queste riflessioni di Saint-Jure e il linguaggio utilizzato mostrano un'affinità innegabile con la dottrina degli "stati" di Cristo propria di Bérulle⁶³ e degli autori che da lui traggono ispirazione. Henri Bremond trova conferma in queste pagine alla sua tesi di una svolta "berulliana" nel pensiero di Saint-Jure⁶⁴. La valutazione complessiva dell'interpretazione di Saint-Jure come "gesuita berulliano" da parte di Bremond verrà ripresa ampiamente più avanti⁶⁵: è per ora possibile anticipare qualche osservazione. Anzitutto è da notare come le considerazioni di Saint-Jure sui "misteri" di Cristo si pongano in continuità con quanto autori antecedenti a Bérulle e di indubitabile ispirazione ignaziana hanno scritto nelle loro opere. Due autori della Compagnia di Gesù, Antoine Le Gaudier⁶⁶ e

⁶²«*Ses mystères sont ses actions principales, et, qui plus est, ils ne sont autre chose que lui-même; car l'Incarnation, la Passion, la Mort, la Résurrection de Notre-Seigneur, sont Notre-Seigneur incarné, nouveau-né, souffrant, mourant et ressuscité. C'est pourquoi, se lier et s'unir à ses mystères, c'est se lier et s'unir à lui, et par cette liason et cette union, prendre sa ressemblance. Pour ce sujet, Notre-Seigneur désire de continuer et d'accomplir en nous [...] tous ses mystères*». (J.-B. SAINT-JURE, *L'Union avec Notre-Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères pour tout le temps de l'année*, H. Groemaere, Bruxelles 1854, 6. Nel presente lavoro mi sono servita di questa edizione).

⁶³ Louis Cognet così sintetizza la dottrina berulliana degli "stati" di Cristo: «Ogni circostanza della vita del Figlio di Dio è un mistero e a ogni mistero corrisponde uno stato del Verbo incarnato, che prende il suo valore dall'Incarnazione [...]. Lo stato è l'atteggiamento interiore di Gesù in ciascuna delle circostanze della sua vita terrestre e gloriosa considerato come una realtà eterna nella misura in cui questa vita è assunta da una persona divina» (L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 159). Il cristiano attraverso il battesimo partecipa agli "stati" del Verbo incarnato, non solo con l'imitazione, ma con un'autentica partecipazione ontologica della grazia e degli atti di Cristo in quello stato. Bérulle non privilegia alcuno stato in particolare, poiché sono doni che Dio distribuisce liberamente e sono complementari l'uno all'altro, perché espressione di un unico mistero. Sulla dottrina degli "stati" di Cristo di Bérulle, cfr. anche G. MOIOLI, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. de Bérulle*, «La Scuola Cattolica» (1962), 115-132.

⁶⁴ Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 258-275.

⁶⁵ Cfr. *infra*, 29-31.

⁶⁶ A. LE GAUDIER, *De vera Christi Dei et hominis imitacione*, S. Cramoisy, Parisiis 1620; ID., *Introductio ad solidam perfectionem per manuductionem ad sanctii P. N. Ignatii*, apud Societatem Typographicam, Parisiis 1643.

Pierre Coton⁶⁷, già avevano presentato nella loro riflessione i misteri di Cristo non solo come modelli da imitare, ma come attualmente operanti per il credente, capaci di renderlo partecipe della vita e delle grazie di Cristo.

Lo stesso Saint-Jure, nel proporre, secondo la tradizione degli *Esercizi*, la meditazione dei “misteri” della vita di Cristo, aveva già rilevato, ne *La Connoissance*⁶⁸ e nelle *Meditations*⁶⁹, la necessità di considerare sia i fatti esterni che l’interiorità di Gesù, cioè le virtù con cui li ha vissuti, ma in queste opere l’aspetto più sottolineato è quello dell’imitazione. Ne *L’homme spirituel* il tema della comunicazione dello “spirito” dei misteri di Cristo e l’“applicazione” delle sue virtù diviene più esplicita, avvicinandosi alle espressioni de *L’Union* appena citate⁷⁰. Questa sottolineatura dell’unione a Cristo che ci “applica” ai suoi misteri si comprende nel quadro dello sviluppo del pensiero di Saint-Jure che, ne *L’homme spirituel*, approfondisce il tema del tema dell’incorporazione a Cristo, che rende il cristiano partecipe della sua vita, delle sue virtù e delle sue azioni. Sviluppo che non prova necessariamente l’influsso di Bérulle, ma può spiegarsi come maturazione all’interno di una sostanziale continuità dell’insegnamento di Saint-Jure. È da notare come quest’ultimo utilizzi due sole volte ne *L’Union* il termine *état*, tipico di Bérulle⁷¹, e usi invece sempre il termine *mystère*, caratteristico della tradizione ignaziana.

È comunque necessario considerare che certamente Saint-Jure ha conosciuto il pensiero di Bérulle e dei suoi “discepoli”. Tramite Renty, che ebbe come direttore Padre Charles de Condren, ha accostato la teologia berulliana degli “stati” di Cristo, che il barone riprende e reinterpreta nelle sue lettere. Sicuramente Saint-Jure ha conosciuto personalità che si ispiravano ampiamente alla dottrina berulliana, come Jean Eudes, che era suo amico⁷², e Jean-Jacques Olier, che risiedeva presso il seminario di Saint-Sulpice, situato proprio di fronte al Noviziato dei Gesuiti di Parigi⁷³. Che quindi ci sia stato uno

⁶⁷ P. COTON, *Intérieure occupation d’un ame dévot*, C. Chappélet, Paris 1608.

⁶⁸ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. III, parte prima, cap. IX, sez. II, 321.

⁶⁹ Le meditazioni sui misteri della vita e passione di Cristo portano tutte il titolo: *De l’Imitation de Nostre Seigneur*. La seconda meditazione di questa serie considera l’imitazione di Cristo sia nell’interiorità, negli atti eroici delle virtù, che nelle azioni esteriori, animate dallo spirito divino e dalle più pure intenzioni.

⁷⁰ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *L’homme spirituel*, 529-530 (trad. it.: *L’uomo spirituale*, 386).

⁷¹ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *L’Union*, 24-25.

⁷² Cfr. G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 179. Jean Eudes (1601-1680) entrò nell’Oratorio nel 1623 e fu discepolo di Bérulle e Charles de Condren. Nel 1643 uscì dall’Oratorio per fondare una nuova Congregazione, detta «di Gesù e di Maria». Il suo insegnamento deve molto a Bérulle, centrando ogni devozione sul Verbo incarnato. Il cristiano, incorporato a Cristo mediante il battesimo, è chiamato a partecipare e rivivere tutti i misteri della vita di Gesù, fonti permanenti di grazia. La vita cristiana è aderenza a Cristo in tutti i suoi stati, che si realizzano di nuovo nella vita dei fedeli. La devozione ai misteri della vita di Gesù deve considerarne soprattutto l’*interieur*, cioè i pensieri, i sentimenti e le intenzioni con cui Cristo li ha vissuti, per dividerli e assomigliarli in tutto.

⁷³ Jean-Jacques Olier (1608-1657) divenne prete grazie all’influsso di Vincent de’ Paul, con cui condivise l’attività delle missioni di campagna. Su consiglio di Charles de Condren decise di dedicarsi alla formazione del clero e, nel 1641, fondò un seminario che, nel 1643, si trasferì a Parigi presso la parrocchia di Saint-Sulpice. La sua dottrina è profondamente influenzata da Bérulle e Condren. La vita cristia-

scambio, un reciproco influsso e l'uso di un linguaggio comune non fa meraviglia, ma ciò non significa una dipendenza o un'adesione passiva alla teologia di Bérulle, nel caso specifico alla dottrina degli "stati di Cristo". In Bérulle questa dottrina è peraltro assai più elaborata e molte delle sue idee più caratterizzanti non sono presenti in Saint-Jure, come l'affermazione esplicita della permanenza degli "stati" di Cristo in cielo o la considerazione che ogni cristiano sia chiamato a vivere una grazia particolare legata a uno "stato"⁷⁴.

Dopo le riflessioni fondanti del primo capitolo, Saint-Jure propone una lunga serie di meditazioni sui misteri di Cristo, articolati secondo l'anno liturgico, con un particolare rilievo dato all'Incarnazione, alla Passione e all'Eucarestia, manifestazioni dell'amore senza misura che Dio ha per l'uomo.

8. *L'homme religieux*

Opera che Saint-Jure aveva in animo da tempo⁷⁵, *L'homme religieux* venne pubblicato solo nel 1657, in un primo volume⁷⁶. *L'Avis au lecteur* annunciava cinque libri. La morte impedì a Saint-Jure di terminare la sua opera, della quale uscirà, postumo, solo il secondo volume⁷⁷. Pur dedicata espressamente ai religiosi, l'opera, come ricorda Saint-Jure stesso nell'*Avis au lecteur* che apre il primo volume, può essere utile a tutti i cristiani, perché tratta di virtù come la carità, la povertà di spirito, la castità, l'obbedienza, a cui tutti sono tenuti a seconda del proprio stato. Interessante l'ultimo capitolo del primo volume, che l'autore dedica all'«abnegazione e all'annientamento di sé», dove si delinea una riflessione, rivolta a tutti cristiani che aspirano alla perfezione e non solo ai religiosi, che nel pensiero di Saint-Jure diviene sempre più rilevante. La trattazione esplicita, infatti, in modo più esaustivo rispetto alle opere precedenti, l'interpretazione della vita spirituale cristiana come cammino di annientamento della "volontà propria" per perdersi completamente nella volontà di Dio. L'argomentazione prende le mosse dalla

na è concepita come aderenza agli stati del Verbo incarnato. Il cristiano deve partecipare ai misteri di Cristo, ognuno dei quali ha una "grazia speciale". Spesso Olier preferisce, anziché il termine "stato", il termine *interieur*, precisando che si tratta delle disposizioni e sentimenti interiori che Cristo aveva in quegli stessi misteri. Bottereau ricorda che un biografo di Olier, Frédéric Monier, racconta che il nuovo curato di Saint-Sulpice aveva spesso fatto ricorso, agli inizi del seminario, ai consigli del Padre Saint-Jure (cfr. F. MONIER, *Vie de J.-J. Olier*, ed. G. Letourneau, Paris 1893, 475, citato in G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 191).

⁷⁴ Cfr. G. MOIOLI, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. De Bérulle*, «La Scuola Cattolica» (1962), 115-132.

⁷⁵ Nella lettera del 28 febbraio 1648 a Jeanne des Anges, Saint-Jure dichiara la sua intenzione di comporre un'opera "importante" dedicata ai religiosi: si tratta certamente de *L'homme religieux* (cfr. *Lettres inédites*, RAM 9 [1928], 357).

⁷⁶ J.-B. SAINT-JURE, *L'homme religieux. Livre I. Des regles et des vœux de la religion*, Denis Bechet, Paris 1657.

⁷⁷ ID., *L'homme religieux. Livre II. Des qualitez necessaires pour bien vivre dans une communauté*, Denys Bechet, Paris 1658.

considerazione dalla natura dell'uomo, non come era uscita dalle mani di Dio, ma com'è divenuta in conseguenza del peccato. A causa del peccato, infatti, l'uomo non ama più Dio sopra ogni cosa, vedendo in Lui e nella sua Gloria il fine della sua azione, ma pone in primo piano l'"amor proprio", inteso come ripiegamento egoistico, accontentando unicamente se stesso e le proprie inclinazioni. L'unica strada per liberarsi di questo orientamento al peccato è l'annientamento, la morte della "volontà propria", annientandosi per fare spazio unicamente a Dio. Questo cammino è descritto riportando citazioni molto ampie di santa Caterina da Genova e di altri mistici, soprattutto i renanofiamminghi, ma di anche Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Il rimando all'esperienza dei mistici fornisce il contesto autentico di interpretazione di queste pagine, che sembrano contrastare con la vena umanistica di Saint-Jure. La dottrina dell'annientamento non vuole in verità proporsi come teoria antropologica di stampo pessimistico, ma è descritta sulla base dell'esperienza dei santi e degli autori spirituali, come condizione per l'unione con Dio fino alla piena partecipazione alla sua vita divina.

9. L'insegnamento di Saint-Jure

Come l'analisi delle opere ha mostrato, Saint-Jure si rivela anzitutto un "maestro spirituale": profondo conoscitore della teologia e delle fonti bibliche e patristiche, egli scrive, sia nelle opere più sistematiche che in quelle più "pratiche", allo scopo di condurre i suoi lettori a un'autentica e profonda "vita spirituale". Saint-Jure chiarisce, in apertura della sua prima opera, la propria concezione di "vita spirituale", definendola anzitutto come "vita interiore". Con questo termine egli intende sottolineare come la "perfezione" non consista nell'accumulare pratiche devote, mortificazioni, azioni buone, ma nelle operazioni virtuose dell'anima. Le persone veramente spirituali sono quelle che agiscono in ogni cosa «con spirito» (*avec esprit*) e si preoccupano di operare bene «nell'interiorità (*en l'intérieur*)». La vita spirituale è la «vita che è nello spirito e che trae tutta la sua forza e il suo merito allo spirito»⁷⁸. È detta vita interiore, perché si pratica nell'*intérieur*, nel profondo dell'anima. Se la terminologia dell'"interiorità" è quanto mai diffusa nel XVII secolo⁷⁹, in Saint-Jure l'attenzione all'interiorità vuole porsi anzitutto come richiamo all'autenticità. Con questo termine egli vuole dare rilievo alle in-

⁷⁸ «La vie spirituelle [...] c'est une vie qui est dans l'esprit, et qui tient sa force et son mérite de l'esprit» (J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. I, cap. II, sez. II, 17).

⁷⁹ Il tema della vita interiore è particolarmente sentito dagli autori spirituali del tempo. Una rapida indagine dei titoli delle opere allora pubblicate conferma la grande ricorrenza di questo termine: cfr. ad esempio J.-P. CAMUS, *Traité de la réformation intérieure* (1608), J.-J. OLIER, *Catechisme chrétien pour la vie intérieure* (1630), J. DE BERNIÈRES, *Chrétien intérieur* (1660); FÉNELON, *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure* (1697). L'interesse della letteratura del '600 per il mondo interiore si collega alla sottolineatura dell'importanza dell'introversione, del raccoglimento, invitando a entrare «dentro di sé». Le analisi psicologiche e introspettive si soffermano sull'analisi del mondo interiore, della struttura dell'anima, fino a scoprirne il « fondo » dove abita Dio (cfr. M. BERGAMO, *L'anatomia dell'anima*, Il Mulino, Bologna 1991). Questo genere di analisi non sembra interessare particolarmente a Saint-Jure.

tenzioni, agli atti di virtù, all'amore, che si esplicano poi nelle azioni, ma non si misurano dall'apparenza delle opere. Se Saint-Jure non manca di valorizzare la preghiera e l'introspezione, in lui il richiamo all'interiorità non coincide con l'enfaticizzazione di questi aspetti della vita spirituale, come accade in molti autori del tempo: è invece una critica alla riduzione della vita spirituale a una serie di pratiche, che non hanno alcun valore se non sono animate da un *grand intérieur*. Saint-Jure con questa espressione si riferisce agli atti delle virtù, che trovano radice e centro unificante nell'amore, nella carità verso Cristo. Se questa è l'essenza della perfezione, tutti gli uomini e le donne ne sono capaci, in qualunque condizione essi vivano. Non si tratta, infatti, di compiere azioni difficili o eroiche, ma semplicemente di «camminare nello spirito» (*marcher avec l'esprit*), cioè far sì che tutta la propria vita sia animata dalla carità verso Cristo. Amare Nostro Signore è cosa assai facile, che tutti possono fare, anche i più poveri e i più deboli, perché tutti hanno un cuore per amare. La "perfezione", termine allora assai consueto per indicare la ricerca della "santità", della pienezza di vita cristiana, non è appannaggio di pochi, ma è chiamata di Dio rivolta a tutti e possibile a tutti.

La concezione della vita spirituale che emerge da *La Connaissance* si arricchisce, ne *L'homme spirituel*, del riferimento allo Spirito Santo, dove la vita spirituale non è intesa soltanto come vita "nello spirito" (dell'uomo), ma come animata dallo Spirito di Cristo. Per spiegare la vita spirituale Saint-Jure ricorre al paragone con la vita corporea. Come il corpo è animato dall'anima che gli dà vita e gli consente di agire, così lo Spirito Santo è la vita dell'anima, la santifica e le fa produrre azioni virtuose. E, poiché lo Spirito Santo è lo Spirito di Gesù Cristo, comunica all'uomo la vita stessa di Cristo, lo unisce a lui, gli imprime la sua somiglianza.

L'uomo spirituale è colui che possiede lo Spirito Santo, lo Spirito di Gesù Cristo, il quale gli conferisce la sua vita, muovendo tutte le sue "facoltà" spirituali e corporee, il suo intelletto e la sua volontà, i suoi sentimenti e le sue azioni, facendolo agire come Cristo. La comprensione della vita spirituale si approfondisce dunque rispetto alla prima opera per l'esplicito riferimento allo Spirito di Cristo, quale vita di assimilazione a Lui: è riferita a Cristo non semplicemente come imitazione di un modello, ma come unione profonda con Lui, comunione che coinvolge tutto l'uomo nello spirito e nel corpo, conformandolo integralmente a Cristo.

È qui che troviamo il punto focale, il cuore dell'insegnamento di Saint-Jure: l'amore e l'unione con Cristo. Amore che nasce dalla conoscenza di Lui, come spiega nella sua prima opera. La conoscenza di Lui porta infatti ad amarlo, poiché Dio solo è il Bene che può appagare ogni desiderio e dare all'uomo felicità, come nessuna creatura potrà mai fare. Tra i motivi più potenti che spingono ad amare Cristo vi è l'amore che egli ha mostrato per gli uomini, amore che si è manifestato in modo privilegiato nella sua Incarnazione e nella sua Passione. L'Incarnazione è vista da Saint-Jure principalmente come comunicazione amorosa di Dio all'uomo, più che causata dalla necessità della Redenzione. Anche nella considerazione della Passione, pur sottolineandone il valore salvifico, è anzitutto messo in rilievo l'amore di Cristo, che è giunto fino al dono della vita. Saint-Jure sottolinea continuamente, in tutta la sua riflessione, come l'annientamento dell'Incarnazione e il dolore della Passione muovano quasi inevitabilmente il cuore del-

l'uomo allo stupore, alla riconoscenza, all'amore. L'amore dell'uomo nasce come risposta all'amore di Dio che l'ha amato per primo, condividendo la condizione umana fino alla morte di croce. L'amore a Cristo diviene per Saint-Jure il principio fondante di tutta la vita spirituale e la chiave di lettura di tutti i momenti di tale vita.

Se già ne *La Connoissance* l'amore a Cristo conduce i cristiani non solo all'imitazione, ma all'unione con Lui, come membra del suo Corpo mistico, partecipi della sua vita grazie al Battesimo e all'Eucarestia, è indubitabile che ne *L'homme spirituel* tali temi assumano una maggior esplicitazione, trattati con un'ampiezza e una profondità nuove. Il cristiano è colui che, grazie all'azione dello Spirito, diviene non solo simile a Cristo, ma partecipe della sua vita e del suo essere, come membro del Corpo mistico, di cui Cristo è il Capo. Le citazioni patristiche che rimandano ai riti battesimali, la ripresa della dottrina di Tommaso e Suarez sul ruolo di Cristo, Capo del Corpo mistico, consentono a Saint-Jure di rileggere la vita cristiana come partecipazione alla vita divina di Cristo. Se Cristo è il Capo, i cristiani, sue membra, sono Cristo stesso. Questa concezione della partecipazione del cristiano alla vita stessa di Cristo è strettamente connessa alla maggiore rilevanza data ne *L'homme spirituel* all'azione dello Spirito Santo. È lo Spirito, infatti, che, inabitando nel cristiano, lo assimila a Lui. Non si tratta, quindi, soltanto di amare e imitare Cristo, ma di accogliere il dono dello Spirito che unisce a Lui.

Battesimo ed Eucarestia sono evidenziati come i fondamenti di questa conformazione e unione con Cristo, così come largo spazio viene dato alla trattazione delle virtù teologiche, tema ripreso più volte e approfondito in un'opera specifica, *Les trois filles de Job*. Molti i temi fondamentali della vita spirituale cristiana che Saint-Jure sviluppa nel suo insegnamento, centrandoli tutti sull'amore a Cristo, sorgente di tutte le virtù del cristiano.

Un argomento rilevante nella sua dottrina è la "conformità alla volontà di Dio", approfondito ampiamente già nel primo scritto *La Connoissance*. Il discorso si fonda sulla considerazione della Provvidenza divina, che governa secondo il suo volere tutto ciò che accade. Per questo l'uomo deve accettare ogni avvenimento come proveniente dalla mano di Dio, senza opporre resistenza, preoccupandosi unicamente della Sua gloria. In questa conformità, l'uomo trova la perfezione e la pace. Saint-Jure rimanda, nel trattare questo tema, al *Sume et Suscipe* degli *Esercizi* di sant'Ignazio⁸⁰, suggerendo una preghiera dove l'uomo si consegna a Dio, accettando da Lui tutto ciò che Egli vuole. Nel capitolo sull'«amore di benevolenza», il riferimento all'ignaziano *Ad majorem Dei gloriam* conduce Saint-Jure ad affermare che per rendere gloria a Dio è necessario vuotarsi di se stessi e riempirsi di Lui: solo svuotandosi è possibile accogliere Dio ed essere così agiti e mossi da Lui⁸¹. Il riferimento agli *Esercizi* è presente anche negli "atti" proposti a conclusione del capitolo, con il richiamo all'indifferenza necessaria nel considerare tutte le cose, valutandole unicamente in relazione alla maggior gloria di Dio.

Ne *L'homme spirituel* il tema dell'indifferenza viene ripreso e sviluppato con accenti nuovi: l'indifferenza è descritta come l'atteggiamento globale del cristiano che si lascia

⁸⁰ Cfr. *Esercizi* n. 234.

⁸¹ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. II, cap. IV, sez. VI, 155.

agire docilmente da Cristo e vive mosso unicamente da Lui. La vita stessa di Cristo anima il cristiano, che lo Spirito Santo ha reso così unito a Lui da farne un membro del suo Corpo. Cristo è il Capo del Corpo mistico e le sue membra devono lasciarsi muovere con docilità e obbedienza.

In diverse opere compare la terminologia dello “svuotamento”, con il paragone del vaso che deve vuotarsi per accogliere un altro liquido, sottolineando la necessità della rinuncia a ogni attaccamento per possedere solo Dio⁸². A partire dalla *Vie de Monsieur de Renty* si rileva però come Saint-Jure inizi a utilizzare più marcatamente il termine “annientamento”. L’ultimo dei capitoli dedicati alle virtù di Gaston de Renty verso Dio è intitolato appunto «Il suo stato di morte mistica e di annientamento». In quest’opera Saint-Jure, che può aver mutuato questo linguaggio dallo stesso Renty, ne fa ampio uso. Che Saint-Jure abbia non solo ripreso, ma fatto proprio il linguaggio dell’annientamento, appare con evidenza nell’ultima opera, *L’homme religieux*: in essa il termine, insieme al termine “abnegazione”, viene utilizzato e sviluppato con ampiezza. La necessità di annientare l’“amor proprio”, che dopo il peccato allontana da Dio e dall’amore per Lui, è appoggiata con un’ampia proposta di testi ripresi da tutta la tradizione cristiana, soprattutto dai mistici. Il discorso è in sintonia con la sensibilità di molti autori spirituali del tempo, che risentono profondamente dell’influenza di mistici come Caterina da Genova e dei renano-fiamminghi, nell’insegnamento dei quali l’annientamento è via necessaria per raggiungere l’unione con Dio. Moltissimi gli autori, in particolare quelli di scuola berulliana, che dedicano ampio spazio a questo tema. Se non tutti gli scrittori spirituali danno sempre prova di equilibrio nel descrivere la corruzione della natura umana e la necessità dell’annientamento, è da notare come questo non sia il caso di Saint-Jure. Nel suo pensiero, infatti, la riflessione su queste tematiche non si fonda su una visione pessimistica dell’uomo, ma sull’esperienza dei mistici, riportata in citazioni oltremodo ampie. Dai testi emerge chiaramente come il fine sia l’unione con Dio, nella quale l’anima, completamente trasformata, trova la vera e indefettibile pace e felicità.

10. Le interpretazioni del pensiero di Saint-Jure: un gesuita berulliano?

La vastità dell’opera di Saint-Jure, la mancata pubblicazione delle sue opere dopo la fine del XIX secolo, l’ampiezza e complessità delle fonti citate, la scarsità di studi hanno costituito ostacoli oggettivi a un’adeguata valutazione del suo pensiero, conducendo gli studiosi a darne interpretazioni diverse e spesso contrastanti.

Il primo autore che, nei primi decenni del ‘900, ha riscoperto e studiato il pensiero di Saint-Jure è stato, come per altri grandi scrittori spirituali del Seicento, Henri Bremond. Il grande studioso, nel terzo volume della monumentale opera *Historie littéraire*

⁸² Si veda ad es. J.-B. SAINT-JURE, *Le Livre des Élus, Jesus Christ en croix*, H. Groemaere, Bruxelles 1859, 509.516.

du sentiment religieux en France, intitolato: *La conquête mystique. L'École française*, dedica un capitolo a quelli che egli definisce «Gesuiti berulliani»⁸³: il capitolo si sofferma in realtà interamente su Jean-Baptiste Saint-Jure, considerato «rappresentativo» di questo gruppo di autori gesuiti progressivamente segnati dall'influenza di Bérulle. Bremond, che presenta Saint-Jure come un «umanista devoto» e un uomo di grande cultura, distingue due fasi nel suo pensiero: una prima fase, che definisce «ignaziana», e una seconda, sempre ignaziana, ma anche «berulliana». Alla prima fase appartenerrebbe la sua prima opera *La Connaissance*, opera nella quale Saint-Jure, pur considerando centrale il riferimento alla persona di Cristo, si esprime, secondo Bremond, «alla maniera di Sant'Ignazio», e cioè presentando la vita cristiana soltanto in termini di «imitazione» di Cristo. La seconda fase, riconoscibile a partire da *L'homme spirituel* (1646), sarebbe contrassegnata da un significativo arricchimento di prospettiva, perché influenzata dagli scritti di Bérulle, pubblicati come *Oeuvres Complètes* nel 1644⁸⁴. L'incontro con il pensiero berulliano avrebbe segnato una svolta nella dottrina di Saint-Jure, facendogli scoprire l'importanza dell'*unione* a Cristo, Verbo incarnato, e portandolo a interpretare più profondamente la vita cristiana come assimilazione a Cristo, partecipazione alla sua vita umano-divina. A riprova di questa tesi, Bremond riporta ampie citazioni de *L'homme spirituel*, che descrivono la vita del cristiano come vita di incorporazione a Cristo, nella completa docilità ai suoi impulsi: i passi citati ricordano temi e vocabolario di Bérulle. Anche la concezione della partecipazione ai misteri di Cristo presentata da Saint-Jure ne *L'Union avec Notre Seigneur Jesus Christ* dipenderebbe dalla concezioni degli «stati di Cristo» propria di Bérulle.

La tesi di Bremond è stata significativamente contestata da Aloys Pottier⁸⁵, che ha mostrato come in autori di tradizione ignaziana, quali Antoine Le Gaudier o Alvarez de Paz, fosse già presente la teologia dell'incorporazione a Cristo e, anzi, Bérulle stesso debba molto della sua formazione alla spiritualità della Compagnia di Gesù. Non solo, la considerazione approfondita de *La Connaissance* mostra che i temi dell'unione a Cristo e della conformazione a Lui per il battesimo e l'eucarestia sono presenti fin dalla prima opera di Saint-Jure.

⁸³ H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III (1921), 258-275.

⁸⁴ Secondo Henri Bremond, benché la prima opera di Pierre de Bérulle, *Discours des Grands de Jésus*, sia stata pubblicata nel 1623, questo libro «aggressif, mal composé, plus spéculatif» passò del tutto inosservato. Solo a partire dal 1644, anno in cui François Bourgoing pubblicò postume le *Oeuvres Complètes* del Cardinale, i suoi scritti sarebbero giunti a conoscenza di Saint-Jure e di altri scrittori spirituali. Anche la pubblicazione di opere di altri autori di ispirazione berulliana e soprattutto l'incontro con Gaston de Renty, fortemente influenzato dalla teologia di Bérulle tramite Charles de Condren, avrebbero lasciato un segno nel pensiero di Saint-Jure: «Ce fut un enchantement», scrive Bremond (H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 263). Ma, come fa giustamente notare Aloys Pottier, non sembra così scontato il fatto che Saint-Jure o altri autori vicini all'ambiente di Bérulle non avessero almeno «feuilleté» la prima opera del cardinale e quindi conosciuto il suo pensiero prima del 1644 (cfr. A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant*, vol. III, 76).

⁸⁵ Cfr. A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant*, vol. III, 13-48; 158-187.

Gli autori più recenti, come Louis Cognet⁸⁶ e Georges Bottereau⁸⁷ hanno del tutto abbandonato la tesi del “berullismo” di Saint-Jure, mostrando la continuità e l’originalità del suo pensiero, oltre che le diverse fonti cui attinge, soprattutto la tradizione ignaziana e i mistici renano-fiamminghi.

Pur nel riconoscere la fondamentale unità del suo pensiero, non si può tuttavia non rilevarne un’evoluzione interna, una progressiva maturazione e accentuazione di alcuni aspetti. Ne *L’homme spirituel* la cristologia raggiunge certamente una maggiore esplicitazione, con una più approfondita teologia del Corpo mistico e della partecipazione del cristiano alla vita di Cristo, grazie all’azione dello Spirito. Non è necessario ricorrere alla teologia di Bérulle per spiegare questo sviluppo del pensiero di Saint-Jure, forse da attribuire maggiormente a un più ampio riferimento ai padri greci e ai mistici renano-fiamminghi. Bisogna comunque considerare che Saint-Jure conosceva e interagiva anche con gli autori a lui contemporanei, pur non citandoli esplicitamente, ad esempio Pierre Coton, cui lo stesso Bérulle si era ispirato, ma anche autori definibili come “berulliani” come Jean Eudes, Jean-Jacques Olier, che Saint-Jure conosceva certamente. Questo confronto ambientale spiega le somiglianze e gli influssi, certamente reciproci, pur nell’originalità di ogni autore. In questo senso Saint-Jure e Bérulle (e i suoi discepoli) condividono per molti aspetti la sensibilità comune di un’epoca: come dice Pottier «Essi respirano la stessa aria, partecipano dello stesso spirito»⁸⁸.

11. Saint-Jure e la mistica

Altra questione discussa tra gli interpreti più recenti di Saint-Jure è la sua posizione a riguardo della mistica. Forse nella diversità delle interpretazioni gioca anche l’ambiguità del termine, spesso utilizzato dagli studiosi senza precisarne con chiarezza il senso. È indubbio che Saint-Jure sia diffidente verso un’entusiastica ricerca dello straordinario: si moltiplicano ne *L’homme spirituel* i richiami alla prudenza e all’attenzione ai rischi insiti nei fenomeni straordinari. Egli sottolinea continuamente l’importanza fondamentale della fede, della carità, delle virtù vissute, e ricorda con forza che le visioni e le rivelazioni non garantiscono la salvezza, ma anzi comportano sovente inganni e difficoltà di discernimento. Georges Bottereau, a motivo di queste affermazioni, definisce Saint-Jure un «anti-mistico», che invita a camminare per la via ordinaria, la sola raccomandata a tutti, evitando vie fuori dal comune disseminate di pericoli⁸⁹.

Sarebbe però affrettato dedurre da queste considerazioni che Saint-Jure sottovaluti l’esperienza mistica, intesa non tanto come ricerca di fenomeni straordinari quali rivelazioni o visioni, ma come contemplazione, conoscenza “saporosa” e oscura⁹⁰. Ne *L’hom-*

⁸⁶ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 298.

⁸⁷ Cfr. G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 198.

⁸⁸ A. POTTIER, *Le Père Louis Lallemant*, 25.

⁸⁹ G. BOTTEREAU, *Jean-Baptiste Saint-Jure*, 195.

⁹⁰ J.-B. SAINT-JURE, *L’uomo spirituale*, 295 (orig. fr., 392)

me spirituel, trattando dei doni dello Spirito Santo, Saint-Jure interpreta i doni di scienza, intelletto e sapienza in chiave di conoscenza mistica. Il dono della scienza è la «scienza dei santi», che «non si basa sul ragionamento, come quella dei filosofi o dei teologi, in quanto non dipende dal discorso dell'intelletto, ma dalla luce dello Spirito Santo»⁹¹. Il dono dell'intelletto permette anche ai semplici di conoscere le cose divine, che spesso i dotti, con tutta la loro sapienza, non riescono a vedere. Il dono della sapienza, infine, è un dono che consente di «assaporare» le cose divine: «tutte le operazioni della Teologia mistica [...] si rapportano ad esso»⁹². I capitoli sui doni dello Spirito Santo attingono ampiamente agli scritti dei mistici renano-fiamminghi – in particolare di Dionigi il Cerrosino –, ma anche di Bernardo e Bonaventura.

Già nella sua prima opera *La Connoissance* Saint-Jure aveva dato grande rilievo all'orazione «affettiva» e alla «solitudine del cuore», a un'orazione che è «riposo», poiché non si affatica più nei discorsi, ma si ritira nel «deserto» dove si occupa solo di Dio. Nella *Vie de Monsieur de Renty*, Saint-Jure descrive i diversi gradi dell'orazione fino all'unione mistica e, trovandosi a dirigere spiritualmente un uomo che la sperimenta, sa discernere e non spegnere quanto in certo modo supera la sua stessa diretta esperienza. In quest'opera di Saint-Jure, non a caso, la terminologia mistica compare con frequenza. Nelle ultime opere, infine, in particolare ne *L'homme religieux*, il discorso sull'«annientamento» è interamente costruito su citazioni di autori mistici, in particolare di Caterina da Genova.

Per meglio comprendere la posizione di Saint-Jure, è certamente utile considerare come la sua epoca sia segnata da un profondo risveglio spirituale e da un rilevante interesse verso la mistica, propiziato anche dalla pubblicazione e diffusione degli scritti dello Pseudo-Dionigi, di autori spirituali italiani (Gagliardi, Scupoli, Caterina da Genova), spagnoli (Teresa d'Avila e Giovanni della Croce) e renano-fiamminghi (Eckart, Taulero, Ruusbroeck, Harphius, Suso) resi accessibili nelle traduzioni latina e francese. In Saint-Jure appare costante il rimando a molti di questi autori, che egli cita e utilizza ampiamente nel suo insegnamento. Se egli condivide la comune sensibilità e attenzione alla vita spirituale e all'interiorità che segna il *grand siècle*, il confronto con gli altri autori del tempo permette di cogliere anche l'originalità di Saint-Jure. Anzitutto emerge in modo evidente l'assenza, nelle sue opere, di una trattazione specifica degli stati contrassegnati da fenomeni straordinari, come rapimenti, estasi, sospensioni, locuzioni, che invece altri autori trattano ampiamente, ispirandosi soprattutto a Teresa d'Avila. Ancora una volta tale scelta mostra la prudenza di Saint-Jure, che distingue l'essenziale dell'esperienza contemplativa da fenomeni che la sua epoca teneva in gran conto, con esiti spesso discutibili se non aberranti.

⁹¹ *Ib.*, 269. «Cette science n'est point par raisonnement, comme celle de philosophes et des théologiens, d'autant qu'elle ne depend pas du discours de l'entendement, mais de la lumière du Saint Esprit» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 368).

⁹² *Ib.*, 289. «Toutes les operations de la Théologie mystique [...] se rapportent à elle» (J.-B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel*, 396).

Anche se si riferisce costantemente ai renano-fiamminghi e allo Pseudo-Dionigi, Saint-Jure non utilizza se non genericamente e sobriamente il linguaggio della cosiddetta “mistica astratta”⁹³, dottrina allora assai in voga. Soprattutto corregge i rischi di quelle concezioni mistiche che, cercando l’unione immediata con Dio, tendono a scavalcare Cristo, visto solo come mediazione iniziale. In Saint-Jure è chiarissima l’imprescindibilità del riferimento a Cristo nella vita spirituale cristiana. Per quanto sublime sia il livello spirituale raggiunto, non ci si deve mai allontanare da Cristo. Tra le molte citazioni autorevoli in questo senso, oltre a passi di Francesco d’Assisi, Bonaventura, Ruusbroec, Taulero, Suso, Louis de Blois, Giovanni della Croce, le più estese sono tratte dalle opere di Teresa d’Avila, dalla *Vita* (cap. 22) e dal *Castello Interiore* (Seste mansioni, cap. 7), capitoli dove santa Teresa, giunta ai gradi più alti della unione con Dio, denuncia come tentazioni insensate quelle di chi propone un superamento di Cristo e della sua Umanità⁹⁴.

La rifioritura mistica della prima metà del XVII secolo tocca anche la Compagnia di Gesù, dove si apre un vivace dibattito sulla questione dell’orazione contemplativa e della sua compatibilità con il fine apostolico della Compagnia⁹⁵. In linea con la posizione espressa da grandi autori spirituali gesuiti come Balthasar Alvarez, Saint-Jure sostiene che l’orazione non nuoce all’azione apostolica, anzi la fonda e la arricchisce, e cita quali esempi indiscutibili sant’Ignazio e santa Teresa d’Avila, grandi mistici continuamente impegnati nell’azione⁹⁶.

In conclusione, sembra riduttivo imprigionare la posizione di Saint-Jure nello schema mistico-antimistico. Egli conosce e apprezza i doni di Dio, anche straordinari, quando si presentano, come in Gaston de Renty, ma non invita a desiderarli, perché vuole indirizzare all’essenziale della vita cristiana e della perfezione, che è l’unione con Dio. Saint-Jure cita e attinge abbondantemente dagli autori mistici, perché in essi trova piena espressione dell’esperienza dell’unione con Dio, che si realizza nell’amore fino alla perdita totale di sé: questa è la santità, il senso ultimo dell’esperienza mistica. Questo punto d’arrivo è proposto come accessibile a tutti, perché tutti i cristiani sono chiamati alla santità, cioè all’amore.

⁹³ Ispirata alle dottrine dei renano-fiamminghi e dello Pseudo-Dionigi, questa concezione della mistica fu diffusa in Francia dalle opere di Benoit de Canfeld (1562-1610) e dal Circolo di Madame Acarie. L’unione dell’anima con Dio è concepita come unione di Essenze, estinguendo ogni attività nozionale e superando ogni intermediario creato. Gli aspetti di comunicazione personale, cristologici e trinitari passano in secondo piano. L’anima giunge fino alla deificazione attraverso un itinerario di annientamento attivo e passivo.

⁹⁴ J.-B. SAINT-JURE, *Le Livre de Élus*, 39-45.

⁹⁵ M. DE CERTEAU, *Crise sociale et réformisme spirituel au début du XVIIe siècle. Une «Nouvelle Spiritualité» chez les Jésuites français*, «Revue d’Ascétique et Mystique» 173 (1965), 339-386.

⁹⁶ J.-B. SAINT-JURE, *De la Connoissance*, lib. III, cap. V.

12. Umanista devoto o pessimista agostiniano?

Altra questione aperta nella interpretazione del pensiero di Saint-Jure è il contrasto tra le pagine che esaltano la grandezza dell'uomo e della sua ragione, valorizzando il sapere filosofico e letterario dell'antichità, e altre pagine che invece accentuano la corruzione della natura umana dopo il peccato, la necessità di annientare in tutti i modi l'“amor proprio”, la “volontà propria” dell'uomo, che insinua il suo veleno in ogni azione e pensiero umano.

Il primo aspetto è sottolineato da Henri Bremond che, nel terzo volume della sua *Histoire littéraire*, definisce Saint-Jure un «umanista devoto», illustrando quest'affermazione con l'ampia citazione delle pagine iniziali de *L'homme spirituel*: pagine che esaltano la grandezza dell'uomo, *thèse maitresse de l'humanisme devot*⁹⁷. L'espressione *humanisme devot*, coniata con successo dall'autore dell'*Histoire littéraire*, che vi dedica il primo volume della sua monumentale opera, vuole indicare quegli autori della prima metà del XVII secolo che, continuando la grande tradizione umanistica del XVI secolo, hanno unito la passione per i classici greci e latini con l'adesione alla fede cristiana e alle sue verità. Punto centrale del loro pensiero è l'esaltazione della nobiltà dell'uomo e la fiducia nella bontà fondamentale della natura umana, che il peccato originale ha ferito, ma non totalmente corrotto.

Diversi studiosi, tra cui Louis Cagnet⁹⁸ e Jacques le Brun⁹⁹, hanno denunciato però l'ambiguità del termine «umanesimo devoto», perché denota tendenze assai varie, che spaziano dal diffuso rimando agli antichi come stile letterario, alla posizione di autori vicini dal molinismo, fino alla corrente comunemente definita “stoicismo cristiano”. La differenza di queste posizioni rende il termine «umanesimo devoto» troppo vasto e poco chiaro.

Julien-Eymard D'Angers descrive, in una serie di articoli dedicati al “ritorno” dello stoicismo in Francia nel XVII secolo¹⁰⁰, le diverse correnti in cui si è articolata la ricezione dello stoicismo e il rapporto con l'antichità classica: egli analizza diversi orientamenti e autori in un ampio spettro di posizioni. Tra l'altro, egli opera una chiara distinzione tra l'«umanesimo cristiano», in cui annovera Ignazio di Loyola e Francesco di Sales, e lo «stoicismo cristiano» di Guillaume Du Vair e Giusto Lipsio. Mentre la prima corrente considera gli autori antichi con spirito critico, per accoglierne le verità e confutarne gli errori, la seconda «cristianizza lo stoicismo, stoicizza il cristianesimo», senza vedere le lacune degli stoici e scivolando verso una “naturalizzazione” del cristianesimo.

In questo quadro complesso ritengo si possa situare Saint-Jure, la cui posizione può essere delineata con una certa precisione attraverso l'analisi accurata delle sue opere: già si è potuto notare nei suoi scritti la presenza di riferimenti consistenti agli autori classici greci e latini. Ne *La Connoissance* il rimando ai classici è ricorrente. Significativo il terzo

⁹⁷ Cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire*, vol. III, 259.

⁹⁸ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 250-251.

⁹⁹ Cfr. J. LE BRUN, *L'humanisme dévot*, DS, vol. VII (1969), 1028-1033.

¹⁰⁰ J.-E. D'ANGERS, *Le stoïcisme en France dans la première moitié du XVII siècle. Les Origines*, «Études franciscaines» 6 (1951), 287-297; 7 (1951), 389-410; 8 (1952), 1-19; 9 (1952), 133-157.

capitolo del primo libro, dove Saint-Jure presenta la ricerca di verità e di saggezza dell'uomo fin dall'antichità, per mostrare come solo in Cristo essa trovi compimento. Quest'ultima affermazione non impedisce a Saint-Jure di valorizzare il lungo cammino di ricerca dell'uomo, che egli presenta con stima e rispetto. Aristotele, Platone, Plutarco, Seneca, Epitteto sono spesso ricordati nell'opera. Soprattutto nel terzo libro Saint-Jure attinge dalle loro opere insegnamenti morali e consigli di saggezza, considerati ancora validi e pertinenti, come insegnamenti dal valore umano universale.

Julien-Eymard d'Angers, tra i suoi numerosi studi, ha analizzato in un articolo le citazioni tratte da Seneca ne *La Connaissance*¹⁰¹. Egli contestualizza la posizione di Saint-Jure, confrontandola con quella di altri autori, nell'ambito del più vasto «ritorno allo stoicismo» che caratterizza il XVII secolo. D'Angers osserva come il gesuita riprenda da Seneca riflessioni psicologiche, consigli pratici, considerazioni morali, in breve tutto l'arsenale umano che può essere utile a un direttore di coscienza. Peraltro, nota D'Angers, nell'utilizzo di queste risorse, Saint-Jure non fa altro che proseguire la tradizione, al punto che molti aneddoti da lui citati sono ripresi dagli stessi Padri della Chiesa. La convinzione che ispira il procedimento di Saint-Jure è che la Rivelazione non contraddice la ragione umana, ma la porta a perfezione. D'Angers conclude che Saint-Jure può essere annoverato tra gli umanisti cristiani.

Le riflessioni di D'Angers, quanto mai chiare e convincenti, possono essere ritenute valide anche nella valutazione de *L'homme spirituel*. Anche in quest'opera infatti il riferimento ai classici greci e latini è ricorrente, in alcuni capitoli molto ampio e articolato, rivelando la grande stima dell'autore per la saggezza antica, che ha prodotto quanto di meglio la ragione umana ha costruito in campo morale, pratico e psicologico. Saint-Jure si pone tra l'altro in continuità con la posizione tradizionale della Compagnia di Gesù, che ha sempre dato ampio spazio nel proprio sistema educativo allo studio dei classici greci e latini.

In contraddizione con questa visione ottimistica dell'uomo che emerge in molte pagine del gesuita, altre considerazioni presenti nelle sue opere sono contrassegnate da toni ben diversi, che suonano pessimistici e diffidenti verso la bontà della natura umana. È quanto fa rilevare Pierre Pourrat che, nel suo studio *La spiritualité chrétienne*, mette in evidenza come nella scuola ignaziana francese si trovino «tracce di pessimismo agostiniano», tendenza che egli riscontra anche in Jean-Baptiste Saint-Jure¹⁰². Questo pessimismo, che costituirebbe una reazione all'ottimismo dei teologi umanisti, sarebbe già presente nella prima opera *La Connaissance*, per poi accentuarsi ne *La Vie de Monsieur de Renty* (1651), dove Saint-Jure dà una descrizione estremamente negativa della corruzione dell'uomo decaduto. La corruzione, che segna completamente l'uomo dopo il peccato, «motiva la necessità della morte mistica e dell'annientamento, di cui parla così tanto la scuola francese, soprattutto il Padre de Condren», ricorda Pourrat¹⁰³.

¹⁰¹ J.-E. D'ANGERS, *Etude sur les citations empruntées à Sénèque par J.B. Saint-Jure, S.J. dans son traité «de la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu N.S.G.C.»*, «Euntes docete» 10 (1957), 123-143.

¹⁰² P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, vol. IV, 51.

¹⁰³ *Ib.*

La tesi sostenuta da Pourrat non è sempre ben argomentata e la sua interpretazione dei testi talvolta imprecisa. Tuttavia è innegabile la presenza negli scritti di Saint-Jure di pagine che paiono contraddire i toni ottimistici prima delineati. La sottolineatura del “Nulla” dell’uomo, in quanto creatura e ancor più a causa del peccato, corrotto in tutte le sue membra e facoltà, è presente in diversi passi de *La Vie de Monsieur de Renty* e de *L’homme religieux*, fondando un discorso estremamente esigente di annientamento, “distruzione dell’uomo decaduto”, “morte di tutte le facoltà”, proposto come cammino necessario perché l’uomo possa aprirsi all’unione con Dio.

Saint-Jure, nell’utilizzare questo linguaggio, risente certamente degli influssi di una terminologia assai diffusa nel XVII secolo, influenzato dalla “mistica dell’annientamento” di Caterina da Genova e dei mistici renano-fiamminghi. Gaston de Renty, di cui Saint-Jure fu direttore, faceva ampio uso di questo linguaggio. Questi contatti incidono certamente su Saint-Jure, nella misura in cui si approfondisce il suo interesse per l’esperienza mistica. Tra questi apporti, è possibile anche un’influenza del berullismo o più semplicemente del linguaggio che vi si ispira, allora assai diffuso. Certamente, però, Saint-Jure evita i toni eccessivi talvolta riscontrabili nel modo di esprimersi di alcune personalità spirituali del tempo, che usano un linguaggio contrassegnato da un pessimismo e da un nichilismo a volte sconcertanti. Ad esempio, prende le distanze da Charles de Condren, evitando con cura ogni «nichilismo sacrificale», come fa rilevare con chiarezza Louis Cagnet¹⁰⁴. Egli pone attenzione a precisare che l’annientamento non consiste nella “distruzione” dell’uomo nel suo essere naturale, ma della sua natura guastata dal peccato, affinché egli possa essere santificato dalla grazia e unito a Cristo¹⁰⁵.

Se la spiritualità dell’annientamento trova una fonte privilegiata nella dottrina dei mistici renano-fiamminghi, è necessario, per comprenderla adeguatamente, situarla nel contesto nel loro pensiero, nel quale non può essere distinta dalla prospettiva della deificazione e della conseguente grandezza dell’uomo¹⁰⁶. Questa contestualizzazione permette di comprendere l’ispirazione mistica e non pessimistica delle riflessioni di Saint-Jure, e consente in certo modo anche di superare la contraddizione tra le pagine che esaltano la grandezza dell’uomo e quelle contrassegnate da toni di tenore opposto: il nesso profondo che lega umanesimo e mistica è stato messo in rilievo da diversi autori¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Cfr. L. COGNET, *La spiritualità moderna*, 451. Nel definire l’«annientamento» Pourrat aveva, con meno precisione, accostato Saint-Jure a Condren come rappresentante della «scuola francese» (cfr. P. POURRAT, *La spiritualité*, vol. IV, 52).

¹⁰⁵ Cfr. J.-B. SAINT-JURE, *Vie de Monsieur de Renty*, 240.

¹⁰⁶ Louis Cagnet evidenzia come il tema del nulla della creatura presente nel pensiero di Eckart, si faccia strada, grazie alla sua influenza, nella spiritualità occidentale, dandole spesso una marcata tinta nichilista. In Eckart è però presente con altrettanta importanza il tema della nobiltà dell’uomo, immagine di Dio e partecipe della sua natura divina. Anche Taulero, Suso, Ruusbroeck, Harphius insistono sull’annientamento, passaggio necessario per raggiungere l’unione “trasformante” con Dio. Cfr. L. COGNET, *Introduction aux mystiques Rhéno-Flamands*, Desclée, Paris 1968, 77-78; cfr. anche R. DAESCHLER, *Aneantissement*, DS, vol. I (1937), 564.

¹⁰⁷ J.-P. MASSAUT, *Humanisme et spiritualité du 14e au 16e siècle*, DS 7 (1969), 989-1028, che riporta una vasta bibliografia in proposito. Massaut, nel suo interessante contributo, evidenzia la sintonia e i

Le due prospettive presenti nelle pagine di Saint-Jure, l'esaltazione della grandezza dell'uomo e la considerazione del suo nulla, se comprese in questa luce, non appaiono più così contraddittorie.

L'accentuazione della seconda prospettiva, che appare innegabilmente nell'evoluzione del pensiero di Saint-Jure, è probabilmente da ricollegare allo spazio maggiore dato agli autori mistici. Non si può escludere anche un crescente influsso del linguaggio berulliano, che Saint-Jure riesce però sempre a utilizzare con libertà e misura e mantenendo una sostanziale continuità e coerenza di pensiero.

In particolare, per comprendere la prospettiva propria di Saint-Jure, è necessario ricordare ancora una volta la centralità che egli attribuisce all'unione con Cristo. La dottrina dell'annientamento va connessa alle riflessioni sullo svuotamento e sull'indifferenza, necessari per lasciarsi muovere dallo Spirito e conformare pienamente a Cristo.

Lo schema portante de *L'homme spirituel* – l'uomo, il cristiano, l'uomo spirituale – si rivela pregnante e quanto mai capace di esprimere tutta l'originalità del pensiero di Saint-Jure: l'uomo è creatura nobile e grande, ed è descritto, secondo lo spirito dell'umanesimo, con una propria consistenza e positività. Egli però non è chiuso in se stesso, ma trova la perfezione nell'unione a Cristo, sotto la mozione dello Spirito. Dopo la nobiltà dell'uomo, Saint-Jure esalta infatti la grandezza del cristiano, uomo perfetto e compiuto per la sua conformazione a Cristo. Il cammino che lo conduce a questo non può che essere, come quello di Cristo nell'Incarnazione e nella Passione, un cammino di abnegazione e annientamento, ma giunge a elevare l'uomo fino alla comunione con Dio e alla vita eterna.

13. Conclusioni

L'analisi dell'insegnamento di Saint-Jure ha consentito di scoprire in lui un maestro spirituale di grande saggezza e equilibrio, profondamente legato alla spiritualità della Compagnia di Gesù: fondamentale nel suo pensiero il riferimento a sant'Ignazio e agli *Esercizi*, ma anche ai grandi autori gesuiti, sia del secolo precedente, come Diego Alvarez de Paz e Balthasar Alvarez, che del suo secolo, come Pierre Cotton o Antoine Le Gaudier. Anche la sua formazione teologica è conforme allo stile del suo Ordine, che pone la *Summa Theologiae* di san Tommaso come testo base per la formazione teologica. Inoltre, per quanto riguarda i temi dibattuti nelle grandi controversie teologiche del tempo, egli si attiene alla posizione accreditata nel suo ordine, ad esempio nell'interpretazione della predestinazione o sulla questione della "comunione frequente". Questo

legami tra umanisti e spirituali nei secoli XIV-XVI, entrambi desiderosi di un ritorno all'essenziale e all'autenticità della fede, cercando negli antichi un modello di rinnovamento. Egli accenna ai complessi, ma indubitabili influssi di Eckart e degli altri renano-fiamminghi sulla *Devotio moderna* da un lato, e dall'altro alla corrente che da Petrarca conduce a Lefèvre d'Étalpes fino a Erasmo, incontrando Gerson, Ficino, Pico della Mirandola, per citarne solo alcuni. L'autore sottolinea le convergenze e le dipendenze tra gli umanisti, in particolare i neoplatonici, e la mistica renana.

legame con la tradizione della Compagnia di Gesù non impedisce però a Saint-Jure di aprirsi alla molteplicità di apporti spirituali di un secolo ricco e fecondo come il suo: influssi che egli recepisce con intelligenza e perspicacia.

La sua dottrina si caratterizza per la capacità di mantenere in unità aspetti che talvolta si sono rivelati difficili da conciliare, ad esempio la riflessione teologica e l'attenzione all'esperienza spirituale.

Obiettivo del suo lavoro non è la costruzione di un trattato teologico, né la pura ricerca teorica. Saint-Jure è anzitutto un maestro spirituale, direttore e predicatore, e scrive per indicare ai suoi lettori la strada di un'autentica vita cristiana. Le considerazioni teologiche, spesso approfondite e quanto mai competenti, hanno sempre lo scopo di offrire quei « principi fondamentali » che devono poi condurre a un cambiamento di vita.

Questo intento "formativo" degli scritti di Saint-Jure si concilia, però, anzi si fonda su una solida riflessione teologica, esposta con competenza e accuratezza, soprattutto attraverso il rimando alla dottrina di Tommaso d'Aquino e dei suoi commentatori. Saint-Jure conosce e utilizza ampiamente i teologi più "qualificati" del suo secolo e di quello precedente, rivelando, con la sua attenzione alle fonti bibliche e patristiche, di porsi nella linea del rinnovamento che caratterizza la teologia del tempo¹⁰⁸.

La precisione dei riferimenti teologici si accompagna e si armonizza con l'attenzione all'esperienza spirituale dei santi e dei mistici, al cui vissuto Saint-Jure riconosce una "valenza teologica". Ne è un esempio significativo la sua scelta di scrivere la biografia di Gaston de Renty, proposto come « modello di cristiano perfetto », cioè esempio vissuto di quei valori che Saint-Jure ha lungamente insegnato e ora descrive come realizzati nella vita del santo barone.

L'unità tra teologia e insegnamento spirituale che caratterizza il suo pensiero lo mette al riparo dalle critiche di quegli studiosi che hanno rilevato – con un'interpretazione oggi soggetta a ridimensionamento, ma comunque non del tutto ingiustificata – un "divorzio" tra teologia e spiritualità, che si andrebbe accentuando proprio nel suo secolo¹⁰⁹.

¹⁰⁸ La teologia che Saint-Jure pone a fondamento del suo lavoro è quella dei teologi più significativi del suo tempo, portatori di quel rinnovamento che, a partire dalla Scuola di Salamanca, si era irradiato nei principali centri europei, tra cui Roma e Parigi. Tale rinnovamento si caratterizzava per il ritorno alla *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino e per il ruolo rilevante del ricorso alle fonti, soprattutto bibliche e patristiche. Molti allievi eccellenti di tale scuola, membri della Compagnia di Gesù, come Francisco Suarez, Leonard Leys (Lessius), Gregorio di Valencia, Gabriel Vasquez, sono continuamente citati da Saint-Jure, e i loro commenti spesso gli forniscono la chiave interpretativa dei testi di Tommaso. Così egli fa riferimento agli esponenti più illustri della "teologia positiva", come Juan de Maldonado e soprattutto Denis Pétau, autori fondamentali di questa linea innovativa, con il loro metodo teologico fondato sul ricorso alle fonti biblico-patristiche.

¹⁰⁹ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia e santità*, in *Verbum Caro*, Morcelliana, Brescia 1968, 200-229 (orig. tedesco: *Theologie und Heiligkeit*, «Wort und Wahrheit» 3 (1948), 881-897); F. VANDENBROUKE, *Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines*, NRT 83 (1950), 372-389. La tesi di una scissione tra teologia e spiritualità originatasi a partire dalla fine del XIV secolo, sostenuta da questi autori, è oggi sottoposta a diverse critiche, sia riguardo al momento del suo nascere che alla reale consistenza di tale « divorzio » (cfr. V. LAZZERI, *Teologia mistica e teologia scolastica. L'esperienza spirituale come proble-*

Saint-Jure sfugge certamente a questa critica, che denuncia negli scritti spirituali una perdita di contatto con i fondamenti solidi della fede per rischiare l'intimismo e la pura evocazione emotiva.

La sua capacità di portare a unità elementi spesso contrastanti emerge anche dall'equilibrio tra il rimando costante e radicato alla tradizione e l'attenzione alle istanze più significative del tempo: in lui si avvertono gli influssi dei mistici renano-fiamminghi, spagnoli e italiani, allora riediti e resi accessibili in numerose traduzioni, gli accenti delle correnti spirituali contemporanee, il rimando agli apporti esegetici e teologici più qualificati. Tutti questi influssi sono presenti nel suo lavoro, ma filtrati con misura e senso critico, senza farsi catturare dalle "mode" del secolo. Questo equilibrio è certamente frutto del radicamento nella tradizione spirituale più solida, biblica e patristica, ma anche della qualità dei suoi riferimenti teologici.

Egli sa riportare a unità la sapienza umana e la "scienza dei santi", accessibile ai semplici e agli ignoranti; la consistenza dell'uomo e la sua relazione con Dio; l'orazione e l'azione, ma anche la conoscenza e l'affetto, la speranza e la carità totalmente disinteressata. Sa invitare a raggiungere le vette più alte della perfezione, mostrando esempi di santi e mistici, e ricordare che questo è un cammino possibile a tutti i cristiani, poiché la carità, che è l'essenza della vita cristiana, è possibile a tutti e non limitata a pochi sporadici eroi.

Credo che bastino queste osservazioni per comprendere come Saint-Jure meriti di essere riletto: tutt'altro che un passivo ripetitore di fonti riportate, è un autore spirituale creativo, quanto mai rappresentativo del sapere teologico del suo tempo. Il complesso intreccio che caratterizza il secolo da lui attraversato attende ulteriori approfondimenti nella direzione di un miglior apprezzamento degli autori e di una più adeguata valutazione di aspetti ancora poco studiati. Ricerca che non potrà che recare frutti fecondi per la riflessione teologica attuale.

ma teologico in Giovanni Gerson, Pontificio Seminario Lombardo, Glossa, Roma-Milano 1994, 1-27; C. STERCAL, *Il «divorzio» tra teologia e mistica. Rilettura di una tesi storiografica*, «Annali di scienze religiose» 4 (1999), 412-414).

El ministerio de la *Conversación* y de los *Ejercicios Espirituales* en Pedro Fabro, S.J.

Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana

di JORGE IVÁN MORENO ORTIZ, S.J.

A los amigos y amigas
con los que he podido compartir
el tesoro de los *Ejercicios*
y la *conversación* amistosa y espiritual;
y, por supuesto, a Fabro, Iñigo, Javier
y todos nuestros “primeros compañeros”.

Siglas y abreviaturas

- AHSI: *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Institutum Historicum Societatis Iesu, 60 vols., Roma 1932-1991.
- Au: “Autobiografía de San Ignacio de Loyola”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 95-177 (citación del número de párrafo).
- C: “Constituciones de la Compañía de Jesús”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 445-646 (citación del número de párrafo).
- CG: CONGREGACIÓN GENERAL 32 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Razón y Fe, Madrid 1975.
- D: *Los Directorios de Ejercicios (1540-1599)*, LOP, M. (ed.), M-ST, Bilbao-Santander 2000.
- DHCJ: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, O’ NEILL, CH. E / DOMÍNGUEZ, J. M.^a, (dirs.), 4 vols., IHSI-UPComillas, Roma-Madrid 2001.
- EE: “Ejercicios Espirituales”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 221-305 (cit. número de párrafo).
- EM: *Epistulae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556*, 5 vols., Madrid 1898-1901.
- FM: *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri: Epistulae, Memoriale et Processus*, Madrid 1914 (reimp. 1972).
- FN: *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, 4 vols., Roma 1943-1965.
- GEI: *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 2 vols., M-ST, Bilbao-Santander 2007, 457.
- M: ALBURQUERQUE, A., *En el corazón de la Reforma. “Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro, S.J.”*, M-ST, Bilbao-Santander 2000 (trad. castellana del “Memorial”).
- MHSI: *Monumenta Historica Societatis Iesu*.
- MI Epp: MHSI. *Monumenta Ignaciana, series prima, Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones*, 12 vols., Madrid 1903-1911.
- MLain: MHSI. *Monumenta Lainii. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii*, 8 vols., Madrid 1912-1917.
- MNad: MHSI. *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)*, 5 vols., Madrid-Roma 1898-1962.
- MX: MHSI. *Monumenta Xaveriana. Epistolae S. Francisc Xavierii aliaque eius scripta*, 2 vols., Roma 1944-1945.
- M-ST Manresa - Sal Terrae, Bilbao-Santander.
- NC: Normas Complementarias [de las Constituciones de la Compañía de Jesús], Curia del Preósito General, Roma 1995, M-ST, Bilbao-Santander 1996.
- PCb: POLANCO, J. A. DE, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia (Chronicon)*, 6 vols., Madrid 1894-1898.

Introducción

Pedro Fabro, “el primer sacerdote de la Compañía de Jesús”¹, fue un hombre profundamente espiritual, como se refleja en su *Memorial*² (*M*). Fue también un gran apóstol de los *Ejercicios Espirituales* (*EE*)³, el jesuita que mejor los daba a juicio del mismo Ignacio⁴. Y de no menor importancia es el hecho que sobresalió en el arte de la “conversación amistosa y espiritual”⁵, como se puede apreciar en sus escritos⁶.

En efecto, Fabro fue un verdadero maestro en el arte de la conversación, en el acompañamiento espiritual de las personas y en el ‘dar’ los *Ejercicios*. Se puede afirmar que “el ministerio de la conversación y de los *Ejercicios Espirituales*” son los ejes centrales de la espiritualidad jesuítica consignada en el “Instituto de la Compañía”⁷ y en los principales documentos institucionales elaborados hasta el presente. Eran también los eje de la espiritualidad personal de Fabro, aunque hay que añadir que se descubre en él, como lo testimonia su *M*, un verdadero “contemplativo en la acción”⁸.

¹ Pedro Fabro fue ordenado el 30 de Mayo de 1534. El 15 agosto del mismo año presidió la eucaristía del primer vínculo común de los primeros compañeros, los votos de Montmartre, en la capilla de Santa María del Monte de los Mártires, a las afueras de París. [*M* 14 -15]; [*FN* I, 182].

² “*Memorial*”, de Pedro Fabro, en *FM*, Madrid 1914, 489-696 (texto latino), y *En el corazón de la Reforma. “Recuerdos espirituales” del Beato Pedro Fabro*, *SJ* [ALBURQUERQUE, A., ed.] Mensajero - Sal Terrae, Bilbao-Santander 2000 (trad. castellana).

³ El pequeño tratado de su amigo y compañero Iñigo de Loyola: DE LOYOLA IGNACIO, “*Ejercicios Espirituales*”, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 221-305.

⁴ Según el testimonio del P. Goncalves da Cámara: “hablando de los ejercicios, decía – nuestro Padre Ignacio – que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón, y después ponía a Francisco de Villanueva y a Jerónimo Doménech” [*FN* I, 658]. A propósito de este testimonio comenta el P. José García de Castro, S.J.: “parece que, según el autor del pequeño tratado de ejercicios, fue Pedro Fabro el que mejor lo había comprendido y quien mejor lo aplicaba, tal vez por su sensibilidad, por su fina psicología o por sus extraordinarias dotes de conversador; o tal vez también por la experiencia previa por la que él había pasado previamente y que había cuidado con tanto cariño y atención”; *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión: Orar y Vivir*, Sal Terrae, Santander 2006, p. 103.

⁵ Como se recoge en los artículos más recientes sobre Fabro: R. ZAS FRIZ, “*Pedro Fabro, amigo de Dios*”; E. GONZÁLEZ MAGAÑA, “*Pedro Fabro, el amigo que conduce al Amigo*”; R. GARCÍA MATEO, “*Pedro Fabro, los luteranos y el dialogo ecuménico*”; J. GARCÍA DE CASTRO, “*Los primeros de París: amistad, carisma y pauta*”. Publicados en MANRESA, *Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 78, Julio-Septiembre 2006.

⁶ *FM*, BEATI PETRI FABRI, *Primi Sacerdotis e Societate Jesu: Epistolae, Memoriale et Processus*, Madrid, 1914 (contiene todos los escritos conservados de Pedro Fabro).

⁷ “Por ‘Instituto de la Compañía’ se entiende tanto nuestra forma de vivir y de actuar como los documentos escritos en los que se propone esta forma auténtica y legítimamente.” [*NC* 7]. La palabra “Instituto”, referida a la Compañía, tiene diversas significaciones: 1ª el modo de proceder de la Compañía; 2ª el conjunto de normas que definen y describen ese modo de proceder; 3ª la misma Compañía como institución o Instituto. ARZUBIALDE, S., CORELLA, J., Y GARCIA LOMAS (Eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús: Introducción y notas para su lectura*, Bilbao, Mensajero - Sal Terrae, 1993, 56. Aquí nos referimos en conjunto a los tres significados en cuanto están comprendidos en la espiritualidad ignaciana.

⁸ Esta formulación que caracteriza la “oración de Ignacio” y que se puede considerar la expresión clásica del ideal de perfección específicamente ignaciano, la debemos al padre Jerónimo Nadal (1507-

El arte de la “conversación”⁹, que Fabro desarrolló admirablemente, tenía como fin disponer a las personas, para el encuentro con Dios antes, durante y después de los *EE*. Pero no se limitaba solamente a ellos, practicaba también la conversación a través de los sacramentales, de otras prácticas espirituales que recomendaba a quienes no podían hacer la experiencia completa de los Ejercicios, o simplemente a través de la amistad y de las visitas que hizo a muchas personas y lugares.

Gracias a estas conversaciones y al modo y orden con que Fabro daba los *Ejercicios*, logró conquistar a muchos para el Señor, incluso a quienes seguían dudando de la validez y eficacia del método ignaciano de los *Ejercicios*. El modo de conversar de Fabro, de Ignacio y de los primeros compañeros, que en un principio era sólo amistoso, se tornaba cada vez más espiritual y así daban a conocer los Ejercicios y edificaban la Compañía de Jesús.

La conversación ‘amistosa’ se convierte en conversación ‘espiritual’ si presupone la familiaridad con el Señor, una constante conversación de amistad con Él. Esta familiaridad, reflejada en el *M* de Fabro, constituyó la fuente de su arte de conversar con todo tipo de personas: ilustres y letrados, estudiantes y jóvenes, clérigos -especialmente sacerdotes y monjes-, maestros de escuela y gente sencilla, e, incluso, los grandes protestantes de su época. Desde muy joven Fabro cultivó¹⁰ este don tan particular de su personalidad, que afianzó gracias a la conversación amistosa y espiritual con Iñigo de Loyola, quien lo supo introducir en la experiencia de los *EE*.

Fabro integra perfectamente su vida espiritual y apostólica desde el eje de los Ejercicios y la conversación constante con Dios y con los hombres, tanto en lo exterior como en lo interior. De este modo llegó a ser el mejor en dar los Ejercicios Espirituales, como ya hemos señalado. Hay que recordar que en los Ejercicios se contienen las reglas básicas para la conversación espiritual [*EE* 1-20] y son como un “manual para conversar con Dios”¹¹.

1580). Aparece en sus anotaciones al examen, escritas en 1557, en las que dice que Ignacio... “encontraba a Dios en todas las cosas” [*MNad* V, 162]. Cfr. GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 2 vols., Bilbao-Santander, Mensajero-Sal Terrae, 2007, 457.

⁹ El tipo de conversación que los jesuitas harán más propio de su estilo es el caracterizado como la “práctica de ‘ir a pescar’, generalmente de dos en dos. Nadal usaba esa expresión en sus exhortaciones y Polanco en sus cartas circulares a la Compañía. Todos los jesuitas entendían lo que significaba en su contexto esta alusión a los discípulos de Jesús convertidos en ‘pescadores de hombres’. Era la práctica de salir a la plaza pública, a las cárceles, a los barcos del muelle, y a otros lugares, no a predicar a un grupo, sino a contactar con la gente. En teoría, el fin de la salida a pescar era simplemente iniciar una conversación devota y exhortar al interlocutor a ‘una vida espiritual y cristiana’”. O’MALLEY, J., *Los primeros Jesuitas*, Manresa-Sal Terrae, Bilbao-Santander 1995, 145.

¹⁰ Cfr. *M* 2,3.

¹¹ Como dicen COUPEAU, J.C., GONZÁLEZ MAGAÑA, J.E. Y SAMPAIO COSTA, A., “*La conversación espiritual en los tres primeros compañeros*, (producción audiovisual), Loyola 2006.

¹² POLANCO, *Sumario*, 181-183 [52-53].

¹³ Aprobadas y confirmadas, definitivamente, por Julio III, en las Letras Apostólicas *Expocit debittum*, del 21 de Julio de 1550.

Constatada la importancia de estos dos aspectos para la espiritualidad ignaciana se justifica el asumirlos como punto de partida y eje del enfoque de esta investigación. Fueron aspectos esenciales para Ignacio, Fabro y los primeros compañeros. Polanco, secretario general de la Compañía de Jesús, llegó a afirmar: “Todos estos cinco [Fabro, Francisco, Laínez, Salmerón, y Bobadilla] por vía de Ejercicios y de conversación, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de Iñigo”.¹²

El estudio que se presenta en esta ocasión está articulado en tres capítulos. El primero muestra cómo Fabro fue desarrollando su habilidad tanto para la conversación amistosa y espiritual, como para los *Ejercicios*, gracias a la sabia orientación y proceder de su maestro Ignacio, quien lo supo disponer para una permanente conversación amistosa y espiritual con Dios a través de los mismos *EE*. La conversación y los *Ejercicios* son los dos ministerios más influyentes en la vocación de Pedro Fabro, arraigados en el amor personal a Jesucristo, a la Iglesia y a la naciente Compañía.

En el segundo capítulo, se evidencia cómo el *M* de Fabro es el mejor testimonio que nos ha quedado de su mundo interior. En él se refleja esa constante conversación amistosa con el Dios trinitario, mientras iba de camino de un lugar a otro o llegaba a un nuevo lugar o daba los *Ejercicios*. El *M* refleja claramente que Fabro, no sólo fue un hombre unido a Dios desde muy temprana edad, sino que vivió toda su vida en la dinámica de los *EE* y de las *Constituciones de la Compañía de Jesús*¹³, mucho antes de que éstas fueran aprobadas. Él supo vivir a plenitud lo más propio de la espiritualidad ignaciana, haciendo verdaderamente suyo el ser “contemplativo en la acción” y el “buscar y hallar a Dios en todas las cosas”; supo “en todo amar y servir” y vivir en una continua “contemplación para alcanzar amor” [*EE* 230].

El tercer capítulo, a través de una selección de textos tomados de los escritos de Fabro, muestra cuáles fueron los principales rasgos apostólicos de este gran “contemplativo en la acción” y muestra así mismo cómo se manifiestan éstos a través de la conversación amistosa y espiritual que él iba entablando con las distintas personas que encontraba y a través de los múltiples *Ejercicios* que dio a distintos tipos de personas en muchos lugares de Europa.

El desarrollo de la investigación confirma que la integración de estos dos aspectos esenciales del carisma de la Compañía de Jesús (los *Ejercicios* y la conversación), hicieron de Fabro un gran apóstol de su tiempo. Con esos medios llegó a tener un importante influjo social, apostólico y espiritual entre las personas que encontraba en los lugares por donde ejercía algún ministerio.

Primer capítulo

El ministerio de la *Conversación*¹⁴ y los *Ejercicios Espirituales* en la vocación de Pedro Fabro

“Todos estos cinco [Fabro, Francisco, Laínez, Salmerón, y Bobadilla] por vía de *Ejercicios y de conversación*, vinieron a mucho aprovecharse en las cosas espirituales y determinarse de dejar el mundo y seguir el instituto de Iñigo”.¹⁵

“Conversación de unos con otros, juntándose no sólo el día de la confirmación [del voto de Montmartre] pero entre año, aun que vivían en diversas partes, ahora en casa de uno, ahora de otro, comiendo juntos en caridad y tratándose”¹⁶

1. Su primera *conversación amistosa y espiritual* con Iñigo de Loyola

En 1529 el joven Fabro comienza a entablar una serie de conversaciones sobre “cosas exteriores” con su compañero de cámara, Iñigo de Loyola. Esto cambiará radicalmente la vida de ambos: por su parte, Fabro, se hará experto conversador en las cosas interiores, ya no sólo en las exteriores; aprenderá el arte de la conversación espiritual, entre otros muchos beneficios que fue recibiendo en sus conversaciones con Iñigo; Ignacio, en cambio, ganará a un gran hombre y al primer compañero del grupo de “amigos en el Señor”¹⁷.

“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, y que mantuviese conversación con él sobre

¹⁴ Según O'MALLEY, la conversación espiritual ha sido un distintivo de Ignacio y sus compañeros que sólo llega a constituirse como ministerio en tiempos de Nadal, cuando este fue comisionado para promulgar las *Constituciones*. “Al examinar las actividades de sus compañeros, aun antes de la fundación de la orden, pudo señalar, como algo distintivo, su práctica de la conversación devota entre ellos y con otros, como algo que ‘cualquier persona’ podía observar. Aunque esta práctica se recomienda varias veces en las *Constituciones*, nunca consiguió el rango de ministerio. Con Nadal sí, y desde entonces entró de una manera más formal en el canon de los *consuetas ministeria*. Más aún, entró como un ministerio de la *palabra*, lo que indica, una vez más, que los jesuitas no concebían tal ministerio como inmediatamente vinculado al texto de la Biblia”. O'MALLEY, J., *Los primeros jesuitas...*, 143.

¹⁵ POLANCO, *Sumario*, 181-183 [52-53].

¹⁶ POLANCO, *Sumario*, 184 [55].

¹⁷ OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*, Bilbao-Santander, Mensajero - Sal Terrae, 1975.

cosas exteriores, y, más tarde sobre las interiores. [...] Me orientó en las cosas espirituales, mostrándome la manera de crecer en el conocimiento de la voluntad divina y de mi propia voluntad” [M 8].

Así pues, poco a poco, y por medio de la conversación, continua diciendo Fabro, “por fin llegamos a tener los mismos deseos y el mismo querer. Y el propósito de elegir esta vida que ahora tenemos” [M 8].

Para Fabro era claro que en Ignacio el buen conversar y el dar Ejercicios iban siempre de la mano, no podían separarse el uno del otro, como sugieren este par de testimonios: “Luego que Iñigo vino a París comenzó a conversar dando ejercicios espirituales” [FM 179]. Porque “en el modo de conversar ha recibido [Ignacio] tantos dones de Dios que difícilmente se puede escribir” [FM 659]¹⁸. De estos dones Fabro fue un gran conocedor y un buen aprendiz durante cada una de las conversaciones que mantuvo con su maestro en las cosas del Espíritu. Algunos de los primeros compañeros también dejaron testimonio de estas constantes conversaciones espirituales y de la estrecha amistad que se fue estableciendo entre Iñigo y Fabro en esos comienzos¹⁹.

Ribadeneira, por ejemplo, nos cuenta como Ignacio – quien hubo de quedar encantado de poder ayudar a aquel joven saboyano tímido e inocente que de par en par le abría su conciencia, – tendrá que evitar alargarse demasiado en las conversaciones espirituales con él, por temor de que sufriera mengua el estudio de ambos: “Y porque solía con el maestro Fabro entrar en pláticas espirituales, que por ser más habituado y gustar más de ellas, le hacían también impedimento para los estudios, hizo con él concierto que por un tiempo no hablasen de las cosas de Dios” [FN, I,169].²⁰

Dice también Ribadeneira que con Fabro, Ignacio, “tomó estrechísima amistad”.²¹ Por su parte, Simón Rodríguez, en 1577, treinta y un años después de la muerte de Fabro, hace esta impresionante afirmación acerca del trato que éste había tenido con todos:

“Tuvo este padre, entre otras muchísimas virtudes, la más especial y encantadora suavidad particular y gracia en el trato con las personas, que no he visto en ningún otro. No sé como

¹⁸ En su exhortación sobre la conversación espiritual, Nadal tomará a Ignacio como modelo y mentor del arte de la conversación, que entraría de una manera formal en el canon de los *consueta ministeria*. También dice allí que Pedro Fabro fue uno de esos apóstoles que tuvo un talento especial para este ministerio. Véase una amplia exposición en su exhortación, 1573-76 *M Nadal*, 5:832-837. Ver también RESTREPO LONDOÑO, D., *Diálogo, comunión en el Espíritu: la “conversación espiritual” según San Ignacio de Loyola (1521-1556)*, Bogotá, Centro Ignaciano de Reflexión y Ejercicios (CIRES), 1975. O la traducción de esta exhortación al inglés por CLANCY THOMAS H., *The conversational Word of God*, St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1978, 51-56.

¹⁹ Entre los “doctores teólogos” que se acercaron a la conversación de Ignacio destacó Pedro Fabro “a quien de preceptor suyo en las artes liberales tomó [Ignacio] por discípulo en la ciencia de los santos y doctrina de Cristo”. *MHSI* (1571); [FN II, 455].

²⁰ “... el tiempo que estudió las artes, estando en compañía de maestro Pedro Fabro, había asentado [acordado] con él que a la hora de los estudios no hablasen de cosas espirituales; porque cuando comenzaban se embebían en la plática de tal manera, que se olvidaban de Aristóteles y de su lógica y filosofía, como los que estaban ocupados en otra más alta que la suya”. RIBADENEIRA, *De Actis...*, 92] [FN II, 384-385].

²¹ RIBADENEIRA, *Vida*, 229.

se las arreglaba para ganarse amigos y para influir discretamente en ellos con la dulzura de su conversación con el fin de que se dieran apasionadamente al amor de Dios”.²²

Polanco se va a referir, también, al fruto que las constantes conversaciones entre Fabro e Ignacio fueron produciendo en el joven saboyano, el tema del siguiente apartado. “Así, [Ignacio] se hizo amigo a Fabro. [...] Éste fue el primero de los hijos que perseveraron, el cual, después con los ejercicios entró muy profundamente en las cosas espirituales [...]”.²³

Ignacio no solo tendrá conversación espiritual con Pedro Fabro, también entablará conversación, por este mismo tiempo, con Francisco Javier. Los tres eran compañeros de habitación en el Colegio de Santa Bárbara, así consta en el Relato del Peregrino: “Por este tiempo conversaba con Maestro Pedro Fabro y con Maestro Francisco Javier, ...” [Aut, 82].

2. Fabro conoce los *Ejercicios Espirituales* como fruto de su *conversación espiritual* con Ignacio de Loyola

En consecuencia de lo que venimos diciendo, por medio de la *conversación* que Fabro mantuvo con Iñigo de Loyola fue conducido, pacientemente, a la gran experiencia de los *EE*. Primero hará los Ejercicios “leves”²⁴ y, más tarde, los Ejercicios Espirituales “completos”²⁵. Veamos cómo Iñigo fue preparando a este experto dador de Ejercicios para su experiencia más importante. Aquí hago una lectura paralela de varios autores jesuitas²⁶ que, a su vez, se remiten a las fuentes que tenemos de Fabro.

²² RODRÍGUEZ, *De origine...*, 13; [FM, III, 12].

²³ POLANCO, *Sumario*, 182 [52].

²⁴ Llamados así en el párrafo 9 de la *anotación 18* de los Ejercicios Espirituales. Los *Ejercicios Leves* son para todo tipo de personas, con poco o mucho ingenio, con mínima preparación o gente letrada, para jóvenes y adultos, para quien “se quiere ayudar para se instruir y para llegar hasta cierto grado de contentar su ánima”, esto es, que desean sólo el trabajo requerido para lograr quedar contentos, satisfechos de su vida interior o reformar algún aspecto de su forma de vida. Son básicamente el examen particular, el examen general y el modo de orar con los mandamientos. Según la misma anotación estos Ejercicios se pueden extender a toda la *Primera Semana*, pero no adentrarse en materia de elección de estado, “ni en otros algunos ejercicios que están fuera de la primera semana”.

²⁵ Ignacio previó tres clases de Ejercicios, según las anotaciones 18, 19 y 20. De acuerdo a esta última Anotación, Ignacio, llama Ejercicios *completos* a aquellos que son dados “exactamente” y “de modo perfecto”. Estos son “los Ejercicios” por excelencia, pues son practicados siguiendo el auténtico método ignaciano, incluso en cuanto al tiempo, aproximadamente durante treinta días, en absoluta soledad, silencio y retirado de las actividades habituales. Fueron pensados para darlos a un “ejercitante”, es decir, a una sola persona individual que se retira para buscar la voluntad de Dios en su vida. No fueron pensados para grupos o tandas: “Los Ejercicios espirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se espera notable fruto a gloria de Dios”. C [649].

²⁶ ALBURQUERQUE, A., *Fabro tuvo el primer lugar en dar los Ejercicios (I)*. Manresa, vol. 65, n. 257, 1993/4, 325-348; (II) vol. 66, n. 258, 1994/1, 67-86; GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión: Orar y Vivir*. Sal Terrae, Santander, 2006, 103-123; GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., *Pedro Fabro, el mejor en dar*

2.1 Ignacio le enseña primero a conocerse y lo forma en el discernimiento de espíritus

Lo primero que le cuenta Fabro a su amigo Iñigo, en sus conversaciones espirituales, es acerca de los persistentes y molestos escrúpulos que lo atormentan. El veterano Iñigo, por su parte, le ayudará a entender al joven saboyano cómo funciona su conciencia y su mundo interior: “Lo primero y principal, es que me ayudó a entender mi conciencia, mis tentaciones y escrúpulos que me habían durado tanto tiempo, sin entender nada ni encontrar el camino de la paz” [M 9].

Ignacio, que además había pasado por la misma experiencia de escrúpulos en Manresa, y por la misma causa, le ayuda a ver que estos tienen su origen en el miedo de no haber hecho bien sus confesiones. Sin embargo, era tal la angustia que a Fabro le causaban estos escrúpulos que decía “que por hallar remedio me iría, de por vida, a un desierto a comer hierbas y raíces” [M 9].²⁷

Fabro, además, le descubre a su maestro que tiene tentaciones de gula, de vanidad y tercas imaginaciones contra la castidad, que se siente incapaz de controlar. Dada su imaginación alborotada le dirá que se forma juicios y sospechas no benévolas sobre los defectos ajenos.²⁸ Y le hablará de cierta inestabilidad afectiva que le hace sentirse muy confuso sobre su futuro: “Había andado muy confuso y agitado de diversos vientos; unas veces queriendo casarme, otras ser médico o jurista, o regente. A veces me inclinaba por doctorarme en teología, o por hacerme clérigo sin grado o monje” [M 14].

Ignacio, en su sapiencial pedagogía, le abre vías de solución y le ayuda a descubrir que tales tentaciones pueden ser, incluso, motivo de merecimiento, en el sentido en que “merezco si al tal pensamiento le opongo resistencia y desaparece. Pero merezco mucho más, si a pesar de mi oposición, el pensamiento persiste, por lo que mi resistencia tiene que ser renovada una y otra vez” [EE 33-34].²⁹

Ignacio, además, formará a Fabro en el discernimiento de espíritus y éste alcanzará cotas muy altas que luego perfeccionará cuando haga los Ejercicios completos. Lo primero que le enseña a su compañero de habitación es a descubrir la contrariedad de las mociones que se dan en él, a identificar la causa de su tristeza y a conocer la diversidad de los espíritus que lo agitaban; esto lo hizo Ignacio a partir de su propia experiencia en Loyola.³⁰

“modo y orden”, en Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998, 139-161; LEITNER, S., *Fisonomía Espiritual de Pedro Fabro*. Revista de Espiritualidad Ignaciana, XXX, II/2005, n. 109, 105-125; SOLA, J., *El Beato Fabro y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Manresa, vol. 19, n. 70, 1947/1, 42-62.

²⁷ Ignacio también llega a decir, por causa de los escrúpulos que lo atormentaron en Manresa: “que aunque sea menester ir en pos de un perrillo para que me dé remedio, yo lo haré” [Au 23].

²⁸ “[...] me angustié buscando remedio contra la vanagloria” [M 10]. “También pasé muchos apuros a causa de la gula” [M 11].

²⁹ ALBURQUERQUE, *En el corazón...*, 25

³⁰ “[...] y empezó a maravillarse desta diversidad y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste, y de otros alegre, y poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban, el uno del demonio, y el otro de Dios” [Au 8].

Como veremos luego en el capítulo II, el *M* de Fabro constituye todo él un manual del mejor discernimiento. Es raro encontrar una página del *M* en la que Fabro no hable de sus “mociones y sentimientos”. Será tal la destreza que alcanzará en el discernimiento que llega a descubrirnos su afección desordenada y a experimentar mayores consolaciones:

“El día santo del domingo de Resurrección, 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” [*M* 273].

2.2 Luego Ignacio le ofrece algunos Ejercicios “leves”³¹

San Ignacio, como buen pedagogo y conocedor del ser humano, no se apresuraba a dar los Ejercicios completos, sino que disponía a la persona hasta que ésta se encontrara bien preparada para la experiencia; esto lo hacía mediante lo que él llamó Ejercicios “leves”, que no es otra cosa que lo que él mismo hizo con Pedro Fabro; ayudándole a conocerse mejor, a distinguir sus “mociones”, aprender a hacer el “examen diario de conciencia” y, en general, a llevar una vida sacramental más asidua. Y lo más importante, estableciendo con la persona una conversación espiritual.

“En segundo lugar me aconsejó que hiciese confesión general con el Dr. Castro y confesarme y comulgar después semanalmente, dándome como ayuda el examen diario de conciencia. No quiso darme por entonces otros ejercicios, aunque el Señor me daba grandes deseos de ellos. Así se pasaron unos cuatro años en mutua conversación. También conversamos con otros” [*M* 10].

Tan beneficiosa debió de resultar para Fabro esta pedagogía que no sólo él hará lo mismo después con sus ejercitantes, sino que llega a afirmar con gozo que, por este camino, encontraba “innumerables gracias de *conocimientos y sentimientos*³² de varios espíritus, que yo iba conociendo, de día en día, cada vez más” [*M* 12].

2.3 Por último, le da a conocer la experiencia del mes de Ejercicios Espirituales

Después de cuatro años de conversaciones espirituales con Ignacio, Fabro había madurado y crecido en confianza en sí mismo; había recuperado la paz siguiendo los pasos que le señalaba el amigo experimentado y se convencía, cada vez más, de que

³¹ “[...] más conveniente es darle algunos destes ejercicios leves hasta que se confiese de sus pecados; y después, dándole algunos exámenes de conciencia y orden de confesar más a menudo que solía, para se conservar en lo que ha ganado, no proceder adelante en materia de elección, ni en otros algunos ejercicios que están fuera de la primera semana” [*EE* 18].

³² Estas dos palabras, en la *Vulgata*, serán sustituidas por una sola: “discernis”. Se subrayan aquí porque en estas dos palabras, como veíamos en el caso de los escrúpulos, se ve la coincidencia con el lenguaje de Ignacio. Por ejemplo cuando dice: “Reglas para en alguna manera *sentir y conocer* las varias mociones, etc.” [*EE* 313].

debía seguir el mismo estilo de vida de Ignacio; decisión que había tomado, prácticamente, a los dos años de trato con su gran maestro y amigo.

Por tal razón, Fabro, pensó que sería bueno viajar a su tierra en el otoño de 1533 para despedirse de su padre y demás familiares, como su primo Claudio, a quien visitará en la cartuja del Reposir. Su madre ya había muerto para entonces.

“Hacia el final de estos cuatro años, encontrándome firmemente apoyado en Dios para cumplir mis propósitos, en los que perseveraba desde hacía dos años, de seguir la vida de pobreza de Ignacio; y no esperando sino el final de mis estudios y que Ignacio, Francisco y los demás que teníamos los mismo propósitos, terminasen los suyos, fui a visitar a mis parientes y estuve siete meses con mi padre, que aún vivía. Mi madre había ya muerto” [M 13].

Afianzado en sus buenos propósitos y bien dispuesto para hacer los Ejercicios de treinta días, vuelve Fabro a Paris en enero de 1534 para continuar la Teología y “recibir los ejercicios”³³; durante los cuales va a confirmar su elección de estado, que lo llevará a ser el primer sacerdote del grupo. “En 1534, tenía yo entonces 28 años, volví a París para terminar mis estudios de Teología. Recibí los ejercicios y me fueron conferidas todas las órdenes sagradas [...]” [M 14].

Pedro Fabro, se convertirá así en el ejemplo más claro del ejercitante que se adentra en los Ejercicios mediante un adecuado proceso de preparación. Guiado, fundamentalmente, por las conversaciones espirituales que mantuvo con su maestro, amigo y compañero, Iñigo de Loyola; quien se le dedicó, próximo, diligente, y pacientemente, durante el tiempo que éste fue necesitando.

2.4 Fabro vivirá en plenitud su experiencia de Ejercicios de mes

Por su parte, Fabro vive los Ejercicios tan intensamente que queda convencido para siempre de la utilidad y validez de estos, como auténtica experiencia fundante en la vida de la persona que quiere iniciar un camino de búsqueda de la voluntad de Dios. Llega a entusiasmarse tanto que animará a muchos otros para que conozcan el novedoso método ignaciano; en adelante, dedicará el resto de su vida y de sus esfuerzos a difundir y dar los *EE*. Acompañará en el mismo proceso a muchos otros que manifestarán la misma disposición que él tuvo, valiéndose de su capacidad para establecer relaciones personales profundas mediante la conversación espiritual. No en vano llegará a ser el mejor en dar los Ejercicios Espirituales, en opinión de Ignacio como ya lo hemos señalado en la Introducción a este trabajo.

Veamos ahora algunos de los testimonios que nos presentan los Padres Polanco y Goncalves de Cámara, a propósito de cómo hizo Fabro sus Ejercicios de mes:

“El cuarto año, terminado el curso de Artes, le propuso (Ignacio) los Ejercicios espirituales a los cuales se entregó con todo esmero; penetró muy a fondo en el propio conocimiento de Dios y de sí mismo, y adquirió una gran paz interior, siendo así que antes era llevado su espíritu como por distintos vientos. Y tomó la decisión de consagrarse a Dios y de seguir el Instituto de Ignacio” [FN II, 564-565].

Goncalves de Cámara, en su *Memorial*, nos informa acerca del interés y entrega que tuvo Fabro durante los Ejercicios, como prueba de ello está este texto en el que se cuenta de sus rigurosas penitencias:

“Fabro hizo los ejercicios en el arrabal de S. Jaime, en una casa a mano izquierda, en tiempo que el río Sena se pasaba con carretas por estar helado. Y aunque el padre tenía esta advertencia de mirar en los labios si se pegaban, para conocer si no comía el que se ejercitaba, cuando examinó a Fabro que ya había seis días naturales que no comía ninguna cosa, y que dormía en camisa sobre las barras que le trajeron para hacer fuego, el cual nunca había hecho, y que las meditaciones hacías sobre la nieve en un cortil. Como el Padre esto supo, le dijo: ‘Yo pienso cierto que no habéis pecado en esto, antes habéis merecido mucho; yo volveré antes de una hora a vos, y os diré lo que habéis de hacer’. Y así se fue el Padre a una iglesia cercana a hacer oración; y su deseo era que Fabro estuviese tanto tiempo sin comer, cuanto el mismo Padre había estado para lo cual le faltaba poco. Mas aunque esto deseaba, no se atrevió el padre a consentirlo después de hecha oración; y así volvió a hacerle fuego y de comer” [FN I, 705].

2.5 ¿Cómo influirán los Ejercicios Espirituales en la vida de Pedro Fabro?

Lo primero es que Fabro sale confirmado de ellos. Durante los Ejercicios, acompañado de grandes consolaciones, Fabro pudo confirmar su anterior determinación de seguir la vida de Ignacio, por si todavía podían existir dudas. De este modo se decidió a ser clérigo y dedicarse, de por vida, al servicio de Dios. Así fue ordenado sacerdote el 30 de mayo de 1534, considerándose inmerecedor de “tan alta y perfecta vocación”, que llega a expresar en su *M*: “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” [M 14].

Por otra parte, hicimos ya referencia a su aprendizaje en el conocimiento de los “diversos espíritus” y a la alternancia de mociones contrapuestas, que también experimentó durante los Ejercicios. De modo que, a veces, se veía bloqueado por la tristeza, la ansiedad o la angustia; pero al cabo de un tiempo, desbordaba de alegría. Sabía que lo importante era permanecer humildemente en oración y contemplación, saber esperar el don gratuito de la presencia del Señor. En su *M* dirá que recibió grandes gracias para sentir y conocer los varios espíritus, que no le faltaron sus agujones y punzadas, pero que todo fue una ayuda para mantenerse despierto y no caer en tibieza. Desde entonces “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” [M 12].

Los Ejercicios alcanzan en Fabro su fin, como Ignacio le había explicado: que estos son “para vencerse a sí mismo y ordenar su vida sin determinarse por afección alguna que desordenada sea” [EE 21]. El orden que Fabro pretende no consistirá simplemente

³³ “Y al cabo de cuatro años que pasó viviendo de esta manera, viéndole ya bien maduro y dispuesto para lo demás, y con muy encendidos deseos de servir perfectamente a Dios, le dio, para acabarle de perfeccionar, los Ejercicios espirituales” [FN, IV, 231].

en el orden exterior de sus cosas, o en tener bien organizado su tiempo, sino que “El orden al que Fabro se refiere es primordialmente orden en la vida afectiva, orden de los *deseos* que es fuente de toda sana quietud espiritual como preparación para recibir otras consolaciones de Dios [M 316]”³⁴

Los Ejercicios influirán también en la oración cotidiana de Fabro: se referirá repetidas veces a los modos de orar³⁵ y sus coloquios nos recordarán el “triple coloquio” ignaciano [EE 63, 147]. Su oración, en la que suele invocar a todos los ángeles custodios de los habitantes de la ciudad en la que está realizando su “misión”, será una oración mística nacida de los Ejercicios.

Finalmente, los Ejercicios van a influir en su intenso servicio apostólico de conversador, consejero espiritual, confesor y dador de Ejercicios. Polanco dirá a este respecto: Fabro, “después con los ejercicios entró muy profundamente en las cosas espirituales [...] y en ellas comenzó a ayudar a muchos aun antes de partirse de Paris.”³⁶

3. La conversación amistosa y espiritual³⁷ como armadura del apostólico Fabro y los *Ejercicios Espirituales* como arma en la lucha por la “conquista de las almas”³⁸ para Cristo

Fabro, después de haber sido el primero de los compañeros de Ignacio, conquistado por él mediante la conversación espiritual aprenderá de su maestro el arte de conversar constantemente con Dios y con los hombres sobre cosas espirituales; y sabrá utilizar esto como escudo para encausar a otros “bajo la bandera del Sumo y Eterno Rey” [EE 91].

Fabro será así la persona ideal que cuenta con las cualidades personales para la conversación espiritual³⁹ en cuanto tiene: conocimiento del método y convicción, carisma de la conversación, paciencia, tranquilidad, flexibilidad y adaptación. “Fabro supo acoger indistintamente a jóvenes y adultos, personas importantes, y estudiantes universitarios, y, en cualquier caso, supo ser libre ante los grandes personajes.”⁴⁰ Veamos algunos

³⁴ ALBURQUERQUE, “Fabro tuvo el primer lugar...cit., 332.

³⁵ Sobre “las potencias” y sobre “los cinco sentidos corporales” [EE 246, 247].

³⁶ POLANCO, *Sumario*, 182 [52].

³⁷ Las conversaciones de Fabro y los primeros compañeros solían ser, principalmente, sobre cosas espirituales que movían a la devoción; sin embargo, lo que llega a ser más propio de los jesuitas.

³⁸ Término muy común de la época, usado también por Fabro.

³⁹ Nadal no fue la única persona que vio la “conversación devota” como parte integral del ministerio jesuítico. “En 1583, ya anciano, Pedro Canisio escribió una carta importante a Claudio Aquaviva, entonces prepósito general, en la que recomendaba la conversación devota y alababa a Pedro Fabro como modelo en su práctica. Y más importante aún, el *Chronicon* de Polanco narra miles de ejemplos de este ministerio, aceptados, de hecho, como una parte normal y significativa del trabajo diario de todo jesuita”. O'MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas...*, 143.

⁴⁰ COUPEAU, GONZÁLEZ MAGAÑA y SAMPAIO COSTA, *La conversación espiritual*, cit.

ejemplos que se pueden recoger de sus cartas, destacando principalmente la labor realizada en Parma y en territorio alemán.

Entre los diferentes ministerios realizados en Parma, Fabro destaca que muchos venían a ellos cotidianamente para confesarse y comunicarse o tener conversación espiritual; estos eran tanto hombres como mujeres.

“[...] se venían las personas aquí en este hospital diariamente para confesarse y comunicarse, en modo que cada domingo por ordinario se comulgaban con nosotros hasta cincuenta personas, y hartas veces muchas mas; entre las cuales hay muchos hombres seculares, de los cuales esta próxima Domenica pasada yo comulgué hasta veinte; y lo demás, que pasaba treinta, de mujeres, y en ellas son las principales de Parma.”⁴¹

Durante las Dietas entre católicos y protestantes, mientras estos intentaban infructuosamente llegar a una comunicación, Pedro Fabro lograba grandes frutos con el grupo de los católicos mediante el arte de la conversación espiritual y los Ejercicios, que de un modo impresionante fueron sintiendo sus efectos, sobre todo entre los católicos de la Corte Imperial. Desafortunadamente no le permitieron hacer lo mismo entre el grupo de protestantes, que bastante fruto hubiera sacado con llevarlos a una conversación espiritual, sobre todo a los principales que acudieron a las Dietas. Veremos ahora algunos testimonios que Fabro nos refiere en sus cartas.

El Obispo de Spira, Felipe de Flersheim, uno de los príncipes de Alemania, a quien Fabro le habló de los Ejercicios en tres ocasiones con muy buena disposición de parte de éste, le envió después a su Vicario General con quien conversó largamente de cosas espirituales y estaba resuelto a hacer los Ejercicios con el Saboyano.⁴² Testimonios como estos se van a repetir una y otra vez gracias a la fructífera tarea de Fabro en todos los lugares donde llegaba.

En Spira también va a tener conversación espiritual con otro de los grandes personajes, un hijo del Duque de Medinaceli. Claro que la intención aquí es también política, de modo que se dé a conocer “nuestra manera de proceder” -la de los primeros jesuitas- entre los señores de la Corte y esto sirva a la misma causa de la Compañía de Jesús.

“Conocimiento con caballeros de España y otros señores hallo en esta corte tanto como Bobadilla en Nápoles; aun ayer se me ofreció por hijo espiritual el hijo del Duque de Medinaceli, y para cuanta conversación espiritual querré; así que terné siempre que hacer, y terné puertas abiertas para á lo ménos ofrecer los Ejercicios hablando y teniendo audiencia en el modo de ellos, que no poco estimo en que por todas partes *etiam apud summos* se sepa nuestra manera de proceder; teniendo esperanza que no será en balde”.⁴³

En Ratisbona también encuentra a muchos que demandan su conversación y que estarían dispuestos a darle diariamente un buen tiempo, de modo que tendrá mucho

⁴¹ En carta del 1 de Septiembre de 1540 a los PP. San Ignacio y Pedro Codacio. VÉLEZ, J. M., *Cartas y Otros Escritos del B. P. Pedro Fabro de la Compañía de Jesús, primer compañero de san Ignacio de Loyola*. Tomo I, Bilbao 1894, 19.

⁴² VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 45.

⁴³ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 50.

que hacer allí como lo expresa en esta carta del 26 de Febrero de 1541, escrita a los PP. Ignacio de Loyola y Pedro Codacio.

“[...] esta mañana he hecho principio con el Embajador de Portugal para símil conversación, deseándolo él *proprio motu*, y rogándome que comencemos el lunes á platicar cada día una hora ó dos. Otros hay muchos, y mas que yo no podré suplir, que demandan mi conversación sabiendo á qué efecto [...] Otro también Abad, que está en la corte del Emperador por las cosas de Monseñor Rmo. Cesarino, persona de mucha cualidad y cantidad, me rogó en Spira que tomásemos conversación para los ejercicios [...] Todos se contentan en darme, ultra el tiempo del platicar, una hora y media”.⁴⁴

Será tanta la cantidad de personas que en la corte imperial pedirán conversación espiritual con Fabro y también tantas las confesiones que van resultando que él mismo dice que teme confundirse. Personas como el Embajador de Portugal y algunos importantes predicadores y otros principales acuden a él.

“El Embajador de Portugal cada día una hora me ocupa, y otra un caballero de la capilla de su Majestad, que se llama D. Sancho de Castilla; otra he comenzado dar esta mañana al Dr. Cocleo, que es uno de los católicos alemanes invitados de parte del Rey de Romanos [...] Hoy también me es venido buscar el P. Fr. Alonso de Herrera, predicador de su Majestad [...] Otras muy muchas prosperidades *in Domino*, que tenemos por acá con principales, yo dejo de escribir”.

“[...] sin saberlo yo, vino el Marqués de Terranova á desear mi conversación y con él juntamente con un hermano suyo, Obispo, muy tenido aquí y en Sicilia”.

“Con el cura del Domo, que es predicador principal en fama en esta ciudad, yo he tomado conversación en ejercicios, de manera que ya algunas cosas que le he dicho ha predicado á su pueblo.”⁴⁵

Como se puede ver, Fabro llegó a ser un sacerdote muy apreciado, aun en los ámbitos cortesanos, especialmente durante su estadía en Worms y Ratisbona, donde halló más de lo que muchos podrían hallar por vía de confesiones, conversaciones y ejercicios.

De este modo, la conversación espiritual que Ignacio tuvo con Fabro desde el comienzo, al igual que la conversación de ellos con otros, se convertirá en el medio más eficaz para disponer y preparar a los futuros ejercitantes e, incluso, para atraer a los que serían de la Compañía de Jesús. El mismo Fabro logró “ganar” mediante conversación espiritual y Ejercicios a un buen número de jóvenes para la Compañía como: San Pedro Canisio, Pascasio Bröet, Claudio Jayo, Juan Coduri, Francisco de Estrada, Antonio de Araoz, y Jerónimo Doménech. De ellos y de las diferentes personas a las que Fabro dió los Ejercicios, nos ocuparemos más adelante en el último capítulo.

⁴⁴ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 57.

⁴⁵ Fabro aprendió a llamar a la Iglesia Mayor o Catedral de Italia como allí se le llama: Domo o Duomo. VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 60, 67 y 95.

4. El apostolado de los *Ejercicios Espirituales*⁴⁶ realizado por Pedro Fabro

En este apartado quiero mostrar, de un modo esquemático y general, los diferentes viajes que Fabro tuvo que hacer a lo largo de casi toda Europa, por diferentes motivos o “misiones”, y cómo fue surgiendo ese gran apostolado de dar los Ejercicios a partir de la conversación amistosa y espiritual. Con esto nos podemos hacer una idea del hombre itinerante y peregrino que Fabro siempre fue, viviendo así algo muy propio del carisma de los jesuitas que es estar siempre en misión.⁴⁷

De hecho, Fabro va a dar a muchos los *EE* después de haber trabado conversación con ellos; y se va a destacar por ser el mejor en darlos, a juicio del mismo Ignacio, como lo relata el P. Cámara en el testimonio que hemos citado anteriormente: “Hablando de ejercicios decía [San Ignacio] que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro...” [FN I, 658].⁴⁸ En efecto, llegó a ser un verdadero maestro en ese arte porque:

“Fabro sabía ir más allá de las apariencias con los ejercitantes; llegaba a conocerlos personalmente y apreciaba los dones y talentos naturales de cada uno. Después, el contenido: hablar de los movimientos interiores, de cómo Dios actúa en la persona. Conversar con los hombres para llevarlos al diálogo cara a cara con Dios.”⁴⁹

Indudablemente esto lo logró gracias a su gran capacidad para establecer esa conversación amistosa y espiritual con todos y en todos los lugares por donde anduvo, como se podrá ver de un modo esquemático en el cuadro que presentamos a continuación.

⁴⁶ “El único instrumento distintivo que los jesuitas poseían para su ministerio eran los *Ejercicios*. La primera generación, bajo la influencia de Ignacio, sabía que tenía en este libro un medio excepcional para ‘ayudar a las ánimas’. Polanco veía en los *Ejercicios* un ‘compendium’ (*epilogus*) de todos los medios que tenían los jesuitas para ayudar a las almas en el crecimiento espiritual. Más aún, por el ejemplo de Ignacio y por el texto mismo, los jesuitas sabían también que los *Ejercicios* eran un instrumento extraordinariamente manejable que se podía acomodar a una gran variedad de circunstancias e individuos”. O’MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas...*, 163.

⁴⁷ “[...] que es fin muy propio de nuestro Instituto, repartiéndose los de la Compañía en la viña de Cristo, para trabajar en la parte y obra de ella que les fuere cometida, ahora sean enviados por orden del Vicario Sumo de Cristo nuestro Señor por unos lugares y otros, ahora por los Superiores de la Compañía, que así mismo les están en lugar de su divina Majestad, ahora ellos mismos escojan dónde y en qué trabajar, siéndoles dada comisión para discurrir por donde juzgaren se seguirá mayor servicio de Dios nuestro Señor y bien de las ánimas”. cf. C. [603].

⁴⁸ FN I, Memorial del P. Cámara, 658.

⁴⁹ COUPEAU, J. C., GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E. y SAMPAIO COSTA, A., *La conversación espiritual*, cit.

FECHAS	LUGARES QUE RECORRE	MOTIVOS DEL VIAJE O ESTANCIA	LABORES QUE REALIZA
Desde fines de marzo de 1535 hasta el 15 de noviembre de 1536, que sale para Venecia.	Paris	Para encontrarse con Ignacio en Venecia y esperar a embarcarse todos para ir a Tierra Santa.	Fabro queda encargado del grupo y da los Ejercicios primero a Helyar, luego a Jayo, Broet y Coduri.
Del 8 de enero de 1537 al 16 de marzo de 1537, que sale para Roma.	Venecia	Se prepara para viajar con todos a Tierra Santa e ir primero a presentarse al Papa. ⁵⁰	Trabaja como todos los compañeros en los hospitales.
Desde el 25 de Marzo de 1537, domingo de Ramos, hasta principios de abril del mismo año, supuestamente.	Roma	Solicitar la autorización del Papa para ir a Tierra Santa y pedir que puedan recibir las órdenes sagradas los que aun no las tienen. ⁵¹	Fabro es quien hace la petición formal ante el Papa Paulo III, en nombre de todos sus compañeros. [FM 9]
Desde la pascua de 1537 hasta fines de octubre de 1538, que vuelve a Roma.	Venecia (Vicenza)	Esperan embarcarse para Jerusalén, pero será imposible porque Venecia entra en guerra con los turcos y no salen embarcaciones.	Durante cuarenta días de desierto mendiga el sustento diario y ora sobre lo que irán a deliberar todos después en Roma. ⁵²

⁵⁰ Ignacio es el único que se queda en Venecia, porque no desea encontrarse en Roma con el cardenal Carafa, ni con el Dr. Ortiz. El primero, estuvo en Venecia hasta 1536 y fue más tarde el Papa Paulo IV; con él San Ignacio había tenido problemas al hacerle algunas observaciones sobre su manera de proceder que desagradaron mucho al entonces cardenal. Mientras que el Dr. Ortiz, embajador extraordinario de Carlos V ante la Santa Sede, se había enojado mucho con Ignacio en París cuando dio los ejercicios al bachiller Peralta; hasta lo denunció al Inquisidor. Pero luego va a ser el principal valedor de los compañeros ante Paulo III [FN I,114]. Y a quién Fabro acompañará a los Coloquios en Alemania.

⁵¹ Paulo III los invita a comer el 3 de abril, martes de Pascua. Después de oírlos disputar sobre algunos puntos de teología, no dudó en darles su bendición, la licencia que pedían y los permisos para que los demás fueran ordenados por cualquier obispo; pero además, les concedió autorización para oír confesiones y absolver de los casos reservados a los obispos [FN III, 81].

⁵² Habían decidido esperar un tiempo más en cumplimiento al voto de Montmartre y, mientras tanto, decidieron ordenarse sacerdotes los que faltaban y prepararse para deliberar lo que habrían de hacer. Para ello se habían dispersado por grupos en las ciudades cercanas; Fabro, Ignacio y Laínez van a Vicenza, donde luego son convocados por Ignacio para celebrar su primera misa los neosacerdotes, menos Ignacio que esperaba para hacerlo en Jerusalén o, en su defecto, en Roma, queriendo ser confirmado. Estando a 14 kilómetros de Roma, en la capilla de la Storta, durante la misa que presidió Fabro, Ignacio vio cumplido su deseo de ser puesto con el Hijo por el mismo Padre.

FECHAS	LUGARES QUE RECORRE	MOTIVOS DEL VIAJE O ESTANCIA	LABORES QUE REALIZA
Después de la cuaresma de 1538 hasta el 20 de Junio de 1539 que sale Para Parma junto con Laínez, enviados por el Papa Paulo III.	Roma	Al no poder embarcarse para Jerusalén, todos los compañeros se quedan en Roma, para deliberar si debían ponerse a disposición del Papa y qué harían en adelante para continuar unidos.	Se dedica, como todos, a la predicación y acompaña a Ignacio a darle Ejercicios a dos jóvenes. ⁵³ Enseña Teología en la Sapienza, y es uno de los llamados por el Papa Paulo III para disputar, sobre teología, en su presencia. También fue el encargado de redactar las actas de las “deliberaciones”.
Desde mayo de 1539 hasta septiembre de 1540, que sale para Alemania.	Parma. (Luego habrían de salir para España y Portugal, pero se le cambian los planes a Fabro).	Pedro y Laínez son enviados para misionar en territorio marginal del Estado de la Iglesia y hacer frente a los novadores protestantes”. ⁵⁴	
1540	Por encargo del Paulo III, Fabro deberá acompañar al Dr. Ortiz por Europa. Primero se dirigen a Worms para participar en las consultas y coloquios que allí se habrían de tener acerca de los luteranos.		
1540 (24 de octubre a enero de 1541)	Worms (Alemania)	Por encargo de Paulo III Fabro es enviado con el Dr. Ortiz por toda Europa; primero a las conversaciones religiosas de Worms, luego al Reich Stag de Regensburg, para intentar superar el abismo casi infranqueable existente entre protestantes y católicos y unir a Europa frente a los Turcos.	- Conversaciones espirituales. - Ejercicios.
1541 (20 de enero a 6 de febrero)	En Espira (Alemania), de camino a Ratisbona		

⁵³ Francisco de Estrada y Antonio de Araoz. De los cuales hablo en el último capítulo.

⁵⁴ LEITNER, 108.

FECHAS	LUGARES QUE RECORRE	MOTIVOS DEL VIAJE O ESTANCIA	LABORES QUE REALIZA
1541 (22 de febrero)	Ratisbona (Alemania)	Participar en la Dieta Imperial o coloquios con los protestantes.	- Predicar y dar ejercicios. - Conversaciones espirituales en la corte del emperador. - Comienza a trabar relaciones y ayudar al prójimo con su método ordinario de conversaciones y ejercicios. ⁵⁵
1541 (a 27 de julio)	Parten para España. Al pasar por Suiza, vino a su pueblo de le Villaret y prosiguieron luego por el sur de Francia para España. ⁵⁶ Pasan por Barcelona, Zaragoza, Medinaceli, Segovia, Guadalajara, Alcalá, Valladolid, etc.	Por indicación del Papa Paulo III, Ignacio les da la orden de ir a España.	- Pedro Fabro se entregará con todo celo al cuidado de las almas y a la predicación. - Da a muchos los Ejercicios.
1541 (hasta principios de enero)	Galapagar (España)	Consultas y coloquios acerca de los Luteranos	- Catequesis a los niños y algunos adultos que se le juntaron. - Confesiones y Ejercicios con la gente sencilla. ⁵⁷
1541 (antes del 16 de enero)	Pasa por Ocaña, Toledo, Almazán y Barcelona.		- Confesiones y visita a la familia de Láinez.
1542 (desde el 14 de abril hasta el 10 de octubre)	Espira (Alemania)	El 22 de diciembre se le comunica orden pontificia de ir a Alemania por medio del Cardenal Farnesio. ⁵⁸	- Ejercicios a los capellanes de la infantas. ⁵⁹ - Da Ejercicios a Pedro Canisio.

⁵⁵ SOLA, 52-53.

⁵⁶ LEITNER, 109.

⁵⁷ ALBURQUERQUE, 67-69.

⁵⁸ SOLA, 53.

⁵⁹ ALBURQUERQUE, 69-72.

FECHAS	LUGARES QUE RECORRE	MOTIVOS DEL VIAJE O ESTANCIA	LABORES QUE REALIZA
1542 (mediados de abril)	Llega a Speyer (Alemania), después de atravesar apresuradamente Francia y Suiza.	- “Debía ponerse a disposición del nuncio papal en el Reichstang de Speyer, Cardenal Giovanni Morone” ⁶⁰ Llega justo después de terminar el Reichstang. - Giovanni Morone le da por carta instrucciones de trabajar pastoralmente lo más posible a favor de la población católica de la ribera del Rin. - Inicia su labor, pero una vez más, deberá interrumpir su trabajo antes de contemplar algo de los frutos del mismo.	- Al día siguiente de su llegada comenzó a dar Ejercicios a dos de sus compañeros españoles, capellanes de la Corte. - Pronto establece conexiones pastorales con personalidades de la vida pública, con sacerdotes, e incluso con el prior de los agustinos que se había hecho predicador luterano.
1542 (15 de julio)	En este tiempo comienza a escribir el <i>Memorial</i> .		
1542 (noviembre)	Maguncia (Alemania)	El Señor Cardenal, Alberto Brandeburgo, quiere enviarle como delegado suyo al Concilio juntamente con otros letrados y le ha dicho que se vaya preparando. ⁶¹	- Ejercicios a sacerdotes y obispos
1542/43 (desde el 28 de Diciembre hasta el 14 de enero)	Aschafenburgo (Alemania)	Visita al Cardenal Brandeburgo, quien le revoca su decisión de ir al concilio y prefiere que Fabro siga con lo que comenzó en Maguncia. ⁶²	- El cardenal le encarga tener las preelecciones sobre los Salmos en la Facultad de Teología.
1543 (enero)	Maguncia (Alemania)	Continuar con la labor de los Ejercicios Espirituales.	- A sus ocupaciones habituales: comentario de los salmos, sermones en latín los domingos, conversaciones y ejercicios, se le añade el trato durante un mes con Pedro Canisio. ⁶³ A quien le da los Ejercicios.

⁶⁰ LEITNER, 109.⁶¹ ALBURQUERQUE, 73.⁶² ALBURQUERQUE, 74.⁶³ ALBURQUERQUE, 75.

FECHAS	LUGARES QUE RECORRE	MOTIVOS DEL VIAJE O ESTANCIA	LABORES QUE REALIZA
1543 (agosto y septiembre)	Colonia (Alemania)	Llega allí por invitación de Canisio y ya que el Prior de la Cartuja de Colonia le escribió para manifestarle la necesidad de su presencia en esta ciudad. ⁶⁴	<ul style="list-style-type: none"> - Ejercicios a los cartujos de Colonia. - Ejercicios a otros personajes laicos.
1543 (18 de Octubre)	Lovaina (Francia) En espera de embarcarse para Amberes, pero cae enfermo dos meses.	A petición de la Princesa de Portugal, ⁶⁵ que viajaba al encuentro de su prometido Felipe II a España; Ignacio ordena a Fabro que vuelva a España por Portugal. ⁶⁶	<ul style="list-style-type: none"> - No podrá dar los EE al Canciller de Lovaina, Romuardo, por motivo de su enfermedad. - Parece que si pudo dar Ejercicios a otros. - "Recuperado un tanto de su enfermedad se entrega a la formación de los novicios y trabaja con los jóvenes universitarios."⁶⁷
1544 (hacia enero 24)	Colonia (Alemania)	Deberá regresar nuevamente a Colonia por opinión del nuncio Pogio. ⁶⁸	<ul style="list-style-type: none"> - Embarca en Amberes a los candidatos que se le habían juntado en Lovaina, rumbo a Portugal, con el fin de que puedan continuar sus estudios en la Universidad de Coimbra.⁶⁹ - Embarca también a los ya recién admitidos a la Compañía. - Da los Ejercicios a muchos, predica ante los profesores de la universidad e inicia otra vez una intensa campaña de confesiones y asesoramiento espiritual.⁷⁰

⁶⁴ ALBURQUERQUE, 78.

⁶⁵ María, hija de Juan III, futura esposa de Felipe II.

⁶⁶ SOLA, 58

⁶⁷ ALBURQUERQUE, 79.

⁶⁸ ALBURQUERQUE, 79.

⁶⁹ ALBURQUERQUE, 79.

⁷⁰ LEITNER, 110.

FECHAS	LUGARES QUE RECORRE	MOTIVOS DEL VIAJE O ESTANCIA	LABORES QUE REALIZA
1544	Rumbo a Portugal y España	Fabro recibe de nuevo la orden de ir a Portugal. Cuando comenzaba a dar frutos su trabajo en Colonia debe emprender una nueva misión, que tiene un doble fin, como enviado del Papa y en cuanto a la Compañía. ⁷¹	- Su labor predilecta como dador de Ejercicios Espirituales, prácticamente terminará aquí y se dedicará a cumplir con sus últimos compromisos.
1544 (fines de agosto)	Evora (Portugal)	En la corte del Rey de Portugal, Juan III	- Se destaca ahora como amable diplomático, prudente consejero y fiel transmisor del espíritu de Ignacio.
1545 (enero)	Coimbra	Esta de escala en Portugal, mientras se prepara para seguir rumbo a España.	Durante esta escala tuvo muchos contactos con los jesuitas del colegio de Coimbra. Una de sus cartas más preciosas es a los estudiantes de Coimbra.
1545 (18 de marzo)	Valladolid (España)	En la corte del Príncipe Felipe de España	“En España preparó nuevas fundaciones de obras para la Compañía y se encontró con Francisco de Borja.” ⁷²
1546 (20 de abril)	Sale de Madrid para Roma, pero deberá quedarse un tiempo en Barcelona esperando embarcarse y que halle mejor de salud; pues tenía “enfermedad de tercianas”.	Ha sido convocado para asistir al Concilio de Trento [M 419]. Va a pasar por Valencia y Gandía. El viaje será agotador para Fabro, cuya salud se va deteriorando visiblemente.	Al no poder embarcarse para Roma; el 21 de junio escribe a Ignacio una carta, desde Barcelona, en la que comenta que hace sólo ocho días está dispuesto para caminar.
1546 (17 de Julio)	Llega a Roma extenuado y allí terminará su constante peregrinar. Así quedará confirmado, que el fuerte de este gran apóstol de los Ejercicios, designado como teólogo pontificio en el Concilio de Trento, no serían las discusiones teológicas sino su trato afable y personal en la conversación con todos. Pedro Fabro Fallece el 1 de agosto de 1546, a los 40 años de edad.		

⁷¹ ALBURQUERQUE, 81. “Por lo que toca a la Compañía Fabro tiene una misión importante: En Portugal va a conocer ‘in situ’ los problemas que el gobierno de Simón Rodríguez allí ha creado. Alentará una atinada formación de los estudiantes de Coimbra. En España ayudará a la creación de nuevas comunidades en Valladolid y Alcalá.”

⁷² LEITNER, 111.

5. En conclusión ¿Qué se deduce del arte de la *conversación espiritual ignaciana* en relación con los *EE*, según la experiencia de Pedro Fabro y del mismo Ignacio?

Podríamos decir, ciertamente, que el ministerio de la conversación espiritual o “devota” como la llama Nadal, ha estado a la base de los propios cimientos de la Compañía de Jesús; tanto la conversación espiritual como los Ejercicios Espirituales constituyeron el fundamento de la Compañía⁷³ y siguen siendo hoy día dos pilares fundamentales.

Podemos decir que el apostolado, en los comienzos de la naciente Compañía, consistió muchas veces sólo en “simples” conversaciones espirituales⁷⁴ que preparaban el camino para un diálogo más profundo y ordenado, con ciertas orientaciones o habiendo prefijado una meta común, como podría alcanzarse a través de los Ejercicios.

Además del mismo San Ignacio, Pedro Fabro, gozó de una especial facilidad para el trato personal con las gentes sobre la vida del Espíritu. Llegando a ser la conversación, junto con los *EE*, dos de sus principales ministerios apostólicos, de entre los muchos que realizó. Como lo afirma también alguno de los autores.⁷⁵

Fabro, no sólo es el hombre que reúne todas las cualidades del arte de conversar al modo ignaciano, sino que le imprime a este modo un nuevo sello. Según Ignacio, el buen conversador espiritual: “Sería tardo en hablar, asiduo al escuchar, quieto para sentir y conocer los entendimientos, afectos y voluntades de quienes hablan, para mejor responder o callar” [*MI Epp* I, 386]. Esto es lo que Ignacio recomienda a los jesuitas que asisten al Concilio de Trento⁷⁶, entre ellos se esperaba a Pedro Fabro, pero la muerte lo sorprendió el 1 de Agosto de 1546.

⁷³ “Nadal recalcó su importancia al interpretarlo como el origen mismo de la Compañía. Con tales conversaciones Ignacio reunió a sus compañeros en París, y sólo después les guió a través de los *Ejercicios Espirituales*”. O’MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas...*, 143 [cf. notas 14 y 15 que abren este capítulo].

⁷⁴ “En el plan general de la práctica pastoral jesuítica, las conversaciones piadosas constituían con frecuencia para Nadal el primer paso. Para él se trataba de un ministerio de la Palabra de Dios, porque requerían ‘prácticamente todas las habilidades del predicador’. Pero se diferenciaban de la predicación y eran en algunos aspectos más efectivas porque, a través de ellas, uno se esforzaba en introducirse suave y afectuosamente en los pensamientos de una persona determinada”. O’MALLEY, J. W., *Los primeros jesuitas...*, 143.

⁷⁵ “Fue éste, el de la conversación, un tipo de ‘ministerio’ en el que Fabro destacó notablemente, y fueron muchos quienes se beneficiaron de su palabra oportuna y acertada. Su interés y su gran convicción del valor apostólico de este ministerio de la conversación quedaron reflejados en los tempraneros ejercicios que dio al sacerdote inglés Heylar, en París (1535), donde aparece un documento que contiene unas indicaciones para conservarse así mismo después de los Ejercicios; allí se afirma: ‘Lo que más importa para la conservación de los bienes espirituales ya conseguidos es tener conversaciones espirituales conformes a sus intenciones o determinaciones’ [*MFab* 450]”. GARCÍA DE CASTRO, J. *Pedro Fabro, La cuarta dimensión...*, 85-86.

⁷⁶ El buen conversador no debe tener reparo “en tratar especialmente con iguales e inferiores en dignidad o autoridad, hablar poco y dar tiempo, escuchar largamente y con gusto hasta que hayan terminado de decir lo que quieran. Luego, responder a cada punto, concluir y marchar. Si replicasen, responder cuanto más breve posible, despidiéndose rápida y amablemente”. “Con quienes sintiéramos

No en vano podemos pensar que el interés de Ignacio por enviar a Fabro al Concilio de Trento se debía en gran parte a que él reunía las condiciones necesarias para seguir dichas recomendaciones. Es más, es posible que San Ignacio se hubiera inspirado en la persona de Fabro para escribirlas, porque esto es lo que ha venido haciendo el saboyano por donde quiera que iba.⁷⁷

Además de lo que aconsejará Ignacio, Pedro Fabro recomendaba: Las visitas, las conversaciones frecuentes y el interesarse por la situación del otro. Éste ofrecerá a las personas la oportunidad de llegar hasta el fondo de sí mismas para desmontar todos los obstáculos a la acción de la gracia.

Los *EE* fueron, sin duda ninguna, la principal actividad apostólica de Pedro Fabro y la que más le gustaba; por algo fue el mejor en dar los *EE* a juicio del mismo Ignacio. Esta actividad siempre estuvo unida a la de la conversación espiritual como consta en uno de los primeros Directorios de los Ejercicios, donde se lee que la mejor manera de reclutar ejercitantes será en conversaciones y en la confesión.⁷⁸

Fabro no fue tan buen predicador como el mismo lo sugiere con cierto humor⁷⁹, pero quizás esta carencia de Fabro hizo que fuera el más aventajado en dar los Ejercicios, porque no los predicaba sino que los conversaba, como hacía el mismo Ignacio.

Fabro también comprenderá la necesidad de dar algún tipo de instrucción para asegurar la perseverancia de quienes habían hecho los Ejercicios. Insistirá en la importancia del examen de conciencia como medio para mantener el espíritu de oración vivo y recomendará establecer un tiempo fijo diario para dialogar con Dios. Fabro hablaba, igualmente, de frecuentar los sacramentos y de la necesidad de una formación religiosa sólida.

tentados o tristes, comportarse amigablemente, hablando largamente, mostrando mucho placer y alegría, interior y exterior, para contrarrestar aquellos sentimientos, para más edificar y consolar.” Porque “Así como el enemigo entra con el otro y sale consigo; entra no contradiciéndole en sus costumbres, [...] así nosotros podemos *ad bonum* alabar ó conformar con uno cerca alguna cosa particular buena, disimulando en las otras cosas que malas tiene, y ganando su amor hacemos mejor; y así, entrando con él, salimos con nosotros” [*MI Epp.* I, 180].

⁷⁷ “No andaría muy desacertado quien afirmase que las observaciones de Ignacio a los jesuitas de Trento parecen casi calcadas en lo que ha sido la corta vida de su primer compañero Pedro Fabro. Al recordar su vida aparece con todo relieve la calidad y hondura de este hombre providencial en el corazón de la reforma”. ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma...*, 99.

⁷⁸ “Por ordinario tenemos por experiencia que no hay modo mejor de exhortar a los Ejercicios, que en la confesión; no exabrupto, sino a su tiempo. También cuando por la conversación que con nosotros tienen entendemos que están con algún descontento del estado que tienen en el común vivir de los seglares...” [*DIR* 4, n.3].

⁷⁹ “Yo no predico por temor de no perder la autoridad que por vía de las confesiones cada día alcanzo con Grandes... y habiendo yo amenazado a muchos con esta condicional, que si otros no predicasen, después de estas fiestas yo predicaría, han ordenado los tres predicadores de su Majestad... de no dejar fiesta ni domingo sin sermón” [*FM*, 91].

Segundo capítulo

El *Memorial* de Pedro Fabro desde la dinámica de los *Ejercicios Espirituales*

“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.” [M 206]

1. Las *Anotaciones*⁸⁰ del ejercitante Pedro Fabro en la vida diaria: el *Memorial*

San Ignacio comienza sus Ejercicios con una serie de anotaciones que, según él, son “para tomar alguna inteligencia en los ejercicios espirituales que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir” [EE 1]. En ellas va señalando qué entiende por ejercicios espirituales; cómo debe proceder quien da a otro modo y orden para meditar, cómo usar de los actos del entendimiento y de la voluntad. Anotaciones que además de servir como carta de orientación para quien da los Ejercicios, como para quien los recibe, además de ser fruto de la experiencia de Ignacio en el acompañamiento espiritual a otros, estas anotaciones reflejan el modo como Dios fue guiando interiormente al mismo Ignacio por la experiencia de sus Ejercicios, que lo marcó hondamente para siempre.

De la misma forma, pero en un contexto más amplio, Fabro también nos presenta una serie de “anotaciones” espirituales que constituyen lo que llamamos su *Memorial* (*M*) o “*recuerdos espirituales*”⁸¹; en los que nos abre a su mundo interior. En este *M* se

⁸⁰ Según San Ignacio son “Anotaciones para tomar alguna inteligencia en los Ejercicios Espirituales que se siguen, y para ayudarse, así el que los ha de dar como el que los ha de recibir” [EE 1-20]. Con estas comienza San Ignacio sus Ejercicios Espirituales.

⁸¹ Término usado por Albuquerque: “El fin que pretende Fabro al ponerse a escribir su *Memorial* es no olvidar, tener a mano los beneficios que el Señor le ha concedido. Por eso he preferido llamar al diario de Fabro *Recuerdos Espirituales* en vez de *Memorial*.” [Albuquerque, *En el corazón...*, 15].

puede ver cómo Dios lo fue guiando de la mano del propio Ignacio y nos revela lo que ha sido la persona de Fabro, atravesada por la experiencia de los Ejercicios, como se podrá apreciar en el presente capítulo. Este material constituye un claro testimonio de la constante conversación amistosa y espiritual que mantenía Fabro con el Dios trinitario, con nuestra Señora y todos los Santos y Ángeles del cielo, en todo momento y circunstancias, como al ir de camino de un lugar a otro o al llegar a un nuevo lugar o al tener que hablar en las cortes, etc.

Considero que ésta obra nos da, además, un buen perfil del tipo de jesuita que fue Pedro Fabro. Él supo encarnar muy bien el espíritu de los Ejercicios y vivir lo más central de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, ser “Contemplativo en la acción” y poder “contemplar a Dios en todas las cosas” [EE 230].

El *M* es una obra de “alto calibre” espiritual, pocos escritos como éste dejan ver tan clara y limpiamente la vida interior de un ser humano, con sus luces y sombras, pero sobre todo, con tanta espontaneidad. En él no se disimula nada, más bien, aparece al desnudo el alma noble de Pedro Fabro. El *M* es como un diario de “plenitud” diferente a otros diarios. Plenitud que Fabro quiere reflejar, sí, pero no como cosa suya, fruto de una complacencia egoísta; sino que quiere reflejar, de frente, para contemplar mejor, la plenitud de Dios en su vida. Porque Fabro ha sabido apreciar tanto el paso de Dios por los senderos de su ser interior, que querría consignarlos siempre con amorosa solicitud; sólo con ello tendría ocasión para alabarle siempre.

Pedro Fabro dará comienzo a sus “recuerdos espirituales” de un modo especial, recordando, no tanto las fechas cronológicas, sino las fiestas religiosas y la memoria de todos los santos y santas de su amplio repertorio. Así, por ejemplo, comienza registrando su primer recuerdo a partir de “...las fiestas pascuales del año 1506” (un 13 de Abril, fecha en que nació) hasta el 15 de Junio de 1542, “en la octava del Corpus Christi...”, día en que comienza a escribir su *M*. Pero luego Fabro irá dando un giro, desde los aspectos más externos que cuidaba con detalle, hacia lo más interno de su mundo interior, como nos recuerda José García de Casto, S.J.⁸²

⁸² “Hay un momento en que la obra de Fabro, su *Memorial*, da un notable giro en su discurso. El autor deja de estar preocupado por fechas, lugares y personas, por la geografía y el tiempo del paisaje europeo, para adentrarse en la geografía y geometría de su propia alma. Fabro, guiado tal vez por su intensa experiencia de los Ejercicios Espirituales bajo la orientación de Ignacio de Loyola (París 1534), no deja de crecer en lucidez sentida o sentiente sobre lo que va pasando por su mundo interno.” GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión. cit.*, 38.

⁸³ “Y fue en tal modo, permitiéndolo la bondad divina, que habiendo tanto tiempo de ocho años *circuí circa* de su ausencia de Roma y peregrinación por tantas partes, en santa obediencia, entrando aquí sano y bueno a 17 de julio, y por ocho días gozándonos todos y sus devotos en el Señor, después otros ocho días siendo visitado de terciarias dobles, *tandem* el primero de agosto, como dije, y día del señor san Pedro ad Vincula, siendo confesado el sábado a la noche, al domingo a la mañana oyendo misa y recibiendo el sacramento de la extremaunción, entre medio día y vísperas, presentes cantos éramos en casa, y muchos de los devotos en el Señor nuestro, que eran venidos, con muchas señales de su vida pasada, y de la que esperaba eterna, dio su ánima a su Criador y Señor”. Casi con estas mismas palabras del secretario Bartolomé Ferrão, se daría la noticia a toda la Compañía, como consta en *FM* 481-482.

Fabro continúa narrando sus memorias a medida que transcurren los meses y los años, desde los diferentes lugares por donde pasa, hasta que se interrumpen bruscamente en los primeros días del mes de enero de 1546, después de salir de Madrid hacia Roma. Muere en Roma el primero de Agosto del mismo año, a causa de una enfermedad⁸³ que ya venía padeciendo y que, probablemente, tendría que ver con el mismo agotamiento físico, como podemos ver en una de las cartas escritas por Ignacio para Laínez y Salmeron que esperaban a Fabro en Trento.

“[...] con todo esto damos espacio al tiempo y entretenemos los que nos hablan y escriben hasta pasados los calores, hasta el fin de agosto, porque hasta aquel tiempo nos parece haya de descansar maestro Fabro, el cual ha tres días que ha llegado acá muy sano por gracia del Señor; y aunque no aproveche acá, tenemos bien que se recree algunos días después de haber estado malo en Barcelona en tantos caminos y en tal tiempo” [*Ignat. Epist.* I, 400-401].⁸⁴

El *M* constituye, por esta razón, una narración muy original de las distintas experiencias espirituales vividas por Fabro, más que un registro de los acontecimientos cronológicos de su vida o una exposición pormenorizada y coherente de la misma.

Finalmente, el *M* es un fiel testigo de las inspiraciones y luces que Fabro recibe sobre nuevas maneras de orar o contemplar, o sobre el progreso que hace en el discernimiento de sus mociones, y otras manifestaciones de su vida interior. La atención de Fabro estaba centrada, fundamentalmente, en su profunda vida interior y, sobre todo, en las gracias recibidas en la oración. No obstante, fue un impresionante apóstol, sobre todo, en el campo de los Ejercicios Espirituales; es lo que mostraremos más adelante en el capítulo III.

Desgraciadamente, no poseemos el autógrafo original de la principal obra de Fabro, que serviría para confrontar las copias actualmente existentes, que ya parecen ser bastante fieles al texto original. Contamos con el texto latino publicado en *Fabri Monumenta* que – si no exento de incorrecciones – nos da, sin embargo, una aproximación bastante fiel del Manuscrito. Otra fuente muy utilizada en este capítulo serán los mismos *Ejercicios Espirituales*.⁸⁵

2. *Primera Semana [EE 21-90]: Fabro hará los Ejercicios Espirituales bajo la orientación del propio Ignacio*

San Ignacio “divide” la experiencia de los Ejercicios en cuatro semanas y le da a cada una de ellas un contenido concreto. La Primera, según dice, es la “consideración y contemplación de los pecados” [EE 4].

⁸⁴ También dice S. Leitner que: “Durante los años 1545 y 1546 estuvo Fabro repetidamente probablemente de agotamiento. Llegó el 17 de Julio de 1546 a Roma totalmente exhausto, donde murió el 1 de agosto con apenas cuarenta años”, en *Fisonomía espiritual de Pedro Fabro*, Revista de Espiritualidad Ignaziana, XXX, II/2005, n. 109, 113-114.

⁸⁵ IGNACIO DE LOYOLA, “Ejercicios Espirituales”, en *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 221-305. Como texto complementario para este segundo capítulo sigo también a GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión...*, cit 103-123.

Al empezar los Ejercicios San Ignacio busca que el ejercitante pueda “ordenar su vida” y apartarse de “afección alguna que desordenada sea”; para ello los Ejercicios Espirituales le van a ayudar a “vencer a sí mismo” [EE 21]. Al comienzo también deja claro que, la intención, tanto de quien da los Ejercicios como de quien los recibe, debe ser de “ayuda” para que ambos se “aprovechen” de la experiencia. Por eso “se ha de presuponer que todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla [...]” [EE 22].

Esto fue lo que pretendió Ignacio con Fabro desde que empezaron sus conversaciones espirituales en París y éste le abrió el corazón, para contarle, no sólo de sus escrúpulos sino de sus “buenos deseos” de vencerse a sí mismo y ordenar la vida. De ahí que Ignacio lo preparará muy bien para la experiencia y más adelante le propondrá los Ejercicios completos, que marcarán a Fabro de por vida.

Esta Primera Semana abarcará dos dimensiones muy importantes de la vida de todo ser humano: el “Principio y Fundamento”, el amor de Dios al hombre; y el “pecado”, el desamor del hombre a Dios. Comenzaremos por mostrar, según el *M*, cómo Fabro seguirá viviendo, en la vida diaria, ese Principio y Fundamento.

3. El *Principio y Fundamento*⁸⁶: Fabro reconoce en él al Autor de la vida y se siente profundamente agradecido por los beneficios recibidos

El “Principio y Fundamento” abre los Ejercicios Espirituales de San Ignacio y sienta la base sobre la cual está construido el edificio de la gran experiencia. Ella se da en un clima de reconciliación y reconocimiento de la propia vida, sabiendo que no somos nosotros los autores de ella, pues nos ha sido dada por ese Dios “siempre Mayor” que es el “Principio y Fundamento” de todos los beneficios recibidos.

El *M* de Fabro se abre en un tono semejante de reconocimiento y agradecimiento hacia el Autor de la vida. Sus “recuerdos espirituales” no solamente aluden a Él como “Principio y Fundamento”, sino que marcan la actitud que Fabro expresará a lo largo de todo su Memorial. Ésta se resume, como en los Ejercicios, en el deseo de “alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima”. Fabro lo expresará de este modo: “Bendice, alma mía, al Señor y no olvides sus beneficios. Rescató tu vida de la muerte, te corona de amor y de ternura...”

Ante ese Dios, “Principio y Fundamento”, que es para Fabro el mismo Dios trinitario, su actitud será de adoración (reverencia), de alabanza y de servicio, constituyendo el horizonte de sentido de toda su vida agradecida.

“Adora, alma mía, al Padre celestial, alabándolo siempre, y sirviéndolo contadas tus fuerzas, con tu entendimiento y voluntad, ya que Él, con su bendito amor, te ayuda y fortalece tan misericordiosamente.

⁸⁶ “El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor y, mediante esto, salvar su ánima [...]” [EE 23].

Adora a tu Redentor, nuestro Señor Jesucristo, que, como verdadero camino, verdad y vida, con sola su gracia, te enseña y te ilumina.

Adora la persona de tu glorificador, el Espíritu Santo Paráclito, que con su bondadosa comunicación cuida de tu cuerpo, alma y espíritu, para que todo en ti sea limpio, recto y bueno” [M 111].

La confesión trinitaria aparece también en San Ignacio y, por lo general, en los grandes orantes que ha tenido la Iglesia. Recuerda el “coloquio” a “las tres personas divinas”, propuesto por San Ignacio en los Ejercicios Espirituales: “En fin, hase de hacer un coloquio, pensando lo que debo hablar a las tres personas divinas, o al Verbo eterno encarnado, o a la Madre y Señora nuestra, [...]” [EE 109].

Otra actitud frecuente en Fabro a lo largo de todo el *M*, será acudir constantemente a sus intercesores, en una oración universal que desborda cualquier dimensión de tiempo y espacio. Se dirige así a la Virgen María, a los Santos y Santas del cielo, a los que piden por él en este mundo y, también, a los difuntos que ya gozan de Dios, sin olvidar los “ángeles custodios” de las personas, lugares,...etc. Así se referirá al comienzo de su *M*:

“Confiesa siempre, alma mía, y recuerda los muchos beneficios que te ha hecho Jesucristo nuestro Señor, y que te sigue haciendo a cada paso, por intercesión de su bendita Madre, nuestra Señora, y de todos los santos y santas del cielo, y de todos aquellos, que, vivos o muertos, ruegan por ti en la Iglesia Católica” [M 111].

De la misma manera que Fabro reconoce a Dios como su “Principio y Fundamento”, agradece por los beneficios recibidos. Se decide a escribir su *M* el 15 de Junio de 1542, cuando tiene 36 años [cf. págs.111-112]. Los primeros párrafos van a ser una “mirada retrospectiva a los dones recibidos por Dios” hasta ese momento y se podrían considerar como la primera parte, que, como el mismo Autor anota, comprende “algunos acontecimientos de mi vida anterior, hasta el momento presente”. Del 15 de Junio en adelante, hasta el 20 de enero de 1546, se podría considerar la segunda parte. La mirada de Fabro se proyecta al pasado, cuando inicia a escribir, y prosigue en lo sucesivo, hasta que el relato se interrumpe bruscamente por enfermedad de Fabro, después que ha salido de España para asistir al Concilio de Trento, enviado por Ignacio que lo llama antes a Roma. Aquí muere el 1 de agosto de 1546, antes de la celebración del Concilio.

Los beneficios por los cuales Fabro agradece y a los que se va a referir en varias ocasiones son, principalmente, estos cuatro: “la vida”, y su entorno familiar; el “temor de Dios”, que le infundieron desde muy pequeño; los “afectos de devoción”, que lo han acompañado desde niño y los “buenos deseos” que van apareciendo a lo largo de su vida.

3.1 El beneficio de la vida

Al agradecer por la vida, Fabro recuerda haber nacido durante la Pascua del año 1506, haber sido bautizado y educado por padres muy creyentes y piadosos, por los cuales se siente muy agradecido con el Señor.

“El primer beneficio, por el que debo dar muchas gracias a Dios, es que nuestro Señor, en las fiestas pascuales del año 1506, me trajo al mundo, me concedió la gracia del bautismo y el ser educado por buenos padres, católicos y muy piadosos.”⁸⁷

3.2 El beneficio del “temor de Dios”⁸⁸

Fabro agradece, en segundo lugar, por el “temor de Dios” que lo ha hecho consciente de sus acciones. Afirmará con frecuencia que es una de las mayores gracias concedidas a él desde el seno de su familia: “De tal manera me infundieron el temor de Dios que, desde muy niño, comencé a ser consciente de mis acciones, lo que considero una gracia especial [...]” [M 2]. Temor de Dios que no sólo le infundieron sus padres, también nos relata cómo su gran maestro de escuela, Pedro Velliardo, de quien Fabro guardaba un bello recuerdo, se empeñó en formarlos a él y a otros en ese “temor de Dios”⁸⁹.

Más adelante en el *M*, después de avanzar en su proceso de crecimiento espiritual, Fabro utilizará una metáfora para describir ese temor de Dios, diciendo que es como el “pie derecho” que ayuda al pie izquierdo a caminar en la vida espiritual por el camino de Dios; deseando que ahora sea más importante el amor que el mismo temor, del que no se puede prescindir.⁹⁰

3.3 El beneficio de la “Devoción”

Según Albuquerque la “devoción”, que es el tercer beneficio por el cual Fabro agradece, es una de las palabras que mejor resumen su permanente experiencia de Dios y su modo de ser constantemente contemplativo. Con ella se refiere en concreto a los:

“[...] afectos de devoción [...] sentimientos de devoción y consolación, etc. Devoción en el rezo del oficio, en la contemplación de los misterios de la vida de Cristo, al celebrar la misa. Devoción a la Santísima Trinidad, a la Virgen, a los santos y santas, a los ángeles custodios, a las almas del purgatorio. Devoción en el templo ante las imágenes, por los caminos y veredas entre los sembrados, en las posadas donde se detiene a pernoctar etc.”⁹¹

⁸⁷ [M 1].

⁸⁸ Este “temor de Dios” puede entenderse como el deseo ardiente que Fabro siente, desde niño, de permanecer siempre en Dios: “Señor y esposo de mi alma”[2] que quiere adueñarse de ella; y en las cosas de Dios: las oraciones que aprende, los impulsos del Espíritu para ser puro y casto, para servir a Dios... El “temor de Dios” es como ese “pie derecho” que le ayudará a Fabro a caminar recto por la vida, “temor y reverencia filial” [M 203].

⁸⁹ “Todos sus discípulos crecíamos en el temor de Dios, con la doctrina y ejemplo de este maestro. Así, hacia mis 12 años, tuve ciertos impulsos del espíritu para ofrecerme al servicio de Dios” [M 4].

⁹⁰ “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” [M 203].

⁹¹ ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma*. cit., 112, n. 9.

Pero veamos, más exactamente, que nos dice el mismo Fabro sobre sus afectos de devoción: “[...] y hacia los siete años sentí, a veces, 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” [M 2].

4. *El pecado, [EE 24-90]: Fabro es el hombre que se siente pecador perdonado y amado por Dios; pero a la vez llamado por su Hijo Jesucristo*

“El pecado es querer separarse de Dios, fuente de vida” (Pablo VI). Ahora, sentirse pecador, en la mentalidad de los Ejercicios, es sentirse perdonado y amado; después del Principio y Fundamento, donde el ejercitante ha experimentado, asombrado, el amor incondicional de Dios, Ignacio le lleva a otro asombro: Dios Padre me sigue amando aun a pesar de mis pecados. Ese amor incondicional se ha manifestado desde la creación y ahora desde la salvación. Fabro contempla en él este doble asombro.

4.1 *Pedro Fabro y su conciencia de hombre pecador, limitado, necesitado de perdón y de salvación*

En el M se puede leer que el “desordenado deseo de saber” y de entregarse a las letras de Fabro va a ser su “piedra de salvación”, el equivalente a la bala en la pierna de Ignacio, pues lo hará salir de su mundo caballeresco. De él se valió Dios para llamarlo a su servicio y lo llevará a salir de su tierra, de su mundo pastoril, de su “propia carne” y de su complicado mundo interior, para buscar nuevos horizontes de sentido. Hecho que marcará el primer gran hito en la vida consagrada de Pedro Fabro.

“De este deseo de saber se valió el Señor para sacarme de mi patria donde 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” [M 5].

Para Fabro la salida de su patria – que nos recuerda, también Gn. 12,1 – implicará un salir de su mundo interior: por una parte delicado, pero por otra complicado, lleno de miedos, escrúpulos y remordimientos de conciencia. Esa salida lleva consigo la otra, la de la propia “carne”. Fabro es consciente de que su “desordenado deseo de saber y de entregarse a las letras” es el medio por el cual Dios se ha valido para salvarlo de su pecado; haciéndolo salir de “su propio amor, querer, e interés” como San Ignacio lo formula en los Ejercicios Espirituales [189]. Fabro es sacado de la inmediatez del pecado, como él mismo lo expresa:

“Nueve años asistí a aquella escuela y crecí en edad y ciencia, aunque hasta el final de aquella etapa no logré crecer en la sabiduría de la bondad y castidad de mis ojos. De manera que tengo que dar muchas gracias a Dios, y dolerme con contrición de corazón, por los pecados que diariamente cometía contra mi Señor. Unos eran nuevos, otros iban echando raíces en mí. Muchos más hubiera cometido si su divina Bondad, juntamente con su temor, no me hubiera dado también un desordenado deseo de saber y de entregarme a las letras” [M 5].

Fabro se ve en presencia de toda “la corte celestial” [EE 98] y experimenta que con su pecado ha ofendido no sólo a Dios (el Dios trinitario), sino a su Madre y a todos los santos, con quienes desea ser reconciliado. Así mismo reconoce su responsabilidad ante el mal en el mundo y que se da una estrecha relación causal entre pecado personal y los males de la sociedad.

“Me sentí afectado en mi alma, sobre mi reconciliación con Dios. Deseaba que todas mis culpas fueran borradas cualquiera que haya sido su causa: ignorancia, fragilidad culpable, malicia, impureza, ingratitud u otro desliz cualquiera de mi alma, de mi espíritu o de mi cuerpo. De manera que nada quedase ya en mí que pueda ofender a Dios, a su Madre o a los santos. Acerca de las penas temporales, en que pude haber incurrido, deseaba también, con gran afecto, mi perfecta reconciliación con Dios y con sus santos.

Quería que, por mis pecados, no hubiera ningún mal público en el mundo. Porque frecuentemente sucede, más aún, casi siempre, que los males generales como la peste, las guerras, las hambres, se deban al cúmulo de pecados de muchos hombres. De manera que cada uno tiene su parte en la causa de tales calamidades” [M 230].

4.2 Fabro y su lucha contra los “*sentimientos carnales*” y otras tentaciones ⁹²

Fabro tomará conciencia en París de ser tentado principalmente por el “espíritu de fornicación”: “las tentaciones tenían su origen en feos y malas imaginaciones carnales, sugeridas por el espíritu de fornicación al que no conocía entonces por experiencia espiritual sino por lo que había leído” [M 9].

La gran sensibilidad de Fabro le hará estar sobre aviso, casi constantemente, de ese “espíritu de fornicación” y de todo lo que atente contra su castidad. En el número 35 del *Memorial* nos recuerda los medios habituales de que echa mano para no decaer: el más eficaz será la oración que dirige a los santos y la hará sobre los misterios de Cristo, la doctrina cristiana, los miembros de su cuerpo. Curiosamente encuentra también ayuda en la devoción a su ángel custodio.

“Recuerda bien, alma mía, que en tiempos pasados te concedió el Señor mucha claridad sobre las tentaciones molestas de los demonios. Por lo que, a veces, orabas y meditabas sobre los santos, o los misterios de Cristo, o la doctrina cristiana, o los miembros de tu cuerpo, etc., pidiendo gracia contra los enemigos, y especialmente, contra el espíritu de fornicación para que su fuerza no morase ya en tus riñones, sino que fuera alejada de cualquier sitio donde te alienta el espíritu vital o animal de tu cuerpo; que saliese de tu entendimiento,

⁹² “Más aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano” EE [97].

memoria y voluntad, y también de aquellos sitios donde tu estuvieses. Y esto lo pedías con gran devoción espiritual y con gran esperanza de que se te iba a conceder antes de morir. [...] Bendice, por tanto, alma mía, al Señor, por los deseos y eficaz voluntad que te dio para buscar la castidad y limpieza de alma y cuerpo y que te ha concedido, por tanto tiempo, los necesarios estímulos para la virtud de la castidad de cuerpo y espíritu y la esperanza de obtenerla. 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” [M 35].

Fabro advierte también una estrecha relación entre los “malos espíritus” que lo mueven a “sentimientos carnales” y la gula, considerada como uno de sus principales defectos. El medio que emplea para defenderse es la modestia y una escrupulosa templanza en la comida y bebida:

“Tenías mucha esperanza de alcanzar esta purificación y determinabas, como ya habías hecho mucho tiempo antes, guardar escrupulosa templanza en la comida y bebida y comportarte con modestia en los actos exteriores; convencido de que todo esto es sumamente necesario para que los malos espíritus no tengan tanto poder para habitar y mover tus sentimientos carnales o espirituales si encuentran un corazón no entregado a la comida ni a la bebida” [M 35].

Reconoce que frecuentemente reflexionaba y se angustiaba buscando el remedio contra la vanagloria y la gula; al igual que contra su tentación de fijarse en los defectos ajenos y de tener sospechas y juicios respecto de los demás.

“[...] mi alma era probada por muchos fuegos de tentaciones durante varios años, hasta que salimos de París. 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” [M 10].

“También pasé muchos apuros a causa de la gula. Y nunca llegué a conocer la paz hasta que hice los Ejercicios. Durante ellos pasé seis días sin comer ni beber nada fuera de lo que suele darse al comulgar, es decir, un poco de vino después de la comunión. Padecí otras muchas turbaciones y tentaciones de fijarme en los defectos ajenos, de sospechas y juicios. Tampoco me faltó en esto 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 duraron hasta la salida de París” [M 11].

4.3 La conciencia de ser amado por su Criador y Señor; a través de las mediaciones humanas y divinas: Jesucristo, San Ignacio, los ángeles,... [EE 59-61]

Fabro reconoce que estaba siendo probado por diversas tentaciones durante varios años, hasta su salida de París. Los escrúpulos que experimentaba por causa de sus “defectos” y “tentaciones” eran tal, que siempre quedaba con temor de haberse confesado mal; como a Ignacio durante su estancia en Manresa. Pero el Señor, por mediación de Ignacio y de muchas maneras, le enseñó a poner remedio a la tristeza que le venía por

sus pecados, aprendiendo a discernir y recibiendo abundantes “gracias para sentir y conocer los diversos espíritus”, de modo que cotidianamente los distinguía mejor.⁹³

Fabro también es consciente de que esos escrúpulos y remordimientos de conciencia, que lo mantuvieron por mucho tiempo angustiado, no le dejaban ver el inmenso amor que Dios le venía ofreciendo. Pero reconoce que éstos fueron el motivo concreto por el cual buscó acercarse a Dios, por intermedio de Ignacio, a quien recuerda con gran afecto y agradecimiento como su maestro en el espíritu. Va tomando conciencia también de otros medios humanos como la amistad, especialmente con su gran compañero de habitación Francisco Javier y la providencial intervención de su maestro en Artes, Juan de la Peña.

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

“Que la Bondad infinita me conceda recordar los beneficios, tanto corporales como espirituales, y tan variados, que me concedió a lo largo de estos tres años y medio; al darme tal maestro y poder compartir su habitación con Francisco Javier, que pertenece ahora a la Compañía de Jesús” [M 7].

Más adelante en el *M*, Fabro concluye que, para quien está creciendo en la vida espiritual, la consideración de los pecados propios no sólo resulta vana e inútil, sino que se vuelve un estorbo para acercarse a Dios y vivir su presencia: “Deja, por consiguiente, todo lo que es vano e inútil, y aun los mismo pecados, en cuanto pudieran ser un impedimento para acercarse a Dios y vivir en su presencia y encontrar en Él la paz y la comunicación” [M 54].

Finalmente, concluyendo esta parte, Fabro se va sintiendo un hombre salvado y al mismo tiempo llamado a continuar en su propósito de seguir a Cristo, al igual que Ignacio, Javier y los otros. Aquí se da el retorno a su tierra, que puede constituir un hecho significativo en todo su proceso personal, dado que ha sido arrancado de su pueblo, de su mundo, de su “carne”, de todo lo que implica el “hombre viejo”, para volver de nuevo a su tierra y a su gente como un “hombre nuevo” en Cristo [M 13].

Se puede afirmar que el proceso de conversión vivido por Fabro tiene similitudes – en algunos aspectos más de contenido religioso – con la conversión de Ignacio, que aparecen claramente reflejadas en él las actitudes de alabanza y agradecimiento como frutos de un reconocimiento de Dios que es “Principio y Fundamento”. A continuación se da el reconocimiento humilde del propio pecado, pero con la esperanza y la confian-

⁹³ “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” [M 12].

za puestas en la misericordia divina que no dejó nunca de socorrerlo, según su propio testimonio. Más tarde lo veremos realizando su “elección de estado”, como corresponde a un fiel discípulo de Ignacio, y de acuerdo a la dinámica de los Ejercicios Espirituales que en él se va dando claramente.

5. Segunda Semana [EE 91-189]: Fabro es el hombre que quiere servir a Jesucristo, *Rey Eternal*, y lo sigue “bajo su bandera”

Si en la Primera Semana se experimenta una salida de sí mismo, de su propia “afeción desordenada” y “sentimiento carnal”, como vimos también en Fabro; en la Segunda Semana se produce una salida todavía más radical. Es la salida del amor, que descentra al hombre de tal suerte que su existencia ya no se entiende sino como ir en pos del Amado: Jesucristo. Al final de la Segunda Semana, San Ignacio dirá: “Porque piense cada uno que tanto se aprovechará en todas cosas espirituales cuanto saliere de su propio amor, querer e interés” [EE 189]. “Salir de sí... para adentrarse en el amor, querer e interés de Jesús”⁹⁴

La “elección” y/o la “reforma de vida”, que durante el proceso se hará, es la decisión fundamental del ejercitante que elige, por encima de todo, seguir al Señor Jesús por el camino histórico por el que lo llama: “Buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su propia vida” [EE 1-4]. Fabro, después de vivir la salida de su propio mundo y de su propia carne, es lanzado por el amor de Cristo a seguirlo “bajo su bandera”.

5.1 *El Rey temporal [EE 91-100]: Fabro es el tipo de hombre “que más se querrá afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y Señor universal”*⁹⁵

San Ignacio, acorde con el monarquismo de su época, propone la contemplación de un “Rey temporal” que llama a todos los suyos a ir con él, a vivir como él, a trabajar con él, a compartir sus trabajos hasta la victoria final [EE 93]. Así mismo, invita a considerar que de un buen súbdito se espera que le siga, so pena de ser vituperado y tenido por perverso caballero e indigno soldado [EE 94]. Para luego establecer un paralelismo entre este llamamiento y el llamamiento de Jesús, “Rey Eternal” [EE 95].

Al igual que hizo Ignacio con la contemplación del “Rey temporal” o humano, Fabro utilizará una comparación que refleja la actitud de aquel que, habiendo sido reconciliado y sanado de su pecado, decide ponerse en camino para seguir a su Señor y ser un Siervo bueno y fiel:

⁹⁴ SAGUÉS, J., CORTABARRÍA, F. J., *El mes de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en la vida corriente*, Mensajero, Bilbao 2005, 451.

⁹⁵ “(1) Los que más se querrán afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal, no (2) solamente ofrecerán sus personas al trabajo, más aun haciendo contra su propia sensualidad y contra su amor carnal y mundano, harán oblaciones de mayor estima y mayor momento, diciendo: Eterno Señor de todas las cosas [...]” [EE 97-98].

“Me imaginaba a una persona que quisiera ser recibida como criado en la corte de un gran príncipe. Debería poseer las siguientes buenas cualidades en este orden: lo primero que necesita es poder, saber y querer servir. [...] ha de sobresalir en alguna gracia especial, de lo contrario, se verá enseguida su ineptitud. Esa tal gracia se conoce y formula como la virtud de la humildad [...] Tercero se requiere que el criado sea diligente y apto para administrar lo que se le encomiende [...] conviene que el siervo acompañe a la corte a donde quiera que ésta vaya” y, una vez allí, “esté muy atento a las palabras de su señor” y tenga cuidado “de no ofender a ninguno de los que viven en la corte, sino procure, por todos los medios, ser útil a todos, y a ninguno perjudicial, para que nadie pueda quejarse de él a su señor.”

“[...] el siervo ha de estar preparado para sufrir hasta la muerte por el honor, por los intereses de su señor y para defenderlo en justa defensa y procurar su seguridad”, y siempre y en todas partes ha de hablar “bien de su señor y quiera que su fama y nombre se extienda”. Es importante que el siervo “huya y evite las diversiones, lugares, conversaciones y todo aquello que pueda ser impedimento para hacer la voluntad de su Señor”, así como “serle fiel y no abusar de su amistad”; esta fidelidad se demuestra en la distancia, pues “aunque algún tiempo tuviera que estar separado de él, no le pierda el afecto, ni busque otros consuelos que le impidan fácilmente volver a su señor, que es lo que necesita”; el siervo no ha de buscar ni querer otro “consuelo que no proceda de Él y sea dado por Él y que termine en Él. Amén, Amén” [M 225].

a. “[...] yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda,” [EE 98]

Fabro fue un ejercitante ejemplar que supo hacer un verdadero ofrecimiento de su vida al Señor. Precisamente la mayor oblación que hizo fue la de “su propia sensualidad” que tantos trabajos le daba, “haciendo contra su propio amor carnal y mundano” [EE 97]. Gracias al favor y ayuda de nuestro Creador y Señor y a la buena guía de Ignacio.

Él mismo expresará, en varias ocasiones, que la principal tentación que experimentó fue la de “la carne”, la del “espíritu de fornicación”, como hace referencia en diversos momentos de su *M*⁹⁶. De aquí su constante preocupación por conservar la castidad, haciendo oblación de su propia sensualidad.

Ese mismo deseo de conservarse casto ante la fuerte tentación del “espíritu de fornicación” que lo ronda con frecuencia, explica porqué en la fórmula de su Profesión nombra en primer lugar el voto de castidad, distinguiéndose de la formula oficial asumida por la Compañía para la proclamación de los votos:

“Yo, Pedro Fabro, prometo y hago voto a Dios nuestro Señor y a nuestra Señora y a todos los santos del cielo, de guardar, con su auxilio, perpetua castidad, perpetua pobreza, y perpetua obediencia al Preósito de la Compañía de Jesucristo. Hago voto igualmente de obediencia al Sumo Pontífice para las misiones. Y prometo cumplir todo esto según las Constituciones y Reglas de dicha Compañía. Así he hecho esta profesión. Y para que conste la verdad la renuevo a Dios nuestro Señor, a nuestra Señora, y a ti Maestro Ignacio de Loyola, que tienes el lugar de Dios en dicha Compañía, como Preósito de la misma. Y lo firmo de mi mano el 9 de julio de 1541” [M 23].

⁹⁶ Como los pecados de los que se duele estando en la escuela de Velliardo [M 5].

b. “[...] *delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre Gloriosa, y de todos los santos y santas de la corte celestial*” [EE 98]

Fabro, al igual que Ignacio, pone a María por testigo de su entrega a Dios y reconoce en ella su poder intercesor ante el Hijo y su relación privilegiada con la Santísima Trinidad. Ella es Señora, Reina, Madre y Abogada, que goza y reina sobre todas las criaturas, que agradece, alaba y sirve a su Hijo y a la Santísima trinidad, que procura y obtiene la renovación de quienes desean alcanzar la perfección, entre otras gracias que se consiguen a través de ella.

“De la misma manera pedía a la Virgen María que diera gracias a la Santísima Trinidad por estos dones y que la Santísima Trinidad bendijera a la Virgen María por todos los favores que por su intercesión nos han sido concedidos” [M 73].

“Porque ella no solamente goza y reina sobre todas las criaturas, sino que también engrandece y alaba y sirve a su Hijo y a la santísima Trinidad, mejor que todas ellas. Porque es Señora, Reina, Madre y Abogada. Procura y obtiene la renovación de quienes no han alcanzado todavía la perfección esencial y accidental. Alcanzan a los mortales, cada día, nuevos dones de gracia, de paz, y por fin de gloria, y a los bienaventurados nuevos dones de gracia accidental” [M 91].

“Pero la Bienaventurada Virgen María, madre y abogada nuestra, toda hermosa y toda inmaculada exterior e interiormente, esta Señora nuestra, como digo, tiene poder ante el padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Ella me alcanzará con sus oraciones la gracia para que el verdadero fundamento de mi ser se reforme interiormente y se adecante en lo exterior. *Fiat, fiat*. Todo lo que se haga procederá del poder del Padre, será administrado por la sabiduría del Hijo, y se me dará por la bondad del espíritu Santo. *Fiat, fiat*” [M 192].

Fabro constantemente evoca la memoria de los santos y santas, pidiendo su intercesión por los lugares y personas donde pasa y por la Compañía misma, venerándolos y presentándose delante de ellos, como simple servidor, ante la “corte celestial”.

“[...] Tuve un grande e inexplicable deseo de que la aplicación de la misa supliese eficazmente todos los trabajos por los que yo tenía que pasar en recorrer los calendarios de todas las diócesis para poder honrar particular y nominalmente los santos y santas que en ellos son venerados, y que son obras tan perfectas salidas de las manos de Dios.

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. [...] tuve un buen deseo: quisiera acordarme siempre de que todos los días he de encomendarme a Dios nuestro Señor, y hacerle todas mis súplicas, por medio de Cristo nuestro Señor y Redentor, del Espíritu Santo, de la Virgen María, del buen ángel y del santo del día” [M 74].

c. “[...] *que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza*” [EE 98]

Los buenos deseos son otra de las constantes gracias que se descubren en el Beato Fabro. Ellas van marcado distintos momentos de su vida, según nos cuenta en el *M*:

“El año 1542, en la octava del Hábeas, sentí un vehemente deseo de ponerme a hacer inmediatamente lo que, hasta entonces, había descuidado por negligencia y pereza, a saber, comenzar a 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.”⁹⁷

Entre sus buenos deseos agradece por dos muy especiales: el deseo de ser puro y casto, y el “desordenado deseo de saber” y de entregarse a las letras:

“A los doce años sentí deseos de estudiar. No podía soportar ser pastor y quedarme en el mundo, como deseaban mis padres” [M 3].

“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” [M 4].

“[...] Muchos más hubiera cometido si su divina Bondad, juntamente con su temor, no me hubiera dado también un desordenado deseo de saber y de entregarme a las letras” [M 5].

Fabro descubre que los “buenos deseos” sólo pueden provenir de Dios y a él están encaminados. Sospecha de los deseos sobre cosas que no van a tener lugar, que están por encima de nuestras fuerzas o que es imposible que se realicen de modo natural. Pero reconoce, también, que el desear es necesario y, más aún, es un acto inspirado por Dio que de este modo nos excita a la fe, la esperanza y la caridad.

“Los deseos son buenos si vienen de Dios y a través de Él, en Él y para Él. Por eso sucede en la oración que fácilmente deseamos las cosas que no van a tener lugar, y las que están sobre nuestras fuerzas y aquellas que es imposible que se realicen naturalmente. Estos deseos no desagradan a Dios; Él nos los inspira, a Él se ordenan, y en su espíritu los experimentamos. Más aún, de este modo nos excita a la fe, esperanza y caridad no solo interna sino aquella que se traduce en obras piadosas. Muchas veces nos hace desear, creer y esperar las cosas más elevadas, para que, por lo menos, hagamos las cosas mediocres sin pereza ni miedo” [M 155].

d. “[...] de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual” [EE 98]

Cinco años después de su salida de París, el 9 de enero de 1543, vemos a Pedro Fabro dispuesto a todo por seguir a Cristo y hacer su voluntad; como se puede leer en uno de sus recuerdos, el número 225, donde habla de las buenas cualidades que debería poseer un criado que quisiera ser recibido en la corte de un gran príncipe. Al que contrapone con las actitudes de un mal príncipe según lo dicho en el número 224. Esta contraposición nos evoca, además, la meditación de “las dos banderas” de los Ejercicios Espirituales [146].

“[...] el siervo ha de estar preparado para sufrir hasta la muerte por el honor, por los intereses de su señor y para defenderlo en justa defensa y procurar su seguridad. Invocaremos a los

⁹⁷ *Memorial*, Introducción, 112-113.

mártires para que nos alcancen la virtud de la paciencia, para estar dispuesto a sufrir cualquier tribulación por nuestro Señor Jesucristo, por su honor y para hacer su voluntad” [M 225].

En ese deseo de imitar a Jesús en “toda pobreza”, Fabro expresa la intención de huir del favor humano, que hace que uno esté más atado a los bienes mundanos y se vea privado del favor de Dios, de su Hijo Jesucristo y del Espíritu Santo.

“Porque sucede frecuentemente, y así me sucedió a mí en esta ocasión, que cuando uno halla mayor favor entre los hombres, más se ve privado interiormente del favor de Cristo y de su Espíritu” [M 209].

“Sentí en mi alma una especie de huída de los favores humanos y de los dones que se pueden recibir de las personas importantes. Vi que es medio más eficaz para obtener el favor de Dios, el desprenderse de todo, y acercarse lo más posible a Cristo crucificado. Todo favor humano, si hay que buscar alguno o aceptarlo, se debe referir a Dios y encaminarlo a la edificación de los prójimos y no al provecho personal. Porque desprovistos de todo favor, es como mejor hallamos a Jesús en nuestras almas” [M 210].

Pasar por los padecimientos que pasó Cristo, y en ellos imitarlo, exige armarse no sólo de mucho valor, sino de los mismos pensamientos y la voluntad que tuvo el Señor, para ofrecerse por él a todos los tormentos y hasta la misma muerte.

“Él solo destruyó y redujo a la nada nuestra muerte. Porque sólo Él, voluntariamente, asumió por nosotros su cuerpo y lo expuso a todos los tormentos y a la muerte. 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” [M 212].

Fabro recomienda pedir al Señor que, por ningún motivo, nos apartemos o nos retraigamos o queramos recortar el paso en la carrera que nos conduce a la identificación con Cristo crucificado. Es importante no perder la práctica de la pobreza actual y de otros santos actos de la cruz de Cristo:

“Porque hay quienes si alguna vez pierden la práctica de la pobreza actual, y de pedir limosna y de los otros santos actos de la cruz de Cristo, fácilmente pierden el afecto mismo al ejercicios de tales prácticas. Hay que pedir a Cristo crucificado que por ningún ejercicio nos apartemos o nos retraigamos y que, ni siquiera, acortemos el paso en la carrera que nos ha de llevar siempre hacia la cruz y hacia la muerte de Jesucristo nuestro Señor. Porque quien así camina, es llevado hacia su propia salvación, hacia la verdadera vida y verdadera resurrección. Por el contrario los que aman esta vida temporal siguen caminos difíciles y peligrosos” [M 234].

e. “[...] *queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado*” [EE 98]

Fabro tuvo también el privilegio de ser el primero en elegir ser sacerdote en la naciente Compañía. Sin embargo, no le fue fácil llegar a esta “elección de estado” [EE, 169-189] y darse cuenta de su “determinación deliberada” para un “mayor servicio y

alabanza” del “Eterno Señor de todas las cosas”, debido a sus miedos e indecisiones y a la agitación de espíritus:

“[...] 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 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” [FM 14].

Como se constata, la interioridad de Fabro era compleja, humanamente considerada. Ignacio, su maestro espiritual, tuvo que esperar a que su compañero madurara y que llegara a la “indiferencia” [EE. 179] que se requiere para poder hacer una buena elección. Lo ayudaba con conversaciones, ejercicios “leves” y, sobre todo, confiando en la dirección del Espíritu Santo: “Nunca mereceré servirle en ella -la vocación a la que ha sido llamado-, ni permanecer en tal elección...” sino es por la acción del mismo Espíritu.

Durante la Eucarestía que celebró la vigilia de san Lorenzo – 9 de agosto de 1542 – Fabro pide, con gran devoción, ‘ser llamado’: “En la misa, al llegar la comunión, pedía al Señor con gran devoción que se dignase llamarme y recibirme a mi pecador; que se hospedase en mi casa, que me perdonase los pecados y comiese conmigo” [M 72].

5.2 Fabro fue un gran contemplativo de los Misterios de la vida de Cristo [EE 261-312] y gustó de la “Repetición” [EE 118-120] y de la Aplicación de Sentidos [EE 121]

San Ignacio, en la Segunda Semana de los Ejercicios, propone al ejercitante hacer cinco horas de oración durante el día: dos sobre los “Misterios de la vida de Cristo”, dos de “Repetición” y la última sobre “Aplicación de sentidos”. Todos los “Misterios de la vida de Cristo”: desde la anunciación (Lc. 1, 28-31.36.38) hasta la ascensión (Hch 1, 3-4) están agrupados al final de los Ejercicios, excepto los de la “Pasión y Resurrección” y algunos que en esta semana se contemplan, como la “encarnación”. San Ignacio consideraba de suma importancia estos Misterios, como materia de oración, por cuanto ellos fundamentan esa “vera doctrina de Cristo nuestro Señor” [EE 164]) por la cual nos afectamos en nuestra elección por Cristo. Pedro Fabro, conocedor de su importancia, no dejará de meditar diariamente estos Misterios.⁹⁸

De suma importancia en esta Segunda Semana son las repeticiones de las contemplaciones que san Ignacio las propone también para las otras semanas, cambiando sólo la materia y manteniendo la forma. Además, Fabro no sólo acostumbraba contemplar

⁹⁸ “El día de Santa Práxedes, al meditar en los misterios de la vida de Cristo, se me ocurrieron diversas maneras de pedir distintas gracias [...] [M 51].

los “Misterios de la vida de Cristo” y hacer la oración de “repetición”, sino que gustó mucho de la “Aplicación de sentidos”, como se mostrará más adelante.

a. Primera Contemplación es de la Encarnación [EE 101-109]:
el sentido cristológico de la corporalidad en Fabro

En la acción de Dios que se hace carne [cuerpo] en la persona de Jesucristo, Fabro encontrará el fundamento cristológico de la propia corporalidad: “Él [Dios] quiso tomar un cuerpo semejante al nuestro y se hizo siervo de aquel a quien era igual [...] tenemos un Dios y Señor hecho hombre, a quien veneramos como nuestro Dios y a quien debemos servir no sólo espiritualmente como espíritu, sino también corporalmente como Dios nuestro encarnado” [FM, 292].

Fabro no sólo encuentra en la “encarnación” el sentido cristológico de su corporalidad sino que, como “maestro moderno”, “se distancia de otras corrientes de espiritualidad del siglo XVI que veían en el cuerpo un impedimento o incluso un enemigo de la experiencia espiritual y mística.”⁹⁹ Contrario a esto, Fabro agradece por su cuerpo y reconoce como inspiración del Espíritu Santo orar para que “la divina y pura bondad habitase en tu cuerpo como en su templo” [M 35]; oraba por las “partes principales del cuerpo” [M 22]; “discurriendo por los sentidos y por los miembros principales de todo el cuerpo para que el Señor se dignase purificarme” [M 30].

b. *Fabro es el hombre del profundo “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga”* [EE 104]

El “conocimiento interno” que Fabro tiene del Señor lo lleva a gozar de su presencia con todos los sentidos y a pedirle que aparte de él todo cuanto lo divide, separa y aleja de él: sea “el enfriamiento de la caridad, o los ardores de la pasión o de la impureza” [M 168]; sea “la sequedad de un corazón que no siente devoción ninguna, y lo desorbitado de los sentimientos cuyos peligros ha intuido [M 160].”¹⁰⁰

“Durante la misa se me concedió esta manera de orar: ‘Señor Jesucristo, aparta de mí todo mal y toda imperfección que pueda impedir que me miren los ojos de tu humanidad o que tus oídos oigan mis palabras; que tu olfato no se aparte de mí por mi olor desagradable, tu gusto por mi insipidez y tu tacto por mi frialdad, mal calor, o por mi demasiada sequedad o exagerada humedad. En suma, Señor, te suplico que apartes de mí cuanto me divide, separa y aleja de ti, y a ti de mí. Aparta de mí lo que me hace inmundo, lo que me hace seco, lo que me pone rígido, torcido, enfermo, lo que me hace indigno de que me visites, me corrijas, reprendas, de que me hables, de que te comuniqués con migo, de que me ames y me quieras bien. Compadécete de mí, Señor; compadécete siempre de mí y aparta de mí todos los males que me impidan verte, oírte, gustarte, sentirte, tocarte, temerte, acordarme de ti, comprenderte, esperar en ti, amarte, poseerte, tenerte presente y comenzar a gozar de ti. Y

⁹⁹ GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión...*, cit., 39.

¹⁰⁰ ALBURQUERQUE, 218-219, cf. n. 302.

lo que digo de ti, Señor, de tu divinidad y de tu humanidad, pido que me sea dado en toda palabra que sale de tu boca'. Porque me bastaría que permanecieran en mí las palabras de Jesucristo, mi Señor, y que yo gozase de ellas con todos mis sentidos" [M 187].

Fabro ha hecho oblación de su vida como pecador-amado y llamado por su Rey Eternal, pero quiere, además, servir a un Cristo que él nombra como "redentor, consolador, vivificador, iluminador, ayudador, libertador, misericordioso y clemente, salvador, médico, enriquecedor, fortificador, Dios y Señor":

"Le pedía, de acuerdo con la fuerza de tales nombres, que se dignase socorrer y ayudar a todos. Aquí también deseé y pedí con gran devoción y movido de un sentimiento nuevo que, por fin, se me conceda ser servidor y ministro de Cristo consolador, de Cristo ayudador, de Cristo salvador, de Cristo médico, libertador, enriquecedor, fortificador; de manera que yo pueda, por su medio, ayudar a muchos, consolarlos, librarlos de varios males, fortificarlos, darles luz no sólo espiritual sino también, si con el favor de Dios puede uno atreverse a tanto, corporal, y todas las otras cosas que son propias de la caridad para el alma y para el cuerpo de los prójimos" [M 151].

c. Segunda Contemplación es del nacimiento: *la invitación a renacer de Dios, un anhelo del universo entero* [EE 110-117]

Por otra parte, Fabro ve en el *nacimiento* del Hijo de Dios, que por nosotros se ha hecho hombre, una invitación personal a todo ser humano a renacer de Dios. Es un anhelo del universo entero:

"En la sacratísima noche en que nació Cristo nuestro Señor, rezando maitines en la catedral, delante de las reliquias, sentí gran devoción y gran efusión de lágrimas; y esto desde el principio hasta el fin. Me impresionaron muchísimo aquellas palabras del profeta Jeremías que se leen en el primer nocturno. Tuve también grandes deseos. Ansiaba de todo corazón poder nacer de Dios y no de la sangre ni de la carne ni de deseo de hombre" [M 193].

"Deseé también con pleno conocimiento y con todo afecto que nacieran, esa noche, buenos y abundantes remedios contra los males de nuestro tiempo. Sentí al mismo tiempo gran deseo de nacer yo, de ahora en adelante, a toda obra buena para mi salvación, para la gloria de Dios, y para bien del prójimo" [M 194].

d. *"La Tercera [y Cuarta] Contemplación será Repetición..."* [EE 118-120]

En los Ejercicios San Ignacio propone al ejercitante hacer durante el día "repetición" de las contemplaciones realizadas. Lo propone para las cuatro semanas, en las que se va cambiando la materia, pero manteniendo la forma, con flexibilidad según la edad y , la disposición del ejercitante [EE 72]. La finalidad es notar "algunas partes más principales, donde haya sentido la persona algún conocimiento, consolación o desolación" [EE 118]. De este modo, "La tercera contemplación será repetición del primero y segundo ejercicio"; mientras que "La cuarta contemplación será repetición de la primera y segunda [contemplación] de la misma manera que se hizo en la sobredicha repetición" [EE 120].

En cada oración de “repetición” se hará, según San Ignacio: la oración preparatoria; los tres preámbulos (1° “traer la historia”; 2° “composición viendo el lugar”; y 3° “petición”) correspondientes a la primera y segunda contemplación; la “repetición” de “algunas partes más principales” de estas; el coloquio final y un *Pater Noster* [M 118].

Esta práctica, tan recomendada por Ignacio y muy acorde con la dinámica de los Ejercicios en cuanto que lleva al “sentir y gustar internamente”, no era ajena a Fabro durante su vida cotidiana. Él meditaba con frecuencia sobre los misterios de Cristo, consiguiendo con ello no sólo algún conocimiento o consolación, sino aumentar su deseo de cumplir con lo aquello que le pudiera resultar más pesado:

“El día de san Lorenzo, muy de mañana, medité igualmente los misterios, dando gracias a Dios en todo lugar según la materia. Tuve un grande e inexplicable deseo de que la aplicación de la misa supliera eficazmente todos los trabajos por los que yo tenía que pasar en recorrer los calendarios de todas las diócesis para poder honrar particular y nominalmente los santos y santas que en ellos son venerados, y que son obras tan perfectas salidas de las manos de Dios” [M 74].

La oración de repetición en Fabro y, en general, los distintos modos de orar que proponen los Ejercicios Espirituales, se verán más claramente explicitados en una carta que Fabro deja a sus ejercitantes antes de salir de Parma, fechada el 7 de Septiembre de 1540. Constituye, como el mismo dice, una memoria “no de mi persona, sino del orden que han de observar en el camino de Dios cuando no tengan otro que se los enseñe”¹⁰¹.

e. *La Quinta*, Aplicación de sentidos [EE 121]:

Fabro, es un hombre que contempla a través de sus sentidos

En los Ejercicios de San Ignacio se señala que la quinta, o la última oración del día, no sea de repetición sino de “aplicación de sentidos”: “La quinta será traer los cinco sentidos sobre la primera y segunda contemplación” [EE 121]. Consiste en “el pasar de los cinco sentidos de la imaginación por la primera y segunda contemplación”: se trata de “ver”, “escuchar”, “tocar”, “gustar” [EE 122-126].¹⁰²

Fabro frecuentaba este modo de orar especialmente durante las situaciones en las que se entristecía porque las distracciones o tentaciones parecían apoderarse de él. En una ocasión como estas encontró esta respuesta: “Dirige los ojos y oídos de tu alma y la atención de todos los sentidos a las cosas celestiales. Donde la vista no puede ver nada que no sea de edificación y de consuelo, ni el oído oír etc.” [M 69] Fabro era, incluso, capaz de percibir la fealdad y deformidad, el mal olor, mal sabor, etc. de “nuestra alma” en pecado.

“La fealdad y deformidad se ven, sobre todo en los pecados de lujuria y carnales, es decir, los que se cometen por afecto a la propia carne o ajena. [...] Del hombre de vida escandalosa

¹⁰¹ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 22-27.

¹⁰² “Se trata de ‘activar’ los sentidos interiores o sentidos del corazón y disponerse para una nueva forma de percibir el Misterio.” GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro*, cit., 113.

suele decirse que no sólo huele mal delante de los hombres, sino también delante de Dios. El amargor e insípidez que disgusta a Dios nacen de la ira, soberbia, envidia y odio. El tacto divino se ofende con la pereza con que los hombres enfrían sus buenas acciones y con la avaricia o concupiscencia de los bienes temporales” [M 344]

Por último, Fabro ora por sus sentidos, pidiendo a Dios que aparte de él todo mal e imperfección que impidan que los ojos de la humanidad de Cristo lo miren:¹⁰³ “Y [pedí al mismo san Dionisio] alguna gracia para mis ojos, para el sentido del oído y del tacto y del gusto y del olfato” [M 136].

5.3 Los Preámbulos: “dos banderas”- “tres binarios” – “tres grados de humildad” – “Triple coloquio” [EE 135-189]. Cómo los vivió Pedro Fabro

Después de contemplar los misterios de la vida oculta de Jesús, desde la Encarnación [EE 101-109] hasta el episodio del Templo [EE 134], como parte de la “Segunda Semana”, los Ejercicios proponen al ejercitante unos preámbulos que lo prepararán para considerar los distintos estados de vida y hacer elección. Hasta ese momento los Ejercicios habían llevando al ejercitante por el camino de la imitación y el seguimiento de Cristo que nacen del amor, y que apunta continuamente al “magis”: elegir lo mejor. Ahora lo invitan a concretar las meditaciones para conocer y adherirse a la verdadera doctrina de Jesucristo, a la vez que conocer la bandera del mal espíritu y los engaños en que puede verse envuelto. El ejercitante es situado en la lucha que se produce en el corazón de todo ser humano que quiere seguir verdaderamente a Jesucristo. Veamos ahora cómo se va a reflejar esta dinámica de los Ejercicios en la vida de Pedro Fabro.

a. “Preámbulo para considerar estados”: “dos banderas” y “tres binarios”¹⁰⁴:

Fabro es el hombre que quiere quitar de sí todo afecto que desordenado sea

En el “preámbulo para considerar estados” [EE 135] San Ignacio se refiere a un “primer estado, que es en custodia de los mandamientos”, después de haber puesto al ejercitante a considerar el ejemplo de obediencia de Jesús para con sus padres (Lc 2,51-52). Luego se refiere al “segundo [estado], que es de perfección evangélica” y que se

¹⁰³ “Señor Jesucristo aparta de mí todo mal y toda imperfección que pueda impedir que me miren los ojos de tu humanidad o que tus oídos oigan mis palabras; que tu olfato no se aparte de mí por mi olor desagradable, tu gusto por mi insípidez, y tu tacto por mi frialdad, mal calor o por mi demasiada sequedad o exagerada humedad [...] Compadécete siempre de mí y aparta de mí todos los males que me impidan verte, oírte, gustarte, sentirte, tocarte, temerte, acordarme de ti, comprenderte, esperar en ti, amarte, poseerte, tenerte presente” [M 187].

¹⁰⁴ “El tercero quiere quitar el afecto, mas así le quiere quitar que también no le tiene afección a tener la cosa adquirida o no la tener, sino quiere solamente quererla o no quererla, según que Dios nuestro Señor le pondrá en voluntad, y a la tal persona le parecerá mejor para servicio y alabanza de su divina majestad; y, entre tanto, quiere hacer cuenta que todo lo deja en afecto, poniendo fuerza de no querer aquello ni otra cosa ninguna, si no le moviese sólo el servicio de Dios nuestro Señor; de manera que el deseo de mejor poder servir a Dios nuestro Señor le mueva a tomar la cosa o dejarla” [EE 135-157].

contempló en el pasaje en que Jesús se queda en el templo (Lc 2,42-43), dejando a sus padres “por vacar en puro servicio de su Padre eternal”.

Ahora propone, mediante la contemplación de la vida de Cristo, comenzar “a investigar y a demandar en qué vida o estado de nosotros se quiere servir su divina majestad”. Propone como introducción la “meditación de dos banderas” [EE 136] para tomar consciencia de “la intención de Cristo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de natura humana; y cómo nos debemos disponer para venir en perfección en cualquier estado o vida que Dios nuestro Señor nos diere para elegir”. Se aprecia desde el inicio que toda esta “jornada ignaciana” apuntará a la “elección” y/o “reforma de vida”.

Antes de conocer a Ignacio, Fabro experimenta el desorden de sus afectos “en cuanto que están apegados y agarrados a cosas que no han de ser amadas con todo el corazón, con toda el alma” [M 72]. Se siente como paralizado entre posibilidades diversas e incluso contradictorias¹⁰⁵, como en un “segundo binario” [EE 154]: intuye lo que Dios le pide, pero que no está dispuesto a poner los medios para permitir que la voluntad de Dios se cumpla en él.

Una vez que el Señor, con la mediación de Ignacio, lo libra del desorden de sus afectos y pone los medios para seguir su voluntad, hace su elección de estado: “De estos afectos, como ya dije antes, me libró el Señor y me 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” [M 14].

b. Los “tres grados de humildad” y el “preámbulo para hacer elección”¹⁰⁶:

Fabro es el hombre que más se querrá afectar en la vera doctrina de Cristo N. S.

Según San Ignacio el momento propicio para iniciar el proceso de elección “comenzará desde la contemplación de Nazaret a Jordán” [EE 163]. Pero antes de entrar en ellas elecciones “para el hombre afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor, aprovecha mucho considerar y advertir en las siguientes tres maneras de humildad” [EE 164]. Estas “tres maneras de humildad” son el último peldaño antes de entrar en las elecciones.

Fabro, que en principio anduvo siempre “confuso y agitado de muchos vientos” [M 14] y que le había costado arduamente decidir ser sacerdote y dedicarse al servicio “en tan alta y perfecta vocación”, nos relata cómo después de siete años de haber sido orde-

¹⁰⁵ “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; una 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” [M 14].

¹⁰⁶ “La tercera es humildad perfectísima, es a saber, cuando, incluyendo la primera y la segunda, siendo igual alabanza y gloria de la divina majestad, por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobios con Cristo lleno dellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo” [EE 167].

nado – durante el verano de 1534 al verano de 1541- el Señor le ha concedido la gracia de ser fiel en su vocación y de cumplir sus votos “delante vuestra Madre gloriosa, y de todos los santos y santas de la corte celestial” [EE 98] y de sus hermanos los hombres. Es una gracia que se confirma con la profesión solemne para “afectarse a la vera doctrina de Cristo nuestro Señor” [EE 164], como lo relata Fabro:

“Este mismo año se me concedió otra gracia que no olvidaré nunca. En la octava de la visitación de nuestra Señora hice los votos solemnes de profeso. 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 conocimiento y sentimientos de buena voluntad. Los votos son de castidad, pobreza y obediencia al Prepósito de la Compañía. Se añade un cuarto voto por el que prometemos todos los profesos obediencia especial al Sumo Pontífice para ir a las misiones que él quiera confiarnos” [M 23].

Fabro, contento de haber profesado solemnemente, expresa su deseo de cumplir cada uno de los votos y de ser fiel al Señor en la vocación a la cual ha sido llamado, dejando un gran testimonio de vida como religioso jesuita, en sus muchas devociones personales:

“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” [M 53].

Fabro, no sólo deseaba cuidar de su castidad, también se preocupa por cumplir su voto de “pobreza y obediencia” con gran diligencia, como se puede leer a continuación:

“Ese mismo día [refiriéndose al día de Santa Isabel de Hungría, a 19 de noviembre de 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”.

“El día de la Visitación de nuestra Señora, y al proponerme la humildad que debemos a nuestros superiores, y que es bueno que tengamos hacia todas las criaturas, por amor a nuestra Señora, experimenté un buen sentimiento sobre su humildad, ya que fue a servir con toda sumisión a su pariente santa Isabel, por ser la madre del Precursor de nuestro Señor. Tuve entonces un gran deseo espiritual de que todos aquellos que están, de alguna manera, bajo obediencia, se ejerciten en ella hasta alcanzar perfecta humildad, paciencia, caridad, para soportar y honrar a sus superiores buenos y malos, fijándose y afectándose solamente a los que de bueno hay en ellos y no a lo malo. Y cuanto el superior parece menos bueno en su oficio, tanto más el inferior se perfeccionará en el suyo que consiste en ser siervo obediente, diligente y fiel por temor y amor a nuestro Señor” [M 39].

El deseo de vivir sus votos es un deseo constante en Fabro. Él se acuerda de renovarlos cada año por la misma fecha de su profesión solemne, como lo testimonia en su *Memorial*:

“En la octava de la Visitación me acordé de que ese mismo día, el año pasado, había hecho mi profesión solemne. Sentí gran devoción por mis votos y pedí a Dios Padre la gracia de la perseverancia y un continuo crecimiento en la castidad con la cual se rehaga mi carne vencida y se fortifique contra sus fragilidades que se echan de ver por la concupiscencia carnal. Al Hijo encomendaba el cuidado de mi obediencia, ya que Él se hizo obediente hasta la muerte. Al Espíritu Santo encomendaba mi voto de pobreza pidiéndole que nunca perdiese yo el afecto a esta virtud” [M 45].

6. Tercera Semana [EE 190-217], dolor con cristo doloroso...¹⁰⁷: Fabro es el hombre que desea padecer con Cristo y llevar su cruz cada día

Después de haber orado los “Misterios de la vida de Cristo” hasta el día de Ramos inclusive -fundamento de la llamada, del seguimiento y de la elección y/o reforma de vida-, contemplamos ahora, en la “Tercera Semana”, la “pasión de Cristo nuestro Señor” [EE 4]. El Misterio Pascual es el fundamento de nuestra confirmación [EE 183], con él seguimos iluminados por la luz del “Rey eternal” que, con las meditaciones de “banderas”, “binarios” y “maneras de humildad”, dan sentido a toda nuestra aproximación a Cristo:¹⁰⁸ “quien quisiera venir conmigo, ha de trabajar conmigo, porque siguiéndome en la pena [Tercera Semana], también me siga en la gloria” [Cuarta Semana] [EE 95]. En este sentido, Pedro Fabro será un hombre que desea padecer con Cristo y llevar su Cruz cada día.

“El sábado, vigilia de la Pascua, encontré muy buenas reflexiones en aquellos dos artículos de la fe: ‘Padeció bajo el poder de Poncio Pilatos, fue crucificado, muerto y sepultado, descendió a los infiernos y al tercer día resucitó de entre los muertos’.

Pensando en esto me fue dado desear padecer algo por Cristo, llevar mi cruz todos los días, morir al pecado y al mundo, ser sepultado con la privación del sentimiento de esta vida temporal y resucitar con espíritu nuevo y carne nueva para moverme según el Espíritu de Cristo que murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación, para que, muertos al pecado, vivamos para la justicia de Cristo, y de tal manera vivamos que ya no podamos morir volviendo a caer en el pecado y no volvamos a permitir jamás que nos domine la muerte del pecado, porque ‘Cristo, una vez resucitado de entre los muertos ya no muere más’” [M 272].

¹⁰⁷ “El tercero, es demandar lo que quiero; lo cual es propio de demandar en la pasión: dolor con Cristo doloroso, quebranto con Cristo quebrantado, lágrimas, pena interna de tanta pena que Cristo pasó por mí” [EE 203].

¹⁰⁸ SAGUÉS, J., - CORTABARRÍA, F. J., *El mes de Ejercicios*, cit., 451.

Fabro llega al “conocimiento interno” de nuestro Señor Jesucristo que “muriendo, destruyó nuestra muerte, y resucitando, restauró la vida”,¹⁰⁹ no sólo a través de la reflexión y la oración constante, sino en la contemplación de la acción que el Resucitado realiza en su vida.

“[...] pensando en el proceso de la vida y muerte de Jesucristo nuestro Señor me vinieron a la mente algunos coloquios con una cierta ternura de espíritu en los cuales decía: “Oh Jesucristo, que tu muerte sea mi vida y en tu muerte sepa yo hallar mi vida; que tus trabajos sean mi descanso; tu debilidad humana, mi fortaleza; tu confusión, mi gloria; tu pasión, mis delicias; tu tristeza, mi gozo; en una palabra, que en tus males, estén mis bienes. Pues tú, Señor, reparaste mi vida que tendía a la muerte sin remedio y destruiste la muerte, que parecía iba a durar siempre y no iba a ser vencida” [M 137].

Así relata Fabro sus sentimientos de dolor con Cristo doloroso:

“Experimentaba también gran sentimiento de dolor al ver que no se tenían en cuenta las obras de los santos, ni se meditaban ni ponderaban los misterios de la vida de nuestro Señor Jesucristo. Me dolía especialmente que a los dolores y tormentos de los mártires no se les prestase atención, siendo así que fueron tan queridos y afectos a Dios” [M 50].

Para él es claro que debemos buscar, primero, el poder de Cristo crucificado y, después, el poder de Cristo glorioso, porque hay quienes desean sólo quedarse con el Cristo glorioso sin pasar por el Cristo doliente o crucificado, al que tarde o temprano tendremos que sujetarnos, porque en él está nuestra salvación. Aunque sabiendo que no todo termina en la cruz, porque Jesucristo resucitó:

“[...] Sin embargo, si no lo hemos hecho al principio, llegará un día en que tengamos que venir a la cruz de la que cuelga nuestra salvación. Porque en Cristo crucificado ‘está nuestra salvación, nuestra vida y nuestra resurrección’. Estas tres cosas, por su orden, preceden a la gloria que nos espera en el cielo, gloria que nos viene por Jesucristo glorificado, de Él y en Él” [M 211].

“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” [M 212].

Fabro es ese hombre del Evangelio y de los Ejercicios que sigue de cerca al Señor, que no se contenta sólo con contemplar los misterios de Cristo y dolerse con él en los crucificados de este mundo, sino que asume su propia cruz de cada día para seguirlo y caminar con Él. Así solía experimentar su cruz, que se hacía sentir siempre presente en sus imperfecciones y defectos:

“Ese mismo día caí en la cuenta también, de muchas maneras, de mis imperfecciones y defectos, sobre todo de aquellos que tienen su origen en mi modo de actuar. Me bastó para

¹⁰⁹ Cf. Prefacio de Pascua: *Qui mortem nostram moriendo destruxit et vitam resurgendo reparavit.*

tranquilizar mi espíritu ver que Dios me era propicio. Porque si le tengo a Él y le siento en mí mismo, hará que yo haga todo lo que puedo y debo hacer. También experimenté este día gran gozo al pensar que yo estaba tan desnudo y privado de espíritu que la Virgen María tendría gran ocasión de compadecerse de mí al ver mis defectos” [M 238].

“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 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” [M 241].

Consciente de sus defectos, Fabro procura confiar más en la misericordia de Dios que en seguirle dando tanta importancia a sus imperfecciones. Gracias a su espíritu de discernimiento encuentra como combatir su acostumbrada amargura:

“El día de la fiesta de la Cátedra de San Pedro, al decir la misa y experimentar mis acostumbradas amargas por mis imperfecciones, tuve un buen sentimiento. No debía preocuparme tanto de tales imperfecciones, ni darles tanta importancia como yo les daba. Porque al no hacerles caso se desvanecen. Y si me detengo en ellas, me desalientan y me hacen más imperfecto” [M 258].

Frente a cierto malestar y turbación que se apoderaba de él a veces, producido por la dificultad de ordenar la propia vida, y debilitando su esperanza, Fabro, tiene que hacer el propósito de no querer hacerlo todo y limitar “el campo de su humana y personal solicitud”:

“Para rechazar esta tristeza pensé y sentí que podía ayudarme lo siguiente: primero, que no debo distraerme con otras actividades, sino centrarme en las que a mí me tocan y en las que ya estoy ocupado; segundo, que no debo ensanchar el campo de mi humana y personal solicitud; tercero, que debo emplear todas mis fuerzas en lo que traigo entre manos; cuarto, que en las obras de caridad que estoy haciendo, es como tengo que abrirme paso para todo lo demás. Debo evitar los impedimentos y defectos que proceden de mí, y pensar en lo que hago para que crezca en mí la esperanza de dar fruto” [M 259].

Pese a todos los esfuerzos que Fabro hacía por “vencerse a sí mismo”, [EE 21.87], no dejaba de experimentar constantemente su cruz y de dolerse por sus imperfecciones personales, como lo expresa hondamente en estos dos párrafos:

“El día de la santa Pasión del Señor advertí y sentí que, durante toda la cuaresma, había estado agitado, de diversas maneras, por ideas y movimientos interiores. Me parecía que, al experimentar estas mociones, se reabrían las llagas de mis miserias e imperfecciones. Y, aun intentando vencerme, no podía menos de sentir dolor por mí y por mis hijos, es decir, por mis imperfecciones personales y por las que pongo en mis obras ordenadas a Cristo, al prójimo y a mí mismo. Mi espíritu se había olvidado totalmente de lo que, tiempo atrás, había sido causa de mi paz. La carne estaba toda metida en lo que, desde los primeros años, había encontrado su desasosiego y su muerte.

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” [M 268].

Aunque Fabro se doliera y entristeciera por sus imperfecciones – que entre otras cosas es muy propio de la gracia que se pide en la tercera semana de los Ejercicios [EE 193] – sabe que toda su fuerza y su confianza no puede ponerla más que en el Señor, quien por nuestras debilidades va a la pasión y nos libra de la muerte eterna, por causa del pecado en el mundo:

“Era conveniente, entonces, que todas mis llagas espirituales y las huellas de mis debilidades, no bien cicatrizadas, se reabriesen ahora al recordar la Pasión y méritos de Jesucristo” [M 269].

“Por eso, ayudado de la gracia del Señor, le pedí con gran ánimo por Jesucristo, crucificado y muerto, que se puedan curar tantas y tan grandes enfermedades mías.

Le suplicaba, que por la virtud de la sangre de Cristo, derramada hasta la tierra, se purificasen mis humores sanguíneos, aquellos de los que deseo verme libre: ‘líbrame de la sangre, Dios, Dios de mi salvación’” [M 270].

7. Cuarta semana [EE 218-237], la gloria y gozo de Cristo nuestro Señor¹¹⁰: Fabro es el que contempla en la vida la fuerza del Espíritu consolador de Jesús resucitado

La “Cuarta Semana” es la última de un proceso cualitativamente progresivo y su culminación, si bien hay que ser prudente con respecto a esto último, ya que se trata de la cumbre del proceso, no de la vida. San Ignacio propone en ella contemplar “la resurrección y ascensión, poniendo tres modos de orar” [EE 4] y coloca en su centro la “Contemplación para alcanzar amor” [EE 230-237], a la cual nos referiremos más adelante.

El objetivo de esta semana está en la misma línea del “sentir con Cristo” de la etapa anterior: hay que dejarse envolver por “la gloria” de Cristo, lo cual no constituye el olvido de la Cruz sino su acentuación. Dios, con la resurrección de su Hijo, ha confirmado su victoria en la cruz y confirma a cada uno en la “elección o reforma de vida” por medio de la “verdadera alegría y gozo espiritual” [EE 329, 1]. Fabro también eligió morir con Cristo, caminar su vía crucis histórico, en tanto que es camino de vida nueva, por eso vive con gran consolación la fuerza del Resucitado y pide ser glorificado con Él:

“El día santo del domingo de Resurrección, 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” [M 273].

¹¹⁰ “*El tercero*: demandar lo que quiero; y será aquí pedir gracia para me alegrar y gozar intensamente de tanta gloria y gozo de Cristo nuestro Señor” [EE 221]. “*El quinto*, mirar el oficio de consolar que Cristo nuestro Señor trae, y comparado cómo unos amigos suelen consolar a otros” [EE 224].

“Entonces se me concedió pedir intensamente a Dios, por Jesucristo que resucitó de entre los muertos, que, por su gracia, pueda ver algún día que mi cuerpo, mi alma y mi espíritu sean glorificados para alabanza de Dios de quien y por quien y en quien reside toda gracia y gloria y todo mi bien natural” [M 275].

Es Fabro, además, el hombre que vive la alegría y el gozo del resucitado en su cotidianidad: mientras celebra la misa, mientras va de camino, mientras ora, va sintiendo la fuerza del Espíritu consolador.

“Al terminar la misa y las oraciones finales y venirme a casa cruzando el poblado, sentí una gran devoción al acordarme, de manera bastante particular, y reflexionar sobre la misa que acababa de celebrar, rumiando cada una de sus partes. Se me daba también gran ánimo para ejercitar la memoria sobre los ejercicios espirituales ya hechos y le pedía al Señor que, ya que me distraía con el recuerdo de otros ejercicios, negocios y acciones, o conversaciones o pensamientos de cosas no directamente ordenadas a Dios, me concediera el que en las oraciones y contemplaciones espirituales pudiera reflexionar y mantenerme en ellas con especial intensidad” [M 72].

Así mismo, desea intensamente que el “fuego ardiente” del Resucitado penetre en su corazón, de modo tal que ocupe su centro y le ayude a desvanecer todos sus vicios e imperfecciones.

“[...] al comulgar en la misa, tuve un gran deseo que formulé con estas palabras: ‘Ojalá todo mi interior, particularmente el corazón, de tal manera cediese al entrar Cristo en él que se abriese dejándole un lugar en el centro del corazón’. Así todos mis vicios e imperfecciones desaparecerían de su presencia como se derrite la cera en presencia del fuego” [M 68].

Esperando que esto sea posible, y viendo que es mejor no encontrar paz en lo mundano sino en lo que viene de Dios, Fabro se anima a sí mismo a dirigir la atención de todos sus sentidos hacia las cosas celestiales.

“El mismo día, yendo por el poblado y no sintiendo alegría sobre las cosas que veía sino más bien distracción y tentaciones de vanidad o de malos pensamientos, de donde me venía gran tristeza, encontré esta respuesta: “Tú no debes entristecerte porque no hallas paz en las cosas vanas, sino que deberías gozarte de ello y dar gracias a Dios. Más bien tendrías que entristecerte de no encontrar paz y plena consolación en la oración y ejercicios espirituales y en la conversación celestial. Hay muchos como tú que no buscarían intensamente la conversación celestial si encontrasen la paz en las cosas del mundo. Dirige los ojos y oídos de tu alma y la atención de todos los sentidos a las cosas celestiales, donde la vista no puede ver nada que no sea de edificación y de consuelo, ni el oído oír etc.” [M 69].

Según Fabro, de ordinario nuestras oraciones han de ir orientadas a las buenas obras, y no al contrario, las obras encaminadas a la oración; de modo que nuestra vida sea activa y contemplativa a la vez:

“[...] 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. Otra cosa será para quien lleva una vida puramente contemplativa. Este ha de ejercitarse en acumular tesoros de divino conocimiento y amor, y no necesita pedir gracias tan universales como quienes están metidos en la acción” [M 126].

7.1 La contemplación para alcanzar amor [EE 230-237]: Fabro no se contenta sólo con buscar a Dios en las criaturas, quiere buscar a Dios en sí mismo

La “Contemplación para alcanzar Amor” retoma la vivencia personal del proyecto creador y salvador de Dios sobre cada uno, de su amor infinito y continuo hacia cada ser humano, que lo ha puesto en este mundo para amarle, servirle y reverenciarle en todo [EE 23]. Esta última contemplación conserva toda la esencia y el espíritu de los Ejercicios en una especie de síntesis en la que pueden vislumbrarse todos los temas de los Ejercicios, encaminados a buscar la voluntad de Dios, que no es otra cosa que amarle y servirle siempre y en todas las cosas. Todo se centra en el amor, como realidad fundamental y final: “Dios es amor”.¹¹¹

Así se puede resumir el modo como Fabro vive su “Contemplación para alcanzar Amor”: reconociendo que las “semillas divinas” [M 206] están esparcidas por toda la tierra y también en lo profundo de su alma, esperando poder dar fruto; comprende él, además, que no debe contentarse sólo con buscar a Dios en las criaturas, sino que quiere buscar a Dios en sí mismo.

“El día de la Ascensión – 3 de mayo de 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” [M 305].

Fabro hará explícita referencia a la progresión que se da en los puntos de la Contemplación para alcanzar amor: “No basta ver a Dios que existe, vive, habita en las criaturas [EE 235]; trabaja por mí en todas las cosas [EE 236]. Hay que buscar a Dios *in se ipso et seorsum, supra omnem creaturam (non exclusus tamen ab nulla creatura)*.”¹¹²

“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” [M 306].

Fabro continúa diciendo que desea pronto vivir el momento en que él pueda ver a Dios en todas las cosas o, por lo menos, reverenciarlo en todas ellas:

“Ojalá llegue pronto 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

¹¹¹ SAGUÉS, J., - CORTABARRÍA, F. J., *El mes de Ejercicios...*, cit., 654.

¹¹² ALBURQUERQUE, 279-80, n. 526.

aquí podré subir al conocimiento del mismo Dios en sí mismo y, por fin, ver en El todas las cosas para que El mismo sea para mí todo en todas las cosas eternamente” [M 306].

Es también consciente que la búsqueda de Dios en sí mismo no puede depender finalmente de nosotros y no finalizará en este mundo, sino en la patria de los bienaventurados:

“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” [M 72].

El Dios al que Fabro se dirige es ese Dios trinitario al cual la tradición de la Iglesia ha hecho referencia: “Para dar gracias a Dios me serví de las letanías. Rogué al Padre que bendijera al Hijo y al Espíritu Santo; al Hijo que bendijera al Padre y al Espíritu Santo; y al Espíritu Santo que bendijera al Padre y al Hijo” [M 73]. Pero, además, es ese Dios infinitamente bueno y grande que todo lo ordena según su voluntad, y que está por encima, por debajo, [...] y en lo más íntimo de cada criatura”.

“Quiera Dios, infinitamente bueno y grande, ordenar, enderezar, encauzar y ajustar todo según su voluntad. Él haga que yo no solamente llegue a conocer quién es en sí mismo, sino también lo que quiere de mí. Él es infinito en todos los aspectos. Infinito por encima de toda capacidad e inteligencia criada; infinito por debajo de todo entendimiento criado; infinito hasta donde no puede llegar, por más que se abaje, ninguna cosa criada; infinito en lo más íntimo de cada criatura. Y esto lo es en su esencia. Pero en su voluntad normativa es tan humilde y pone tales límites a sus mandatos que nada impone como obligación que supere las fuerzas del hombre, por débil que éste sea, ayudado como está por la gracia de Dios, gracia que siempre tiene a su alcance, más a su alcance que sus propias fuerzas” [M 161].

Finalmente, buscar a Dios en sí mismo es para Fabro el fin a donde nos debe llevar la contemplación para alcanzar amor.

“Levanta ya tu mente a aquellas cosas que no pueden ser percibidas por los sentidos, como es la divinidad de Jesucristo que es la misma que la del padre y la del Espíritu Santo. Busaca a Dios donde no puedes encontrar ninguna otra cosa sino a Dios. Es decir, búscale en sí mismo” [M 109].

a. “[...] *el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras*” [EE 230]

Fabro se va dando cuenta que, efectivamente, el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras; lo desea constantemente, es lo que lleva a la oración – como ya hemos visto en otros textos – y lo que realiza durante toda su actividad apostólica, como veremos más concretamente en el tercer capítulo de este trabajo. En palabras del mismo:

“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” [M 202].

“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 nuestro 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” [M 203].

b. “[...] *el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante*” [EE 231]

A un cierto punto, Fabro toma consciencia que ha buscado más ser amado por Dios y por sus santos que amarlos él a ellos y se propondrá lo que supone una mayor generosidad de su parte: “buscar más amar que ser amado”. De este modo, cobran vigencia en él, las palabras expresadas por San Ignacio en el número 231 de los *EE*:

“Que el Padre omnipotente, el Hijo y el Espíritu Santo me den la gracia de que yo sepa y pueda y quiera buscar y pedir estas dos cosas: el ser amado por Dios y por sus santos y amarlos yo a ellos. De aquí en adelante he de poner más cuidado en lo que es mejor y supone mayor generosidad y que yo menos he hecho, que es buscar más amar que ser amado. Por eso he de fijarme con más diligencia en las señales que me pueden mostrar que yo amo, que en aquellas otras que me manifiestan que yo soy amado. Y estas señales serán los trabajos que hago por Cristo y por el prójimo, según lo que Cristo dijo a Pedro: ‘¿Me amas más que éstos? Apacienta mis ovejas’. Has de procurar ser primero Pedro y después Juan, el cual es más amado y hacia quien van las preferencias. Hasta ahora has querido ser primero Juan y después Pedro” [M 198].

Convencido de que “el amor consiste en comunicación de las dos partes”, entre Dios y la criatura, Fabro, continúa diciendo en la línea de la Cuarta Semana de los Ejercicios:

“En la misa, al leer el amor de Jesús hacia Juan, sentí un gran deseo de amar y honrar yo al mismo Juan. Entendía que con esto agradaba yo al mismo Señor. Porque quien quiere amarlo a Él, ha de amar todo lo que Él ama. Ante todo la salvación y vida espiritual, la consolación y alimento de las almas, rebaño y corderos, según la recomendación que Él mismo hizo a Pedro, a quien preguntó por tercera vez: ‘¿me amas?’” [M 201]

7.2 Los modos de orar [EE 238 a 260]: Fabro es un hombre que sabe emplear y buscar creativamente nuevos modos y estilos de orar

Este es, probablemente, uno de los aspectos más sugerentes del *Memorial*. A este propósito comenta José García de Castro: “Son muchos los modos y formas de orar que Fabro va desplegando a lo largo de su *M* o en sus cartas. Muy probablemente, muchos de esos modos debió de aprenderlos en su experiencia de los Ejercicios, pero debemos reconocer que en boca de Fabro adquieren un colorido y una fuerza comunicativa muy

notables.”¹¹³ Esta riqueza de Fabro puede deberse, también, a su oración constante y creativa y a las especiales devociones que solía tener, como mostraremos a continuación.

a. Maestro de oración constante y creativa

Fabro ora en todo momento y circunstancia, y de diferentes modos. Encontraba siempre un pretexto para su oración. No hay lugar por donde pase que se escape a sus rezos, ni algún motivo religioso –fecha de santos y festividades- que no sea considerado por él en la oración, como él mismo lo expresa:

“Acuérdate también de las notables consolaciones que te concedió el Señor en tus oraciones, en Worms, y del conocimiento para descubrir nuevos modos de orar, de dar gracias al Señor, o maneras de pedir gracias para ti, para los vivos y difuntos. El Espíritu Santo me inspiraba también cómo debía de orar por el pueblo alemán” [M 20].

Se refiere también a la oración que hizo mientras iba de camino a Ratisbona, para participar en la Dieta imperial, en enero de 1541: “[...] En el camino tuviste grandes consolaciones en la oración y contemplación, y se te ofrecieron muchos y nuevos modos y materia de orar durante el camino” [M 21].

A propósito de estos “nuevos modos y materia de orar”, Albuquerque dirá que se trata de “una bellísima descripción de la oración y contemplación universal de Fabro”, quien pedía la gracia de descubrir nuevos modos de orar, renovadas gracias para tratar con el Señor y para pedir por él, por los vivos y los difuntos. Afirmará igualmente Albuquerque que la oración itinerante y a campo abierto de este Beato “descubre el poderoso y cósmico espíritu contemplativo de Fabro”, en el que todo está presente. Agregando que la oración de Fabro, es gratuita, desinteresada, sacerdotal, como quien eleva sus brazos a Dios ante el altar de la creación.¹¹⁴ Un texto que refleja estos aspectos es el siguiente:

“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” [M 22].

A Fabro se le ocurren nuevas maneras de orar dando gracias por los hechos de creación y de redención, en una oración que traspasa todo tiempo y espacio:

“Así mismo se me ocurrieron nuevas maneras de dar gracias en estos términos: al reconocer los beneficios de Dios nuestro Señor, darle gracias por todas las obras, palabras, y dones

¹¹³ GARCÍA DE CASTRO, *Pedro Fabro...*, cit., 110.

¹¹⁴ ALBURQUERQUE, 124, nota 43.

espirituales hechos en la creación; igualmente por todas las palabras y dones espirituales manifestados en nuestra redención; y finalmente por todas las obras, palabras y dones espirituales de glorificación, principalmente de aquellos que me son ya conocidos para mi bien y consolación” [M 79].

Fabro también tiene muy presente en su oración a los que sufren y ora, con mucha frecuencia, para que las personas se abran a la acción de Dios en ellos.

“En la fiesta de santa Dorotea, virgen y mártir, sentí un gran deseo de la salvación de los prójimos afligidos, o que pasan cualquier necesidad. Por eso rogué a Dios desde lo más íntimo de mi corazón, que abriese los sentimientos de todos los que sufren, de manera que puedan pedir la misericordia de Dios por todas sus miserias. Sentí gran dolor al ver que muchos necesitados, no saben presentar a Dios y a los santos sus miserias, sino que echan mano de los remedios humanos y temporales en los que no hay salvación. Derramemos en su presencia las aflicciones de nuestros corazones porque Él tiene en cuenta nuestros trabajos y dolores y sabe bien ponderar cuáles y cuántos son” [M 242].

Con frecuencia ora también Fabro por la Compañía universal que ha fundado junto con Ignacio y los primeros compañeros, y que él mismo ha ayudado a que se extienda a España y que sea conocida en toda Europa. Esa Compañía a la que se siente íntimamente ligado:

“La primera misa, la de media noche, y que celebré en la catedral, la apliqué por nuestra Compañía. Deseaba con toda mi alma para ella un nacimiento en buenos deseos de santidad y justicia delante de Dios y que cada uno de sus miembros naciera para el mundo entero” [M 196].

“El 1 de marzo, día en que celebré la fiesta de los Ángeles de la Guarda, sentí gran devoción, principalmente en la misa que ofrecí por nuestra Compañía, para que el Señor se dignase fortificarla y amurallarla con la defensa eficientísima de los santos ángeles, y encargando a ellos su custodia” [M 260].

“Acerca de nuestra Compañía, que siempre llevo en el corazón, por una gracia de Dios que me acompaña siempre, tuve un gran deseo que, ya otras veces, me había proporcionado gran devoción. Deseaba que nuestra Compañía pueda crecer en número y en calidad de personas virtuosas y llenas de espíritu, de manera que contribuya a levantar de sus ruinas, de las que ahora vemos y de las que hemos de ver, si Dios no lo remedia, a todas las Órdenes religiosas” [M 265].

Finalmente, Fabro tiene la delicadeza de orar por las personas que lo han acogido, “él quisiera, en cierto modo, romper los límites de espacio, sintiéndose cercano a todos, para pedir por todo el mundo con la misma intensidad y delicadeza”.¹¹⁵

“Mientras oraba en una capilla privada en la que ya había orado otras veces pidiendo a Dios por aquella casa, me vino un impulso vehemente de que todo lo que yo desease para bien de aquella casa y de las personas que la habitaban, por la misericordia de Dios nuestro Señor, se le concediese a las casas y personas de toda la ciudad y que el Señor, por su piedad, lo confirmase como si yo habitase en cada una de aquellas casas” [M 78].

¹¹⁵ ALBURQUERQUE, 159, nota 138.

b. Hombre de “especiales devociones”

Fabro no sólo se caracterizó por su oración constante y creativa, sino por sus especiales devociones. Estas aparecen a lo largo de casi todo el *M* y llaman la atención por su originalidad. Por ejemplo, siente especial devoción de orar sobre los misterios de la Vida de Cristo:

“[...] Recuerda, alma, mía, que ese mismo día te concedió el Señor una muy especial devoción, gracia que espero que se me siga concediendo hasta la hora de mi muerte. Consistió en que, a partir de aquel día, y durante el rezo de las horas canónicas, me acordase especialmente de cada uno de los días de la vida de Cristo, desde la Encarnación hasta la Ascensión; e igualmente de los días de nuestra Señora, desde su Concepción hasta su muerte. Recuerda, al mismo tiempo, la gran esperanza que concebiste de que habrías de alcanzar la perfección en esto, antes de tu muerte” [M 20].

Se va a referir Fabro también a la importancia que tiene el tiempo señalado a la oración en orden a poseer una devoción bien fundada:

“Quienes no desean orar sino en el tiempo destinado a la oración, no podrán, sino 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 deseos de cosas temporales, aunque sean necesarias, o de cosas malas o vanas, o que, aun siendo buenas, no son oportunas en aquel momento” [M 37].

Algunas de sus devociones Fabro las ha ido aprendiendo de los mismos santos y santas y estas le han ayudado a enriquecer su oración, como se describe en este párrafo:

“En Ratisbona cayó en mis manos un libro de la bienaventurada virgen Gertrudis. En él se describen algunas devociones especiales que, durante su vida, le ayudaron a crecer espiritualmente. Aquí aprendí diversos modos de orar que me ayudaron mucho” [M 22].

El beato Fabro invoca a los santos y “ángeles custodios” de un determinado lugar para pedir por las personas que allí habitan, implorando ayuda por todas las necesidades que se presentasen. Pide también por las almas de los difuntos, por los pecadores, los desolados y atribulados; ora por los campos, por la multiplicación de las cosechas de los campos que atraviesa; reza por los que no saben pedir perdón o dar gracias. Integra sus devociones más populares con sus altas reflexiones, sin ningún prejuicio teológico:

“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 habitantes de aquel lugar; y que el verdadero Custodio y Pastor Jesucristo, que estaba presente en la iglesia de aquel lugar nos ayudase y proveyese a todas las necesidades de las personas del lugar: de los pecadores que pronto iban a morir, de las almas de los difuntos, de los desconsolados y de los atribulados de cualquiera 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 pedir para ellos lo que necesitan” [M 21].

Un ejemplo más concreto de lo dicho se tiene en el momento en que Fabro entra a España, a mediados de 1541. Invocará a todos “los principados y santos de España” para pedir su intercesión, de modo que al entrar a esas tierras pudiera hacer algún buen fruto espiritual:

“Este mismo año, al entrar en España, tuve gran devoción y sentimientos espirituales para invocar a los principados, arcángeles, ángeles custodios y santos de España. Sentí afecto especial hacia san Narciso de Gerona, santa Eulalia de Barcelona, nuestra Señora de Monserrat, nuestra Señora del Pilar, Santiago, san Isidro, san Idelfonso, los santos mártires Justo y Pastor, nuestra Señora de Guadalupe, santa Engracia de Zaragoza, etc. A todos suplicaba quisieran bendecir mi venida a España y que me ayudasen, con su intercesión, para que pudiera hacer algún buen fruto espiritual. Como así sucedió, más por su intercesión, que por mi diligencia” [M 28].

De esta misma manera procedía Fabro al entrar en cualquier reino o principado, como él mismo lo anota: “Me propuse hacer esto mismo en cualquier reino o principado, es decir, encomendarme a los principados angélicos, arcángeles, ángeles custodios y a los santos que comprendiese que eran honrados en tal Provincia o Señorío.”[M 28] Así lo hizo al estar también en Italia, en Alemania, en Francia y lo mismo al pasar por su tierra saboyana, y lo hacía con tal devoción que él mismo dice:

“Sentí mucha devoción y consolación para seguir con esas devociones y alargarme en ellas, invocando, a veces, también a los apóstoles y otros santos que fructificaron en distintas partes del mundo, para que tuvieran cuidado especial de nuestra Compañía y de todos los moradores en tales regiones o provincias donde ellos ejercieron su caridad. 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” [M 28].

Además de esta devoción, Fabro, cultivó otras que le iban siendo inspiradas, como se puede ver en estos dos ejemplos:

“Por este tiempo comencé otra devoción que me concedió el Señor, para rezar mejor las horas canónicas. Consistió en decir entre salmo y salmo, para la renovación del espíritu, esta breve oración que había yo tomado del Evangelio: ‘Padre celestial, concédeme un espíritu bueno’, en lo que pude ver grandes ventajas.

Otra devoción recibí para cada una de las siete horas canónicas. Se trata de aplicar cada hora por algunas intenciones de mayor importancia. Consiste en decir diez veces al principio de cada hora: ‘Jesús, María’, trayendo a la memoria las siguientes diez intenciones: [...]” [M 29].

Según Fabro, se le concedieron muchas otras luces espirituales sobre la doctrina católica, las Constituciones, los modos de vida, así como sobre las órdenes, ceremonias,

obras piadosas, peregrinaciones, votos, ayunos, cultos de los santos y santas, de los ángeles, de nuestra Señora, etc. Luces que ha aceptado con gran espíritu y devoción [M 31].

Finalmente, Fabro no tiene reparo en narrarnos de algunas de sus distracciones en la oración y, a la vez, convertir estas mismas distracciones en materia de oración:

“En la vigilia de san Lorenzo, que es el día de San Román, mártir, me vino un deseo antes de la misa de pedir gracias contra todas las distracciones, de tal manera que me concediese Dios la gracia de poder ser el señor y ordenador de mis propios pensamientos y deseo, porque por entonces solía estar yo bastante distraído.”

[...] sentí una gran devoción al acordarme, de manera bastante particular, y reflexionar sobre la misa que acababa de celebrar, rumiando cada una de sus partes. Se me daba también gran ánimo para ejercitar la memoria sobre los ejercicios espirituales ya hechos y le pedía al Señor que, ya que me distraía con el recuerdo de otros ejercicios, negocios y acciones, o conversaciones o pensamientos de cosas no directamente ordenadas a Dios, me concediera el que en las oraciones y contemplaciones espirituales pudiera reflexionar y mantenerme en ellas con espacial intensidad” [M 72].

“Este mismo día, diciendo el oficio traté de arreglar el reloj sin verdadera necesidad. Se me ocurrió pedir a Dios la gracia de que Él me arreglase y ajustase para poder yo orar bien. Esto le es más fácil que a mí el arreglar y ajustar cualquier objeto con mis manos. De aquí tomé ocasión para reprenderme a mí mismo porque hasta ahora me ha sucedido frecuentemente que en vez de estar atento, organizado y ordenado en mis oraciones y meditaciones, me he detenido en tocar, ver, ordenar otras cosas sin necesidad. Siendo así que debí poner todo mi empeño en organizarme y prepararme para hacer bien lo que traía entre manos, o lo que tenía que decir o pensar. 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” [M 249].

8. Las “Reglas” y el “discernimiento” ignaciano [EE 313-336]: Fabro es el hombre contemplativo y en continuo discernimiento

San Ignacio coloca, ya casi al final de los Ejercicios, lo que se conoce como “Reglas de discernimiento”; las que “son más propias para la Primera Semana” [EE 313-327] y las que “conducen más para la Segunda Semana” [EE 328-336]. El propósito de estas reglas son “para en alguna manera sentir y conocer la varias mociones¹¹⁶ que en la anima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar” [EE 313]. A este propósito se aplican ambas reglas, pero las de la segunda semana lo hacen “con mayor discreción de

¹¹⁶ “Moción (es)” : “Del latín *motio*. 2. Alteración de ánimo, que se mueve e inclina a una especie que le han sugerido. 3. Inspiración interior que Dios ocasiona en el alma en orden a las cosas espirituales” REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, ¹²Madrid 1983.

espíritus”, es decir, que proceden con más finura, dada la sutileza de los distintos espíritus que mueven a la persona en esta Segunda Semana.

Añade después San Ignacio unas “reglas” que se deben guardar “en el ministerio de distribuir limosnas” [EE 337-344]; unas “notas” “para sentir y entender escrúpulos y suasionés de nuestro enemigo” [EE 345-351] y, finalmente, otras “reglas” “para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener” [EE 352-370]. Con estas últimas concluye San Ignacio sus Ejercicios y con una referencia al modo en que Fabro las encarnó se concluye este capítulo.

Fue a través de la conversación espiritual, como decíamos, que San Ignacio inició a Pedro Fabro en el arte del “discernimiento”; de ese conocimiento de sí que, poco a poco, le irá hablando de un conocimiento de Dios. De este modo Fabro llegó a saber que la persona puede ser movida por varios “espíritus” y que Dios le daba a él la gracia “para sentir y conocer los diversos espíritus. De día en día llegaba a distinguirlos mejor” [M 12]. Sentía que el Señor lo libraba con la luz del Espíritu Santo para que no cayera en engaños: “me dejaba el Señor algunos agujones 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” [M 12]. Y que en otras ocasiones también lo libraba “porque suelo hablar, escribir o hacer muchas cosas sin discernir bien el espíritu que me las ha inspirado” [M 52]. Desde entonces procura estar más vigilante “para no dar cabida a los malos espíritus y para recibir los buenos” [M 88].

Aprendió a distinguir las “mociones” y a tener muy en cuenta lo que Ignacio dirá al empezar sus reglas de discernimiento: “sentir y conocer las varias mociones que en la ánima se causan: las buenas para recibir y las malas para lanzar” [EE 313]. Esto Fabro lo aplica concretamente durante el rezo: “Saqué la conclusión muy clara de que no convenía, durante el rezo del oficio, dar entrada a otras inspiraciones que no correspondan a las palabras y letra del oficio, y que en ese tiempo no hay que detenerse en otros pensamientos, palabras o negocios” [M 146]. Luego será muy claro al afirmar: “No des crédito a los malos espíritus que siempre te pintan catástrofes e intentan hacerte ver todo negro. [...] Procura hacerte un instrumento del buen espíritu que te muestra las cosas y sus condiciones como él desea que sean y, por su parte, está dispuesto a que así sucedan, echando mano de ti como instrumento suyo” [M 158].

Al igual que Ignacio, Fabro hará su propia descripción del buen y del mal espíritu, señalando lo que hay que hacer frente a cada uno de ellos:

“Quien ha llegado a distinguir el espíritu de la abundancia y sus palabras, y también el espíritu tentador y turbador y sus palabras, podrá sacar buenas enseñanzas de ambos conocimientos. Porque hay que acoger y retener el espíritu de la abundancia y buscarlo si se ha perdido. Hay que conservar la alegría, la consolación, el aliento y tranquilidad y todas aquellas manifestaciones que nacen del afecto bueno, procurando volver a ellas para que más profundamente se arraiguen. Pero no habrá que dar cabida a todas las palabras que se presenten porque podrán mezclarse algunas no verdaderas, debidas al mal espíritu que se presenta como ángel de luz” [EE 332].

Con relación al espíritu contrario ya sus palabras, hay que proceder de manera totalmente contraria. Hay que rechazar con diligencia todos sus sentimientos, pero podrían retenerse quizás algunas de sus palabras porque podrían ayudarnos para guardarnos de muchas cosas y hacernos más prudentes en los asuntos humanos, pues muchas serán verdaderas y útiles si luego son informadas por el buen espíritu” [M 254].

Fabro se va dando cuenta a raíz de su progreso espiritual que, mientras el “buen espíritu” le da ánimo y fuerzas, consolaciones, inspiraciones, y todo lo bueno para que “en el bien obrar proceda adelante” [EE 315]; el “mal espíritu”, por el contrario, le incitaba a la tristeza y a la aflicción por el excesivo miramiento de sus defectos.

“El día de Santiago, al comenzar la misa y ver que estaba muy paralizado por mis defectos, al recitar el verso *‘Por qué he de andar sombrío por la opresión del enemigo’* [Sal 43,2] me sorprendí reflexionando y preguntándome: ‘¿De qué te aprovecha el estar triste por tu aflicción y las sugerencias del enemigo cuando él te infunde precisamente la tristeza porque no sigues su voluntad?’. Tendrás razón para estar triste si pensases que es el Señor el que te aflige porque no te acomodas a su voluntad” [M 53].

La particular capacidad contemplativa y la sutil disposición para el discernimiento llevará a Fabro a estar muy atento a la causa de las distracciones que le vienen, tanto en la oración como en la Eucaristía, así como a reconocer su falta de disposición o “preparación remota” antes de realizar dichas actividades.

“En cierta ocasión tuve algunas distracciones en el rezo del oficio divino y deseaba quitármelas de encima. Me vino a la memoria la respuesta que ya se me había ocurrido otras veces: que yo había de poner empeño, fuera del tiempo de oración, en conocer las causas de las distracciones, con el deseo de *reposar* a su tiempo y poder gozar, durante la oración, de la lectura de la palabra de Dios. Igualmente en la misa, queriendo adorar devotamente el cuerpo de Cristo, pude ver que faltó en esto, porque fuera de la misa no suelo ejercitarme en estos deseos, y ésta es la causa de que no merezca otra gracia, ni siquiera aquella de conocer y sentir lo que estoy haciendo” [M 61].

En el *Memorial* se ve reflejada la honda experiencia que Fabro fue ganando en el arte del discernimiento, fruto de su experiencia personal y de su trato apostólico, como se ha visto en los textos citados. En el que reproducimos a continuación, que tiene que ver con las reglas de discernimiento de los Ejercicios [EE 320-323], es un claro ejemplo de su audacia para discernir. En efecto, Fabro se atreve, incluso, a completar estas reglas diciendo que hay que cuidarse de buscar a Dios sólo con el propósito de librarse de las tentaciones y tristezas, descuidando el ir más allá en busca de la consolación para el propio provecho, por ser perezosos y tibios para avanzar por el camino del Señor.

“Quien busca a Dios y sus cosas sólo y principalmente para verse libre, cuanto antes, de sus tentaciones y tristezas y no pretende la consolación para su propio provecho, no se va a preocupar de la devoción sino cuando se ve afligido. Esto es buscar el amor por temor de las imperfecciones y de las propias miserias y desear el sentimiento bueno y espiritual para evitar el mal. Precisamente por esta razón y por su misericordia permite el Señor, por algún tiempo tales turbaciones en los suyos. Porque habían perdido el afecto a sus dones. Para que no seamos ni perezosos ni tibios nos da tales estímulos, afectos y escrúpulos. Para que

avancemos por el camino del Señor sin descanso, hasta que descansemos plenamente en el mismo Dios y Señor nuestro Jesucristo.

Así no hay que contentarse con no sentir turbaciones, o tentaciones, o sentimientos malos, vanidad o imperfecciones, como sucede a los tibios y perezosos que se preocupan exclusivamente de no caer. Descuidan el progreso en el camino del Señor, y les basta, para su vida espiritual, la seguridad de no caer aunque tengan por delante la posibilidad de progresar. No te contentes, por tanto, con no bajar, o no perder, o no retroceder. Aspira con todo tu 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 sean 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” [M 54].

Estas palabras, que contienen elementos que ayudan al discernimiento y crecimiento espiritual, contienen, además, “toda una doctrina sobre la recta intención y tendencia a lo más, al mismo Dios por sí mismo.”¹¹⁷ Fabro insistirá en que las pruebas y turbaciones son una buena ocasión de conocer la intención de nuestro amor y si amamos y tenemos realmente a Dios solo, sobre todas las cosas.

“Es verdad que Dios permite que entonces seamos agitados de varios espíritus y que tengamos algunas luces o temores de muchas cosas. 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 tenemos a Dios solo, y sobre todas las cosas, y 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” [M 146].

9. Reglas para “sentir con la iglesia” [EE 352-370]: Fabro es, también, el hombre del “sensus ecclesiae” que san Ignacio quiere que seamos

Como se ha referido precedentemente, las 18 “Reglas para sentir con la Iglesia” cierran el libro de los Ejercicios. Según San Ignacio, ellas son para que el ejercitante aprenda “el sentido verdadero que en la Iglesia Militante debemos tener”: ofrecen normas y pautas que le ayudan a integrar su experiencia íntima con Dios en el marco objetivo de la Iglesia, en la que dicha experiencia se da.

Fabro va a tener muy presente, en su trayectoria espiritual, estas normas y pautas tan importantes, al punto de ser un modelo como jesuita del “sensus ecclesiae”, en un tiempo bastante complejo para la Iglesia¹¹⁸. De hecho pedirá para que la Compañía, en un

¹¹⁷ ALBURQUERQUE, 145, nota 97.

¹¹⁸ “El tiempo en que estas Reglas se escribieron y se ‘vivieron’ era un tiempo difícil, marcado en la Europa del siglo XVI por el origen y desarrollo de la Reforma Protestante. La rápida expansión del movimiento de Lutero por el norte y centro de Europa hacía necesario reforzar la doctrina católica no

futuro (que no va a ser muy lejano) pueda “trabajar y contribuir” a reformar la Iglesia y, en especial, para que la Iglesia se renueve a la luz del Espíritu, en medio de sus crisis. Fabro demuestra de esta manera y de muchas otras – como el celebrar las festividades de todos los santos, alabar sus reliquias,..etc. [EE 358]- que posee ese gran *sensus Ecclesiae* que San Ignacio recomienda en sus Ejercicios. Reproduzco a continuación algunos textos que así lo reflejan:

“El día que recé el oficio y celebré la misa de san Bruno, fundador de los cartujos, sentí muchos y vivos deseos de que esta orden y todas las órdenes de monjes y ermitaños se reformasen. Apliqué la misa por nuestra Compañía con enormes deseos de que pueda ella alguna vez, conforme a la voluntad de nuestro Señor Jesucristo y con la ayuda de todos los santos patriarcas de todas las órdenes, trabajar y contribuir a la reforma de tales institutos y de todos los de más que han sido instituidos, aprobados y autorizados por la Iglesia Romana” [M 261].

“Para esta reforma deseaba que hubiese multitud de laicos y eclesiásticos que, dejando a un lado cualquiera otra actividad, quisieran ponerse bajo cualquier forma de obediencia instituida en la Iglesia Romana. Algunos podrían ser elegidos y probados para nuestra Orden y otros para otras. Quiera Dios que así se haga, y que haya personas capaces de discernir no sólo los espíritus que proceden de Dios, sino entre éstos, cuáles los que mueven a abrazar una religión u otra, y cuáles los que mueven hacia otros estados de vida.

Que Jesús elija personas tan universalmente católicas en fe, esperanza y caridad, y de espíritu tan dilatado para la reforma de todas las antiguas órdenes de la Iglesia. Y que puedan poblarse todos los monasterios y sus celdas; y por último, lo que es ciertamente primero en el fin, que el entendimiento memoria y voluntad de todos los hombres, sus corazones y sus cuerpos, puedan ser santificados y perfeccionados en Cristo Jesús” [M 265].

Fabro alerta a todos del peligro que hay en apartarnos de la Iglesia y del Magisterio mismo cuando traemos las Escrituras, ya aprobadas, a nuestras propias ideas adaptando su terminología. Como dice en teste texto:

“Pero hemos de tener muchísimo cuidado de no apartarnos de la terminología ordinaria de los doctores católicos, ni tampoco hay que multiplicar los términos, principalmente en cosas sagradas, al mismo ritmo que los movimientos del espíritu. Porque sabemos que una misma expresión puede valer para diferentes experiencia espirituales. Y si cada uno se afanase en hacer escribir y publicar libros, usando una terminología adaptada a sus propias ideas, habría y ya hay, infinitas sectas de doctrina, infinitas maneras de definir las cosas, aun las sagradas, de dividir las y distinguirlas. Conviene, pues, que no traigamos las Escrituras, ya aprobadas, a nuestros términos sino nuestros términos a ellas. Y todo sentimiento espiritual y todo espíritu que no pueda reducirse a los términos aprobados en la doctrina de la Iglesia católica, debe ser rechazado” [M 297].

Concluyendo, podemos decir que el valor que Fabro daba a la vivencia y significado de los sacramentos es otra muestra más de su *sensus ecclesiae*, ya que estos deben ser impartidos y vividos dentro de la comunidad eclesial.

sólo en sus aspectos dogmáticos, sobre los que reflexionó el Concilio de Trento, sino también en sus aspectos pastorales, catequéticos, más visibles para la gente sencilla, donde las celebraciones litúrgicas adquirirían un valor y una importancia extraordinaria.” GARCÍA DE CASTRO, *Pedro Fabro...*, cit., 122.

“Hemos de reconocer y dar gracias por los dones que tenemos y hemos recibido por la gracia de Dios [...] Al ser bautizados en la fe de la Iglesia y de nuestros propios padres, se infundió en nosotros la semilla de la verdadera fe católica, de la esperanza y caridad y de las demás virtudes. También en otros sacramentos se nos conceden gracias, no según la capacidad de nuestra inteligencia, ni según el conocimiento profundo que tenemos de la materia y forma de los mismos sacramentos, sino mucho más de lo que sabemos o podemos pensar y desear” [M 221].

10. Conclusión

Después de una lectura atenta del *Memorial*, como hemos procurado en este segundo capítulo, Pedro Fabro se manifiesta como un “contemplativo en la acción” gracias a la dinámica que imprimió en él los Ejercicios y que él supo aplicar a la vida diaria; pero se presenta así mismo el perfil de un hombre interior que refleja perfectamente al hombre ideal tanto de los Ejercicios Espirituales como del “Instituto de la Compañía”.¹¹⁹

Los rasgos fundamentales de ese hombre ideal que se reflejan en Fabro es el profundo reconocimiento que profesa hacia el Autor de la vida y el sentirse muy agradecido a Dios por los beneficios recibidos de Él; agradece especialmente por la vida, por su ardiente deseo de permanecer siempre en Dios y por su devoción; aspectos que se manifiestan a lo largo de todo el *Memorial*.

Fabro es un hombre que tiene una clara conciencia de ser pecador, limitado, necesitado de perdón y de salvación, pero que se siente llamado a cumplir una misión,¹²⁰ y que, por eso mismo, se esfuerza en su lucha contra los “sentimientos carnales” y otras tentaciones. Ha puesto toda su confianza en el amor de su Criador y Señor que se le ofrece en las mediaciones humanas y divinas: Jesucristo, Ignacio de Loyola, Nuestra Señora, los santos,... [EE 59-61].

Fabro se siente llamado a servir a Jesucristo “Rey Eterno” para seguirlo en la pena y en la gloria. Entendiendo que al querer ser “afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y señor universal” [EE 97] deberá hacer “oblaciones de mayor estima y mayor momento”, diciendo: “Eterno Señor de todas las cosas, yo hago mi oblación, ...” [EE 98].

Fabro es al mismo tiempo un gran contemplativo de los “Misterios de la vida de Cristo” [EE 261-312], de los cuales hará memoria día a día mediante la constante oración de “repetición” [EE 118-120] y su acostumbrada “aplicación de sentidos” [EE 121]. Así llegará a ser un hombre de profundo “conocimiento interno del Señor” [EE 104]; del Dios encarnado, a quien Fabro ha visto, ha gustado o palpado con sus propias manos, gracias a la sensibilidad de sus sentidos internos; del Dios nacido del vientre de María...; en definitiva, del “sumo y verdadero capitán”: Cristo nuestro Señor, a quien

¹¹⁹ “Por ‘Instituto de la Compañía’ se entiende tanto nuestra forma de vivir y de actuar como los documentos escritos en los que se propone esta forma auténtica y legítimamente” [NC 7].

¹²⁰ Ser jesuita significa: “reconocer que uno es pecador, sin embargo, llamado a ser compañero de Jesús, como lo fue San Ignacio” CG XXXII, D. 2, n. 2; y como lo será también Pedro Fabro.

Fabro sigue bajo su “bandera”, queriendo “quitar en sí todo afecto que por desordenado sea” [EE 135-189].

Fabro será pues el hombre entregado cien por ciento a su Señor, “el que más se querrá afectar en su vera doctrina” [EE 164]; para ello ha deseado padecer con Cristo y llevar su cruz cada día; asumiendo la muerte y la resurrección que esto conlleva. Para poder contemplar en la vida el Espíritu de Jesús resucitado.

Fabro llegará a ser el hombre que “contempla a Dios en todas las cosas” [EE 230], pero sin contentarse de sólo buscar a Dios en las criaturas, quiere buscar a Dios en sí mismo. Para ello emprende un nuevo camino, en medio de su continuo peregrinar, que es el de la búsqueda creativa de distintos “modos de orar” [EE 238-260]. Se convierte en un verdadero maestro de oración, en un hombre de especiales devociones, en un auténtico contemplativo y hombre de discernimiento y en un gran apóstol de Cristo y de la Iglesia, a la que sabe expresarle ese verdadero sentido eclesial, tal y como San Ignacio recomienda al final de sus Ejercicios [EE 352-370].

Podríamos decir, para terminar esta semblanza del hombre interior que hemos hecho de Pedro Fabro, que la razón fundamental por la que este jesuita ha pasado tan desapercibido en relación con Ignacio y Francisco Javier, puede deberse tanto al hecho de haber coexistido con otros dos gigantes, que ciertamente lo han ensombrecido; así como al hecho que Fabro era un hombre sumamente sencillo, como se refleja en su *M*. Era el más humilde de los tres, basta recordar que procedía de un ambiente pastoril.

Sin embargo, por lo que nos revela el mismo *M*, se ve que Fabro también era un hombre de grandes y sorprendentes cualidades, como las podemos encontrar en sus dos primeros compañeros y amigos en el Señor. Pero, dada su bondad de carácter y su sencillez de costumbres, el saboyano no aparecía como ese gran jesuita que fue en realidad, sino más bien como el jesuita humilde que sin mucho alarde logró ser un verdadero “contemplativo en la acción” y un “contemplativo de Dios en todas las cosas”, por la misma fuerza del Espíritu Santo que dejaba habitar en su interior.

Bien se dice que Fabro armonizó maravillosamente acción y contemplación, sabiendo dar con Dios en todas las cosas. Se ha dicho también, a propósito de su persona, que “Pedro Fabro ha estado brillando y ofreciendo la luz de su vida y experiencia de Dios tímidamente, como él es, desde los comienzos de la Compañía de Jesús, antes incluso de que ésta fuese oficialmente aprobada en 1540 por el Papa Paulo III. No obstante, su luz nos ha llegado poco, demasiado poco para lo que fue su profundidad humana, su ‘altura’ espiritual y su valiosa colaboración en los primeros pasos de la balbuciente Compañía de Jesús.”¹²¹

Veremos ahora porque, a juicio de San Ignacio, Fabro llegó a ser el mejor en dar los Ejercicios y cómo se convirtió en el gran apóstol de los mismos, difundiendo la “mayor gloria de Dios” y el nombre de la Compañía por casi toda Europa. Gracias a su gran sensibilidad espiritual y a sus cualidades innatas, supo llegar a través los Ejercicios y la conversación a todos los hombres y mujeres de su tiempo.

¹²¹ GARCÍA DE CASTRO, J., *Pedro Fabro...*, cit., 11.

Tercer capítulo

Ejercicios y Conversación

con los hombres y mujeres de su tiempo

“Fuera del arma de las conversaciones, y esas eran muchas veces de las llamadas ya conversaciones de Ejercicios, y más que la predicación o la enseñanza, la principal actividad apostólica de Fabro se desarrolla con el diestro manejo del arma de los Ejercicios. [...]”¹²²

“Dio los Ejercicios a muchos, fomentaba las conversaciones espirituales dentro y fuera de la confesión [...]”¹²³

1. Pedro Fabro da los *Ejercicios Espirituales* a hombres y mujeres de distinta clase y condición social

Los Ejercicios Espirituales dados por Fabro y los primeros compañeros fueron orientados, fundamentalmente, a las personas que conocían por medio de la conversación con ellas en los distintos lugares por donde iban pasando o estableciéndose. Fabro, por ejemplo, dio los Ejercicios a muchas personas, hombres y mujeres de distinta clase y condición social. Entabló primero con ellos una conversación espiritual y luego les propuso hacer los Ejercicios o, más simplemente todavía, los fue introduciendo en la dinámica de los mismos mediante su conversación hasta “ganarlos” para Dios. Los Ejercicios que daba eran, principalmente, los llamados “leves” [EE 18]¹²⁴ o que no van más allá de la “Primera Semana”; también, los Ejercicios “abiertos” [EE 19]¹²⁵, que se daban de modo personalizado y en la vida diaria.

¹²² SOLA, 44.

¹²³ LEITNER, 107.

¹²⁴ Cf. nota 24 de este trabajo.

¹²⁵ Se les llama “abiertos” en contraposición a los “cerrados”, es decir, al retiro que se da en ambiente de soledad por un espacio de treinta días, aproximadamente. Los “abiertos” son los que van a respetar el trabajo ordinario de las personas que, sin encerrarse, sólo pueden dedicar unas dos horas a la oración diaria, bajo el acompañamiento personalizado de un ejercitador, y que, según los casos, puede prolongarse por un tiempo indefinido, hasta que se consigan los fines previstos. El objetivo de estos Ejercicios abiertos es la elección de estado o, en su caso, la reforma de vida. Sin embargo, si se cumple bien el objetivo propuesto y el ejercitante lo pide y puede disponer de, al menos, un mes para dejar sus ocupaciones se le darán los “Ejercicios completos” o “de modo perfecto”, según el auténtico método ignaciano; con el objeto de favorecer más la comunicación entre Dios y el ejercitante mediante la soledad y el silencio.

No era muy frecuente que Fabro diera “Ejercicios completos”¹²⁶, “cerrados” o en retiro, por dos sencillas razones: la primera y principal, porque según el mismo Ignacio, estos sólo deben dársele “al que es más desembarazado y que en todo lo posible desea aprovechar, [...] y tanto más se aprovechará cuanto más se apartare de todos amigos y conocidos y de toda solicitud terrena; así como mudándose de la casa donde moraba” [EE 20]; la segunda razón es porque el peregrino y apostólico Fabro no podía permanecer por mucho tiempo en cada lugar que visitaba, a causa de las distintas “misiones universales”¹²⁷ que le encomendaban.

Lo cierto es que tuvo trato con diferentes tipos de personas, desde las más ilustres o nobles de cada región, ciudad o país que visitaba, atraídas por su modo de ser, su conversación espiritual y por el “novedoso método” de oración y de reforma de vida que presentaba; hasta las más sencillas, que acudían igualmente a él. Todos ellos ayudaron a darse a conocer a la Compañía, dentro y fuera de la Iglesia, colaborando a su expansión. Muchos fueron jóvenes o estudiantes universitarios, de entre los cuales emergieron varios de los primeros jesuitas. Otros eran obispos, letrados, príncipes o cortesanos, pero quizás la gran mayoría fueron parroquianos, maestros de escuela, sacerdotes y monjes. Fabro dio a todos ellos directamente los Ejercicios o dispuso para que otros se los dieran, contando para tal fin con los sacerdotes y laicos más capacitados que habían hecho los Ejercicios con él, como sucedió en Parma. De este modo su labor se multiplicó.

Gracias a esta insigne labor de Fabro y Laínez, como de los primeros compañeros, los Ejercicios fueron acogidos hasta alcanzar una total aceptación, dado que antes y después de la aprobación de la Compañía de Jesús¹²⁸ no gozaban de plena confianza entre los Señores y Príncipes, pues siendo favorables a la Inquisición, sospechaban que el “nuevo método” de oración de los jesuitas podría ser una trampa iluminista. Por esta razón Ignacio envió a Fabro y a Laínez – los dos más convincentes – a recorrer varios lugares de Europa con la misión de dar a conocer la naciente Compañía de Jesús y el método de los Ejercicios. Gracias pues al trato y a la conversación espiritual con muchos laicos y laicas influyentes en la sociedad y en la Iglesia y, también, a algunos clérigos favorables a la Compañía – fundamentalmente obispos –, los Ejercicios fueron quedando libres de toda sospecha.

En este Capítulo me ocuparé de los diferentes grupos de personas a los que Fabro dio los Ejercicios Espirituales¹²⁹. Los primeros en recibirlos fueron estudiantes universi-

¹²⁶ Como venimos diciendo, Ignacio previó tres clases de Ejercicios, según las anotaciones 18, 19 y 20..., cfr. nota 25 de este trabajo.

¹²⁷ Fabro llama así a todas aquellas misiones encomendadas por el Papa, los Obispos e incluso los mismos Reyes influyentes del catolicismo que, por lo general, le encomendaban alguna misión a través de San Ignacio o del Papa. Por lo general estas se distinguían de las otras que él realizaba a modo más personal o corporativo, como eran algunas de las muchas conversaciones espirituales, Ejercicios ..., etc.

¹²⁸ Aprobación que se da definitivamente el 21 de Julio 1550, por las Letras Apostólicas *Exposcit debitum*, del Papa Julio III.

¹²⁹ Sigo también, en mi presentación de los temas, a tres especialistas en la persona de Fabro y del contexto histórico que vivió: ALBURQUERQUE, A., *En el corazón de la reforma...*, cit.; a GONZÁLEZ MAGAÑA,

tarios laicos, como lo habían sido Ignacio, Fabro y Javier durante los comienzos de la Compañía. El mismo Fabro recibió la “Primera Semana” de Ejercicios y luego los hizo en su modo “original” siendo aun estudiante en París y cuando aún no había sido ordenado presbítero, antes de ser constituida la Compañía. Cuatro años le llevó a Ignacio acompañar cuidadosamente a su amigo y compañero de habitación. Al cabo de del tiempo de preparación, Fabro hizo los “Ejercicios completos” y quedó plenamente convencido de la utilidad y validez del “nuevo método”. Desde entonces aventajará a todos sus compañeros en el “modo y orden” de dirigir los Ejercicios y a los ejercitantes, según el mismo Ignacio, dedicándose encarecidamente a esa labor el resto de su vida.

1.1 Ejercicios Espirituales dados a jóvenes, entre estudiantes universitarios

Los primeros datos que presentan a Fabro como el que da los Ejercicios remiten a París, precisamente cuando Ignacio se encontraba en Guipúzcoa recuperándose de su quebrantada salud. Ignacio saldrá de París a finales de marzo de 1535 después de nombrar a Fabro encargado del incipiente grupo de compañeros: “dexándonos este orden y al buen Maestro Pedro Fabro como hermano mayor de todos” [FN I, 104]. Y ciertamente él era el “hermano mayor”, pues fue el primero en conocer a Ignacio y el que más había vivido junto a él, además de ser el de mayor edad entre los compañeros y el único sacerdote. Por el trato más inmediato y frecuente con Ignacio era, sin lugar a dudas, el que más se había adentrado en el conocimiento de los Ejercicios. Era muy bien aceptado por todos los del grupo, dado su carácter bondadoso y dialógico. Tenía más gracia que ninguno para el trato con la gente.

Este destacado y necesario protagonismo de Fabro durante la ausencia de Ignacio, hizo que algunas personas creyesen que él era el más importante del grupo, incluido el mismo Ignacio. Por ejemplo, personas como Diogo de Gouveia llegaron a creer que él era el principal del grupo, así lo manifiesta éste en una carta al rey de Portugal, Juan III, en la que le propone al grupo de compañeros como los mejores misioneros para las Indias y dice: “El principal de ellos es Pedro Fabro, hombre docto y de vida ejemplar y otro Iñigo castellano”.¹³⁰

a. Jóvenes ejercitantes que terminaron siendo jesuitas

Entre los jóvenes a los que Fabro dio los Ejercicios Espirituales algunos llegaron a la firme determinación de seguir bajo la bandera de Cristo el estilo de Ignacio y de sus

J. E., “El «Taller de conversión» de los Ejercicios: una oferta para jóvenes a la luz de las Anotaciones 18, 19, 20”, Extracto de Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998; y SCHURHAMMER, G., Francisco Javier, su vida y su tiempo, Tomo I, Europa 1506-1541, Bilbao, Mensajero Gob. De Navarra, 1992.

¹³⁰ ALBURQUERQUE, *En el corazón de la reforma...*, cit. 34-35. Diego de Gouveia, era el Principal que los primeros compañeros tuvieron en Colégio de Santa Bárbara, y que les tuvo siempre gran veneración. Cuando les escribió a Roma para hablarles del mucho bien que podrían hacer en las Indias, Fabro fue el que le contestó la carta en nombre de Ignacio y sus compañeros.

compañeros, aun cuando lo Ejercicios non son para ‘hacerse’ jesuita, atendiendo a lo que el mismo Ignacio señala como objetivo central de estos Ejercicios Espirituales [EE 21].

Cuatro jóvenes universitarios fueron los primeros en hacer los Ejercicios Espirituales con Fabro entre 1535 y 1536. El primero de ellos, un joven inglés de nombre *Hélyar*¹³¹, compañero de Fabro en la Roche, que retornó a Inglaterra después de hacer los Ejercicios con él, fue la mediación para dar a conocer a los otros tres los Ejercicios, sumándolos a la experiencia y al grupo fundador de la Compañía. *Claudio Jayo*¹³², de 30 años, sacerdote saboyano que había llegado a París en 1534 y que participó en la renovación de votos del día 15 de agosto de 1535. Según el testimonio de Simón Rodríguez, en su *Comentario sobre el origen y progreso de la Compañía*, dice que no recuerda si Jayo e Ignacio se encontraron antes de salir éste para Azpeitia, pero lo que si recuerda es que Jayo “avanzó en las cosas espirituales dirigido por Fabro y no mucho después se unió al grupo de los primeros compañeros” [FN III, 18]. Los otros dos jóvenes eran: *Pascasio Broët*¹³³, 34 años, quien se incorporó al grupo después de los votos de Montmartre y se unió a Ignacio y a los otros en Venecia; y él último, *Juan Coduri*¹³⁴, joven de 28 años, del cual no se sabe mucho. Como dirá Polanco: “Otros dos que son Maestro Pascasio y Maestro Juan Coduri ganáronse por vía del Maestro Fabro después de Iñigo partido” [FN I, 183]. De estos dos también dirá Simón Rodríguez:

“El noveno fue el Padre Pascasio Broet, francés de Picardía, también sacerdote. El décimo fue el padre Juan Coduri, francés de Provenza que fue recibido en la Compañía poco antes

¹³¹ John Helyar, sacerdote inglés, discípulo de Luis Vives en la universidad de Oxford, que vino a París huyendo de la persecución de Enrique VIII. Volvió a Inglaterra en diciembre de 1536. Fabro le dejó su manuscrito de los Ejercicios a Helyar para que lo copiase, lo que hizo el sacerdote inglés introduciendo algunos retoques a su gusto. El texto Helyar es el más antiguo que conocemos (cf. CALVERAS-DALMASES, *Sancti Ignatii de Loyola Exercitia Spiritualia*, MHSJ, Roma 1969, 418-428).

¹³² Claudio Jayo, nació en Mieussy en la alta Saboya hacia 1500. Frecuentó también la escuela de Velliardo en la Roche. Había llegado a París en 1534 a instancias del mismo Fabro que tuvo ocasión de hablar con él durante los siete meses que se ausentó de París para visitar a su familia. Jayo, que ingresó en el Colegio de Santa Bárbara, obtuvo la licenciatura en Artes en 1535 y el grado de maestro en 1536. Fundada la Compañía, Jayo trabajó con éxito en Italia y Alemania. Enseñó Escritura en la Universidad de Viena. Fue muy estimado por Carlos V y por su hermano Fernando I, rey de los romanos. Éste hizo todo lo posible para que Jayo fuera nombrado obispo de Tréveris a lo que se opuso delicada y firmemente. Participó en el Concilio de Trento. Murió en Viena el 6 de agosto de 1552. Canisio escribió a Polanco una preciosa carta sobre la personalidad de Jayo. BRAUNSBERGER, *Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, Epistulae et Acta*, Friburgi Brisgoviae 1896, I, 405-413.

¹³³ Pascasio Broet, nació en Bertracourt (Picardía). Perteneció a una familia de campesinos acomodados. Estudió en Amiens y fue ordenado sacerdote en 1524. Después de trabajar 10 años en su patria, marchó a París en 1534. Ingresó en el Colegio *Calvi* donde vivía Bobadilla. Trabajó en Siena, 1537-1540; en 1541 fue a Irlanda con Salmerón como legado papal. Desde 1542 a 1551 trabajó en Italia y desde 1552-1562 en Francia donde fue Provincial. Murió en París en 1562, sirviendo a los apestados FN I, 39; SCHURHAMMER, I, 342.

¹³⁴ Juan Coduri, nació en Seyne en Provenza en 1508. A los 27 años concluidos sus estudios literarios e iniciados los de Teología se fue a París y se hospedó en el Colegio de Lisieux. En 1536 obtuvo los grados de licenciado y maestro en Artes. Murió en Roma el 29 de agosto de 1541. Fue el primero de los compañeros de París en morir FN I, 39.

de que todos juntos saliesen de París y comenzasen su peregrinación para Venecia... A estos dos llamó nuestro Señor a la Compañía de los ocho arriba dichos, después de haber marchado nuestro Padre a España, por lo que tuvieron por guía en sus ejercicios espirituales al Padre Fabro” [FN III, 18].

Fabro se encuentra en Venecia, entre 1538-1539, junto con los otros compañeros, esperando navegar hacia Tierra Santa como habían acordado¹³⁵. Mientras tanto prosigue su labor de dar Ejercicios y ayuda a Ignacio a darlos. Se constata, por ejemplo, que en 1538 acompaña en su experiencia a *Francisco de Estrada*¹³⁶ un estudiante de Artes que, como resultado de su elección en los Ejercicios, ingresó a la Compañía de Jesús a la edad de 20 años. Llegó a ser uno de los predicadores más connotados y solicitados de entonces, sobre todo en Parma y también en Lovaina, Salamanca y Roma.

Estando todavía en Roma, en 1539, Pedro Fabro acompaña a *Antonio de Araoz*, pariente indirecto de Ignacio, hombre inteligente y obstinado que también ingresó a la Compañía y llegó a ser un connotado jesuita. Desempeñó un papel muy importante en el surgimiento y desarrollo de las provincias española y portuguesa¹³⁷.

En Roma Fabro, además de los Ejercicios que dirigió, enseñó Teología en la Sapienza. Junto con Laínez, asiste a los sermones de Agustín Mainardi, a quien tendrán que refutar los compañeros por sus afirmaciones heréticas. Fabro también fue llamado por el Papa Paulo III en varias ocasiones, pues le agradaban las disputas teológicas. Durante la estadía en Roma él, junto con los otros compañeros, tomaron la decisión de ponerse a las órdenes del Vicario de Cristo para las misiones que quisiera encomendarle. Igualmente, tomaron la decisión de mantener un lazo de unión entre ellos mediante la elección democrática de un Superior General, a quien hacían un voto de obediencia. Así se constituyeron en una nueva orden religiosa mediante la bula papal de 1540¹³⁸, siendo

¹³⁵ En un principio se había acordado salir de París en enero de 1537, pero viendo Fabro que era inminente la posibilidad de que las tropas del Emperador Carlos V se tomaran la ciudad, debido a la guerra entre Francia y España, y después de pedir consejo a algunos doctores amigos que quisieron disuadirlo por el peligro que podían correr, Fabro tomó la decisión de adelantar el viaje y salir el 15 de noviembre de 1536 para encontrarse en Roma con Ignacio, dispuestos a asumir los riesgos y lo delicado de la situación.

¹³⁶ Francisco de Estrada había nacido en Dueñas, un pequeño pueblo de la diócesis de Palencia, en España. No conocemos exactamente la fecha de su nacimiento, pero según datos de Polanco, pudo haber sucedido entre los años 1518 y 1520. Estrada conoció a Ignacio en su camino a Montecasino y cuando aquél le habló quedó fuertemente impresionado por su bondad y la forma cómo penetró en lo más recóndito de su ser. Ahí comenzó su conversión. En una carta que Doménech le escribe a Ignacio, éste le informa que Estrada ya había oído Artes en España y más tarde se dispuso a trabajar los dialécticos bajo la tutoría de don Paulo, en Santa Bárbara en París para ponerse al nivel de sus compañeros [MHSI, EM I, 65-66].

¹³⁷ Fue nombrado Provincial de España en 1547, cuando esta provincia contaba ya con unos cuarenta miembros. ARAOZ se destacó, además, por su gran capacidad para conversar sobre las cosas de Dios y sus dones de gran predicador, así como por servir de puente entre las personas que deseaban convertirse al Señor y los jesuitas que daban los Ejercicios [PCh., I, 88]. También participó activamente en el proyecto de abrir Colegios de la Compañía y, después de un fructífero apostolado, murió en 1573.

¹³⁸ La “*Regimine Militantis Ecclesiae*” promulgada el 27 de septiembre de 1540 por el Papa Paulo III. Esta bula fundacional recogería los “*Quinque Capitula*” (cinco capítulos) redactados íntegramente por

rápidamente dispersados: Fabro y Laínez salen para Parma y Piacenza el 20 de junio de 1539, enviados por el Papa Paulo III.

La vida apostólica de Fabro va a ser corta, pero enormemente rica, ejemplar e intensa. Lo veremos moverse de modo preferente entre conversaciones espirituales, confesiones, Ejercicios, enseñanza de la doctrina cristiana, predicaciones, etc. siempre queriendo hacer uso de los instrumentos o “armas” más eficaces de nuestro apostolado.¹³⁹ Para efectos de la presente investigación, me fijaré exclusivamente en los Ejercicios que dió y en las discretas y permanentes conversaciones espirituales que mantuvo con personas importantes y con personas comunes y corrientes, encaminadas ordinariamente “poner a las criaturas con su Creador y Señor” [EE 23ss].

El trabajo apostólico de Fabro, a pesar que ya tiene mucha experiencia pastoral, iniciará propiamente a partir del año 1539, cuando es enviado junto con Laínez a Parma y Plasencia, para acompañar al legado papal, el Cardenal Enio Filonardi, con el fin de hacer frente al avance del protestantismo y misionar en aquel territorio marginal del Estado de la Iglesia. Tenían ellos también la misión dar a conocer la naciente “Compañía de Jesús”¹⁴⁰ en su primera expansión, por ello los dos comenzaron estratégicamente a acercarse a personajes ilustres para dar a conocer los EE – o el “método ignaciano” – y tratar de convencerlos de que lo que ofrecía la Compañía no era ninguna trampa iluminista. En efecto, circulaban sospechas contra ellos debido a una mala interpretación de la soledad y del silencio exigido en la práctica de los Ejercicios. En esta tarea fueron fundamentales el convencimiento y el carácter atrayente tanto de Fabro como de Laínez, enviados luego a distintas partes de Europa con el mismo fin.

Fabro y Laínez llegaron a Parma, en mayo de 1539 y comenzarán de inmediato sus conversaciones con la gente ilustre de la ciudad, pronto también se les verá dando los Ejercicios a muchos jóvenes y a personas de distintas clases sociales. Uno de los primeros con quien Fabro y Laínez entablaron conversación en Parma fue un joven de apenas 23 años de edad llamado *Jerónimo Doménech*¹⁴¹. Al poco tiempo de hacer sus Ejercicios

San Ignacio, con el material aprobado por todos en las “deliberaciones”, y que fueron presentados al Papa el 3 de septiembre de 1539 por el Cardenal Contarini, para su aprobación oral o de “*vivae vocis oráculo*” [MHSI, C I, 16].

¹³⁹ “Respecto a los instrumentos de que se debe hacer uso... ver si hay que emplearse en confesiones, o Ejercicios y conversaciones espirituales, o en enseñar la doctrina cristiana, o leer o predicar, etc. Y no pudiendo usar todas las armas, tomar aquellas que se piensa serán probablemente más eficaces, o las que uno maneja mejor... Procurar la benevolencia con las personas con que se trata, demostrando que verdaderamente se funda en virtud y en amor” [MI, XII, 252].

¹⁴⁰ Así habían determinado que se llamarían, durante las deliberaciones de 1539, como consta en la Formula del Instituto, numeral I.

¹⁴¹ Jerónimo Doménech: era un rico canónigo de Valencia que iba a Roma para arreglar cierto negocio de su padre; pero al pasar por Parma, se encontró con la novedad del método ignaciano transmitido por Fabro y Laínez, y fue atraído enormemente por los Ejercicios. Luego ingresó a la Compañía, no sin tener primero que vencer ciertos obstáculos, como el disgusto de uno de sus tíos que, al enterarse de que su sobrino quería ingresar a la Compañía, salió de Roma en su busca, razón por la cual hubieron de esconder a Jerónimo a diez millas de Parma (Monte Policiano) en casa de una familia amiga. Sobre esto se cuenta en [FM 4-7].

se unió al grupo de compañeros y llegó a ser uno de los cuatro mejores en dar los Ejercicios Espirituales, siguiendo los pasos del Maestro Fabro. Este fue, probablemente, el primer fruto obtenido por Fabro mediante los Ejercicios.¹⁴²

Doménech se sentía llamado a servir el Señor, pero el paso final lo dió al hacer los Ejercicios con Fabro en la misma hospedería donde se alojaban. Decidió ingresar a la Compañía de Jesús, que por el momento no se encontraba aún confirmada por la bula papal de 1540. El cardenal Enio Filonardi, tío de Doménech, no estaba muy conforme con que su sobrino fuera jesuita, pues le parecía que no podría estar en la Compañía con buena conciencia, dadas las referencias que hasta entonces tenía de los jesuitas. Sin embargo, la elocuencia de Laínez y el valor del testimonio que iban dejando los jesuitas en tierras italianas, convenció al cardenal del valor de la decisión de su sobrino.

Por su parte, Doménech, había quedado tan impactado por los Ejercicios que se decidió no sólo a entrar en la Compañía – ya con el apoyo total de su tío –, sino que, aprovechando su prestigio, colaboró con los compañeros en la propagación y puesta en práctica de los Ejercicios Espirituales. Una labor en la cual Dios le concedió hacer mucho fruto, no sólo en Parma, sino después en Montepulchiano y Roma.

Entre tanto, crecía el número de personas que querían hacerlos. Existen pruebas de que Fabro y Laínez dieron ejercicios en Parma a un centenar de personas. Cuenta Laínez que los dieron

«a más de catorce, entre los cuales hay algunos aptos para la Compañía, de los otros tengo seis sacerdotes, y seis mancebos estudiantes, y cuatro gentiles donas, sin más de XV, que sin ejercicios he confesado generalmente; allende desto, los que los han hecho, danlos a otros, de hoy los hacen en Parma más de ciento; que, por cierto, creo que los ángeles y los demonios ven salir más lágrimas de Parma que gran tiempo habían visto... Allende desto, todos los días de trabajo estamos ocupados. Maestro Fabro y yo en confesiones, y todos tres [con Doménech] en dar ejercicios...» [MI, FN I, 212-213].

El mismo Jerónimo Doménech, que no era todavía sacerdote, se unió tempranamente a esa la labor de ayudar a dar los Ejercicios, como sucedió con otros que hicieron los Ejercicios en Parma y al poco tiempo se convirtieron en ejercitadores, de manera que simultáneamente los estuvieron haciendo un centenar de personas e, incluso, algunos en grupo, como consta por otra carta de Laínez en la que dice que: “Los ejercitantes cada vez se extienden más, que muchos que los han hecho los dan a otros, quien a diez, quien a catorce y como es cumplida una nidada comienza otra.” [PCh I, 82]. Obviamente, los Ejercicios que daban eran los “leves” y de “primera semana”, previstos en la anotación 18 del texto de Ignacio y que se pueden dar a muchísimas personas, además de ser los únicos que se podrían dar en grupo, estrictamente hablando.¹⁴³

¹⁴² No se tienen datos que puedan esclarecernos si fue Fabro o Laínez quien le dirigió los Ejercicios a Jerónimo Doménech. Lo que si se sabe es que él mismo se puso inmediatamente a darlos.

¹⁴³ “Los Ejercicios espirituales enteramente no se han de dar sino a pocos, y tales que de su aprovechamiento se espera notable fruto a gloria de Dios. Pero los de la primera semana pueden extenderse a muchos y algunos exámenes de conciencia y modos de orar, especialmente el primero de los que se tocan

Sin embargo, Fabro y Laínez debieron dar en Parma algunos Ejercicios más completos a los candidatos que allí mismo quisieron ingresar a la naciente Compañía. Pues su trabajo fue tan abundante en conversiones y frutos espirituales, que algunos de los estudiantes comenzaron a demostrar mucha inquietud por seguir a Jesucristo, razón por la cual los compañeros comenzaron a prepararlos como posibles candidatos para la Orden.

En Abril de 1542 Fabro da los Ejercicios en Espira, Alemania, a dos jóvenes o “mancebos” que entrarían luego a la Compañía. Ellos eran *Juan Aragón* y *Alfonso Álvaro*, capellanes de las Infantas Juana y María, hijas de Carlos V, las cuales intercedieron por los dos jóvenes, como lo hizo también doña Leonor de Mascareñas, amiga cercana de Ignacio y de algunos jesuitas. Los interesados no sólo obtuvieron el permiso de sus señoras para permanecer con los jesuitas por uno o dos años si fuera necesario, y así probar ellos mismos el método de oración del que tanto se hablaba en todas partes, sino que pretendían aprender a darlo y hacer el bien a las almas en su tierra de origen. Lo que no se imaginaban ellos era que la providencia les tenía otros planes. Fabro quedó tan satisfecho de estos dos ejercitantes por lo bien que se determinaron en hacer los Ejercicios, que se lo hizo saber en dos ocasiones a Ignacio y, también, al cardenal Gaspar Contarini. Este es su testimonio:

“con tanta satisfacción suya y mía, que yo no lo podría encarecer ni comparar, para dar á intender la mitad del bien que yo hallo en ellos, poniéndolo nuestro Señor de su mano tan á la clara que, no auiendo aún hecho la confesión general, tienen clarísimos dones al propósito, de quanto se suele desear y buscar muy caramente en el mejor de las elecciones”¹⁴⁴;

En otra ocasión dice también a Ignacio que estos realizaron los Ejercicios: “exactamente y con mucho provecho” [FM 174].

En otra ciudad alemana, Maguncia – en la primavera de 1543 –, Pedro Fabro da los Ejercicios a un joven de sólo veintidós años de edad llamado *Pedro Canisio*, quien nació en la ciudad holandesa de Nimega el 8 de mayo de 1521. Canisio conoció a Alfonso Álvaro un joven español y novicio de la Compañía que entabló amistad con él; pronto se dejó cautivar por la presencia bondadosa, las palabras llenas de sentido y las historias que contaba el novicio, quien le habló sobre la historia de Ignacio de Loyola, de sus primeros compañeros, de la universidad de París y del nuevo y maravilloso método que tenían para buscar la voluntad de Dios y apartar de sí las afecciones desordenadas. Alfonso Álvaro le habló también de cómo él mismo había sido preparado durante cuatro largos años para poder vivir la experiencia más importante de su vida.

Más adelante, Pedro Canisio y Pedro Fabro se conocerán en la primavera de 1543 y el mismo año Canisio hará los Ejercicios poniéndose totalmente bajo la dirección y el acompañamiento de Fabro. Durante los mismos Fabro lo visitaba regularmente para enterarse del estado de sus motivaciones y conocer las diferentes mociones que iban despertándose en su alma joven y generosa. De este modo,

en los Ejercicios, aún se extenderán a muchos más; porque quien quiera que tenga buena voluntad, será de esto capaz” C [649].

¹⁴⁴ VÉLEZ, J. M., *Cartas y Otros Escritos...*, 143. FM, 164.

“Pedro Canisio, joven lleno de ambiciones y muy inteligente, intuyó que había encontrado su camino, que su sitio estaba en esa Compañía por la que había optado un hombre como el que tenía frente a sí”; por su parte, “Pedro Fabro sabía perfectamente qué clase de joven era aquel a quien el Señor de la vida le había puesto delante para que le ayudara y orientara a dar lo mejor de sí”.¹⁴⁵

Después de terminados los Ejercicios Espirituales, Pedro Canisio comenzó a darlos también él a sus amigos, a veces los remitía a alguno de la Compañía. Por ejemplo, al regresar a Colonia, puso al tanto de esta experiencia a su amigo y bienhechor, el Prior de la Cartuja, Gerardo Kalkbrenner (Hammontanus), comunicándole también su decisión, su alegría y la petición que como amigo le hacía para que hiciera él mismo los Ejercicios. Kalkbrenner escribió al Prior de la Cartuja de Tréveris una carta en la que le hablaba de Pedro Fabro y que hemos querido transcribir por considerar que es un importante testimonio sobre la labor de Fabro y los jesuitas:

“Hállase en Mainz un varón de gran santidad. Se llama Maestro Pedro Fabro, teólogo por París. Da a las personas de buena voluntad que se le presentan ciertos Ejercicios especiales, con los cuales alcanzan en pocos días verdadero conocimiento de sí y de sus pecados, don de lágrimas, verdadera y animosa conversión a Dios saliendo de todo lo criado, aprovechamiento en las virtudes y secreta familiaridad, amor y amistad con Dios. En verdad que semejante tesoro aun a las Indias sería razón de irlo a buscar”.¹⁴⁶

Este testimonio marcará en adelante la relación de hermandad entre los cartujos y la Compañía; gracias a que el Prior de la Cartuja de Colonia se puso en contacto con Pedro Fabro y desde entonces, el afecto profesado por los cartujos hacia los jesuitas fue notable.

Pedro Canisio también se destacó por dar los Ejercicios Espirituales entre los seglares y algunos jóvenes, como sucedió en 1550, cuando enseñaba teología en la Universidad de Ingolstadt. También, como sucedió más adelante, en 1567, cuando recibió en la Compañía a *Estanislao de Kostka*¹⁴⁷. Éste sería otro de los “compañeros” que pondría muy en alto la obra de los jesuitas y los Ejercicios Espirituales. De este modo, Pedro Canisio, llegó a ser un gran apóstol de los Ejercicios entre laicos.

En Colonia, entre 1543 y el año sucesivo, Fabro dará los Ejercicios a *Lamberto Castro*, un joven del cual referirá a Ignacio en sus cartas por la enorme satisfacción que le produjo. El ejercitante, acabado los Ejercicios, “y quedando ligado para la pobreza con entero propósito de la Compañía, se va fundando más en la teología y las artes”¹⁴⁸. Tam-

¹⁴⁵ GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., 153.

¹⁴⁶ FM, 447-448.

¹⁴⁷ Kostka, Estanislao. Santo (1550-1568) nace en Polonia y muere en Roma. Pertenecía a una noble familia de Mazovia, Polonia. “La extraordinaria resolución de K fue premiada al ser recibido en la CJ por Borja en la casa profesa de Roma. El gran don de oración y la atractiva personalidad de K hicieron honda impresión en cuantos lo conocieron. Durante su primer verano en Roma, contrajo la malaria, de la que murió tras sufrir mucho” O’NEILL C., DOMÍNGUEZ, J., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. I, IHSI – UPCO, Madrid, 2001, 2219-2220.

¹⁴⁸ FM, 256.

bién contaba Fabro a su entrañable amigo Javier que se esperaba una total oposición de los padres de Lamberto a su conversión y cambio de vida, pero no sólo no lo hicieron sino que “tomaron la cosa en buena parte, y así no han hecho resistencia alguna”¹⁴⁹. Otro joven que también entraría a la Compañía allí mismo en Colonia, después de hacer los Ejercicios con Fabro, fue *Everardo Questemburch*,¹⁵⁰ de quien no tenemos más datos.

Un año antes de su muerte, en 1545, cuando se encontraba en Coímbra, Fabro da los Ejercicios a *Luis González de Cámara*, hijo del gobernador de la Isla de Madera, un hombre de noble y claro ingenio que luego entrará a la Compañía. La historiografía ignaciana le debe la *Autobiografía* de Ignacio y su *Memorial*, además de relacionarlo directamente con dos famosos textos ignacianos: la “Carta sobre la Perfección” del 7 de mayo del 1547 a la comunidad de Coímbra de la que era rector, y la “Carta sobre la Obediencia” del 26 de marzo de 1553 que san Ignacio escribió a petición suya después de darle cuenta de la situación de la provincia jesuítica portuguesa.

Así como Fabro y Laínez comenzaron en Parma dando Ejercicios a jóvenes, hombres y mujeres y luego el entusiasmo inicial hizo que se extendiera a muchos otras personas; así también ocurrió en Valencia y en otras ciudades, en las que algunos jóvenes y estudiantes pedían «con insistencia» hacer los Ejercicios Espirituales y a continuación algunos de ellos solicitaban ser recibidos en la Compañía. La primera intención de dar los Ejercicios no era ciertamente vocacional, en el sentido de ganar adeptos para la Compañía, pero si se puede constatar que los Ejercicios terminaron siendo el «gancho perfecto» para que algunos se animaran a dar el paso decisivo de emprender su vocación religiosa o sacerdotal en la Compañía de Jesús. Este proceso se repitió en otros casos, como en el de Pablo Achiles, que era ya sacerdote y comenzó en Parma a dar los Ejercicios después de recibirlos; con Elpidio Ugoletto y Juan Bautista Viola (cf. Polanco, *PCh* I, 82 y *FN* I, 215, n. 15]; al igual que con los hermanos Benedetto Palmio y Francesco Palmio¹⁵¹, con Silvestre Landini, el primer misionero popular¹⁵² y Antonio Criminali, primer mártir de la Compañía en la India.¹⁵³

¹⁴⁹ *FM*, 233.

¹⁵⁰ *FM*, 357-358.

¹⁵¹ Palmio, Benedetto; superior, predicador (1523-1598, Ferrara): “de noble familia, su vocación se originó con ocasión de las predicaciones de Diego Laínez en Parma (1540) y maduró con la dirección espiritual de Juan Jerónimo Doménech”. Palmio, Francesco; superior, operario apostólico (1518-1585, Bolonia): “hermano mayor de Benedetto, trató a Pedro Fabro y a Diego Laínez, llegados a Parma en la segunda misión de la insipiente CJ [Compañía de Jesús]” [O’NEILL C., DOMÍNGUEZ, J., *Diccionario Histórico...*, 2962-2963].

¹⁵² Landini, Silvestro (1503-1554, Italia): “hizo los ejercicios que dieron Pedro Fabro y Diego Laínez durante su estancia en Parma (1538-1540). Unos años después entró en la CJ, siendo ya sacerdote” [O’NEILL C., DOMÍNGUEZ, J., *Diccionario Histórico...*, 2277].

¹⁵³ Criminali, Antonio Pietro (1520-1549, Italia): “atraído a la CJ en Parma por Diego Laínez y Pedro Fabro, fue admitido por Ignacio de Loyola en Roma, y pocos días después enviado a Portugal para estudiar la teología en Coímbra. Destinado a la India”. [O’NEILL C., DOMÍNGUEZ, J., *Diccionario Histórico...*, 1000]; TACCHI VENTURI, P., *Storia de la Compagnia di Gesù in Italia*, Roma 1922, II, 248-254.

b. Jóvenes que no fueron jesuitas pero sacaron buen provecho de los EE

El primero fue un joven al que Fabro dio los ejercicios en París. Se trataba de un médico portugués llamado *Lopo Serrao* que, según el testimonio de Francisco Javier, era “muy conocido nuestro en París que tiene prometido de venir con nosotros, y solamente de usar la medicina, según viere que le ayuda para salvar a las ánimas y traerlas en conocimiento de su Creador y Señor” (MX I, 217-218)¹⁵⁴.

Luego en Ratisbona, Alemania – hacia fines de enero de 1541 – Fabro se relacionó con personas que pudieran tener esperanza de futuro y que dieran mucho fruto para el servicio de Dios, particularmente, jóvenes, estudiantes o personas de calidad. Desafortunadamente no se cuenta con datos precisos para poder distinguir a cada uno de los ejercitantes. El primer caso fue el de “un caballero de la corte que era doctor en cánones y «persona muy principal» y que es mencionado por Fabro como uno de sus ejercitantes en una carta dirigida a Ignacio y Pedro Codacio en 1541 (cf. FM 74). Otro caso es el de *Francisco Lobo*, embajador de Portugal nombrado por Juan III, quien pidió a Fabro que le diera los Ejercicios, el cual pudo darle solamente lo que corresponde al examen general ya que no podía permanecer mucho tiempo en Ratisbona.

Un sobrino nieto del rey árabe Boabdil, *Juan de Granada*, alcanzó a hacer los Ejercicios con Fabro en Ratisbona, trabando una estrecha amistad con el saboyano. Fabro dirá de él que: “estaba muy determinado á tomar y probar de las additiones todo quanto podrá para hallar lágrimas en su ejercicio, que haze sin faltar su hora la mañana.”¹⁵⁵ Parece evidente que no se esperaba de él una mutación notable y, sin embargo, no se le despreció, se le consideró interesante y se le dio solamente lo que él necesitaba para reformar su vida. Los Ejercicios, en este caso “leves”, le sirvieron al joven para seguir adelante en su vida cristiana y sacramental.

Siempre en Ratisbona, hizo los Ejercicios otro joven alemán del cual se desconoce el nombre, hábil para las cosas espirituales y con muchas capacidades intelectuales. Llegó a solicitar los Ejercicios Espirituales recomendados por el doctor Cocleo. Éste joven era licenciado en teología y socio del obispo de Estrasburgo.

Otra ciudad alemana en la que la semilla de la labor de Pedro Fabro fructificó rápidamente fue Colonia. Prueba de ello son estas líneas, escritas el 27 de septiembre de 1543, en las que Fabro le cuenta a Ignacio algunos aspectos de sus ejercitantes allí:

“El vno de aquellos que os escrevy que auían de tomar los exercicios, está en ellos, y ha hecho ya su comfesión general com muy notable prouecho, y satisfacción de su alma y de la mía; agora anda adelante. Otro dellos está para entrar hoy ó mañana; el tercero, teniendo aquí su madre, vna biuda muy rica, ha empetrado licencia della para entrar y para apartarse

¹⁵⁴ En una carta de Javier a Roma fechada el 26 de julio de 1540, hay un *postscriptum* que dice: “Yo soy un doctor médico llamado... Serrao que hizo los Ejercicios con Maestro Fabro en París; dado que poco me aproveché allí, ahora con los hermanos de aquí, haré elecciones para ir a la India. Os ruego que por amor de nuestro Señor pidáis por mi para que me haga buen médico *in spiritualibus, et temporalibus in quantum iuvat me ad spiritualia*” [MX I, 22, Cfr. FN I, 235]

¹⁵⁵ FM, 97.

como conviene. Vnde etiam hay en que dar gracias á nuestro Señor porque la madre non nos impide sino que nos ayuda para vn semejante negocio”.¹⁵⁶

El hijo de la viuda rica, al que allí se hace referencia, era *Petrus Kannegiesser*. Se sabe de éste joven por lo que decía Fabro en una carta que escribió Francisco Javier, en la que le cuenta que este mancebo, hijo de una importante viuda de la ciudad, “... de tal manera se a prouechado, que no a parado asta resolverse muy clara y distintamente para ser de nuestra Compañía; acabólos en la semana santa”.¹⁵⁷

La labor de Pedro Fabro en Colonia estuvo muy centrada

“prinçipalmente [con] los estudiantes de la vniuersidad, clérigos, canónigos, algunos doctores en leyes, algunos licenciados en teología, algunos cónsules de la ciudad, monseñor Rmo. el arzobispo londense y otras personas principales que entienden latín; extraordinarie también á vezes viene el sufragáneo”.¹⁵⁸

Así como ha ocurrido anteriormente y pese a la variedad de personas que hacían los Ejercicios, Fabro reconoce que también en Colonia eran principalmente los jóvenes quienes acudían a solicitar su ayuda, generalmente estudiantes “todos corompidos en la fé, á verdadera resurección y reconoçimiento de sus errores”.¹⁵⁹

Gracias a la labor incesante de Fabro en Colonia, el deseo de conversión no sólo llegaba a jóvenes católicos sino que alcanzó también a protestantes deseosos de un verdadero encuentro con Dios.

“Una de las conversiones más reconocidas mediante los Ejercicios fue la de un joven notario de Espira que había sido soldado luterano, discípulo personal de Lutero y muy amigo de Bucero. La sencillez y el trato personal de Fabro llevó a este joven a una profunda cercanía con el amor transformante de Dios mediante el método ignaciano para que aquel joven fuera descubriendo poco a poco los errores en los que había caído en su hambre de Dios.”¹⁶⁰

Se sabe de otros tres jóvenes que también hicieron los Ejercicios con Fabro en Colonia: el primero de ellos ya lo mencionamos en el apartado anterior, por tratarse de alguien que ingresó más tarde a la Compañía, *Everardo Questemburch*,¹⁶¹

“El segundo caso se refiere a un sacerdote y estudiante holandés llamado *Francisco de Calsa*, oriundo de Amberes que hizo los Ejercicios en 1546, un tercero el de *un Maestro promovido de Gueldres*, que hizo el retiro el mismo año. Por lo que se refiere al año de 1547, sólo sabemos que se dieron a *Egidio Cusson* y ‘a muchos’”¹⁶²

Fabro también entró en contacto con estudiantes cuando estuvo en Valladolid, en 1545. Uno de ellos fue el hijo de un conde quien se interesaba por el trabajo del jesuita

¹⁵⁶ FM, 221.

¹⁵⁷ FM, 263.

¹⁵⁸ FM, 262.

¹⁵⁹ FM, 263.

¹⁶⁰ FM, 357.

¹⁶¹ FM, 357-358.

¹⁶² PCh I, 213 y 244.

y quería averiguar cómo algunos estudiantes de la Compañía podrían colocarse en la ciudad de Salamanca.¹⁶³

La visita de Pedro Fabro a Valencia en 1546 alentó el trabajo espiritual de los Ejercicios, llegando a muchos jóvenes del Colegio allí fundado, despertando la alegría y esperanza de su rector Diego Mirón que era un gran conocedor y difusor de la práctica de los Ejercicios entre los estudiantes. Algunos de éstos se interesaron en la experiencia hasta ser directores de otros, y muchas veces sacrificaban los recreos para ayudar a que otros tuviesen la experiencia, como en el caso de *Juan Exarch*, *Pedro Juan Martínez* y *Pedro Doménech*.

c. Jóvenes a los que Fabro tuvo que dejar por diversas razones

No todos los Ejercicios que Fabro dio tuvieron el éxito esperado, algunas veces por la sobrecarga de trabajo que fue consumiendo a este gran apóstol. Varias veces se trató simplemente de personas sin “subjecto” para realizar bien la experiencia. Lo cierto, es que Fabro sabía cuando dedicarse por completo a sus ejercitantes y, también, cuando dejar a alguien que no daba la medida, como los casos que relatamos a continuación.

El primero es el caso de un Abad, de nombre *Félix Morone*, hermano del cardenal Alexander Cesarinus, protonotario apostólico y diácono cardenal, persona de muchas cualidades. Sin embargo, el excesivo trabajo en confesiones y conversaciones espirituales obligó a Fabro a dejar este ejercitante.

También los hizo un mancebo llamado *Hernando de la Cerda*, hijo del duque de Medinaceli, quien sólo llegó hasta el examen general. Fabro manifestaba su incapacidad de abarcar tanto trabajo en el lugar, aunque parece ser que el ejercitante no aprovechaba y no se siguió adelante.

Otro caso fue el de *Sancho de Castilla*, caballero de la capilla de su majestad Carlos V. Había manifestado mucho interés en los Ejercicios y Fabro lo consideró idóneo para hacerlos “exactamente”. Pero en la práctica el ejercitante no entró en el proceso riguroso de la elección, razón por la cual Fabro decidió terminar el proceso y “tomar a otros”, tal vez por creer que serían más aptos y estarían más dispuestos a hacer oblaciones mayores.

Estos tres casos nos ponen de manifiesto que la selección de candidatos para dar los Ejercicios completos estaba dirigida sólo a quienes ofrecían ciertas garantías de mayores frutos y un cambio notable de vida, aun cuando no fueran jóvenes, como se puede constatar en estos ejemplos. Los Ejercicios completos serán sólo para aquellos que quieren arriesgarse a dar ese “más” tan profundamente interiorizado en Ignacio y sus compañeros.

¹⁶³ EM, I, 223-230.

1.2 Ejercicios Espirituales dados a personas ilustres y letradas, entre seglares y obispos

El apostolado de los Ejercicios dados por Fabro alcanzó también a personas ilustres y letradas con quien los jesuitas iban estableciendo contacto en cada ciudad para darse a conocer, como se puede ver en los siguientes casos.

En el testimonio del proceso de conversión de Doménech, uno de los jesuitas de quien ya hablamos anteriormente, se nos cuenta que en diciembre de 1539 en Parma,

“...ya había hecho gran parte de los Ejercicios *Giulia Zervi*, esposa de Cristoforo Zerbini, una ‘moça casada y enfacturata’, acompañada por su confesor y director espiritual *Giovanni Battista Pezzena*, uno de los mejores discípulos de Fabro, y quien, a su vez, se ejercitaba separadamente, con tanta intensidad y devoción que terminó por ser jesuita.»¹⁶⁴

Muchos sacerdotes también resultaron beneficiados de la práctica de los Ejercicios y ha quedado testimonio de su conversión. Algunos de los ejercitantes que ingresaron a la Compañía fueron: *Pablo Achilles*, *Viola Bautista* y *Elpidio Ugoletti*.¹⁶⁵

Fabro da Ejercicios al decano de la ciudad de Worms, durante el encuentro entre teólogos protestantes y católicos en dicha ciudad (dieta), entre octubre de 1540 y enero de 1541. Dice de él sólo que fue por mucho tiempo Vicario general e Inquisidor de la Fe y que ya no lo quiere ser más, por no poder ejercer su oficio pastoral entre los que están tan aficionados al luteranismo. Fabro le pide a Ignacio que ore por este decano.¹⁶⁶

Luego, hacia fines de enero de 1541, en Ratisbona, Fabro comenzó Ejercicios con “vno de Spira que era cubiculario del papa, señor principal por título de baronía y eclesiástico bien beneficiado” pero no terminó la experiencia pues el emperador lo envió a hacer una embajada con el rey de los romanos.¹⁶⁷ También se sabe que hizo los Ejercicios un abad alemán, de Kempten, enviado a Fabro por el cubiculario del Papa; éste llegó a los exámenes con fidelidad y dedicación y por ello “se tiene por más rico y más felice ex his paucis cum spe sequentium, que no por tener los XII mil ducados de entrada que le caben”.¹⁶⁸

Hizo también los Ejercicios un cura de la catedral con fama de gran predicador, que anunció al pueblo el fruto obtenido desde la Iglesia. Finalmente hizo los Ejercicios con Fabro un hombre llamado *Francisco Manrique de Lara*, que era clérigo y capellán del emperador. Éste había conocido a Iñigo de Loyola en su etapa de gentilhomme fracasado y novel soldado al servicio de la casa de su hermano, el Duque de Nájera. Por curiosidad quiso saber de las cosas espirituales que hablaban los amigos de aquel caballero que él conoció en Navarrete algunos años atrás y buscó a Fabro para que le hablara de estas y otras cosas. Fabro lo hizo esperar y, finalmente, fue él a verle;

¹⁶⁴ FM, 19 y EM, I, 584.

¹⁶⁵ PCh, I, 82.

¹⁶⁶ Esta persona será nombrada en varias cartas como el decano de San Martín, en cuya casa Fabro solía hospedarse.

¹⁶⁷ FM, 97-108.

¹⁶⁸ FM, 108-112.

“Encontró con un hombre noble, deseoso de oír de la conversión fascinante de aquél caballero que buscaba los honores y fama de este mundo y que había mudado completamente su vocación. Fabro satisfizo sus primeros deseos y, en segundo lugar, le habló de las cosas a que se dedicaban sus amigos y él mismo, en síntesis su manera de proceder. Don Francisco Manrique de Lara quedó tan edificado de la transformación que Iñigo había experimentado y de cómo su vida había influido en aquel hombre sencillo, transparente y bueno que pidió hacer los Ejercicios. Don Francisco Manrique de Lara aprovechó mucho de sus Ejercicios y quedó muy amigo de la Compañía a través de Fabro y quiso escribir a Ignacio para hacerse presente en su nueva vida.”¹⁶⁹

A pesar que no se tienen mayores datos para identificar cada uno de los ejercitantes de Ratisbona, se sabe que la actividad de Pedro Fabro allí comenzó en la corte del Emperador, pero después fue siendo muy solicitado por todos, primero para ser escuchado en conversaciones espirituales y después para hacer los Ejercicios.

También en 1541, en Galapagar, Fabro se encontrará dando catequesis a los niños. Estaba convencido de que “este gran prouecho, que es en enseñar muchachos, mucho se pesa y pondera por acá”.¹⁷⁰ Era tan atrayente la forma cómo lo hacía que pronto comenzaron a acudir personas adultas e incluso algunos sacerdotes a escucharlo. Terminó dándole los Ejercicios a un eclesiástico (licenciado) del *Doctor Ortiz*. Este ejercitante, según Fabro, no era ya tan joven, pero estaba apenas en la decisión de hacerse sacerdote, situación por la cual Fabro se centró en su persona para darle los Ejercicios. Era, además, benefactor y amigo de la Compañía y gran admirador de Fabro. También dio Ejercicios a otro capellán de quien no se sabe su identidad. En Galapagar, Fabro supo combinar la catequesis a los niños con la práctica de los Ejercicios Espirituales, la predicación y la conversación.

En septiembre de 1542 Pedro Fabro está en Maguncia y allí destaca, principalmente, por su labor entre los obispos y curas del lugar. Dos de los obispos con quienes comenzó sus conversaciones espirituales fueron “*Michael Helling*, sufragáneo de Maguncia, predicador de la iglesia mayor, celoso catequista y desde 1150 obispo de Merseburg. El segundo era *Julius Pflugius*, persona noble y docta, canónigo de Naumburg y desde 1542, obispo de esta misma diócesis.”¹⁷¹ Fabro se dedicó a atender personalmente a cada uno, y por separado, ya que esperaba de ellos mucho fruto. En diciembre de 1542, escribe a Ignacio de ellos: “han hecho cada vno su confesión general y principiado el proceso de la vida de X.º, sometiéndose a todo el modo de proceder de tal doctrina, juntamente sometiéndose á la obra que es en exercitarse cada día por la mañana vna hora y otro rato la noche”¹⁷² Estos jóvenes respondieron satisfactoriamente a los desvelos y expectativas de Fabro, reformando sus vidas.

Fabro tuvo durante su estadía en Colonia (1542) un auditorio muy variado. Ya hemos dicho, en el anterior capítulo, que la labor de Fabro en esta ciudad estuvo fundamental-

¹⁶⁹ FM, 115, *PCb.*, VI, 565.

¹⁷⁰ FM, 138.

¹⁷¹ EM, I 122.

¹⁷² FM, 189.

mente dirigida a estudiantes de la universidad, así como a clérigos, canónigos, doctores en leyes, licenciados en teología, cónsules de la ciudad, incluyendo al Reverendísimo Monseñor Arzobispo, al sufragáneo y otras personas importantes que entendían latín.¹⁷³ Sin embargo, quienes más acudieron a él -sobre todo para hacer los Ejercicios, que es lo que nos interesa- fueron los jóvenes estudiantes. Es probable que los monjes de la Cartuja de Colonia hicieran los Ejercicios con Fabro y éste les permitiera que hicieran una copia del librito ignaciano que él usaba.¹⁷⁴ No obstante los cartujos no pudieron promover la práctica de los Ejercicios debido a su vocación contemplativa, “el 15 de mayo de 1544 el Capitulo General concedió a la Compañía la comunicación de sus bienes espirituales, hermanando las dos órdenes a través de la mejor de las armas para luchar por el servicio divino: la oración”.¹⁷⁵ Por otro lado, la ayuda de Fabro fue trascendental para los estudiantes jesuitas en sus primeros años de residencia en la ciudad.

Desde marzo de 1545 en Valladolid, Pedro Fabro se dedicaba a las conversaciones espirituales con los prelados y señores de la ciudad y se dirigía a todo el pueblo con los sermones, a los que solían acudir muchas personas notables en busca de la confesión. Significativo también el trabajo que Pedro Fabro realizaba en cárceles y hospitales. Por otra parte, personas de letras y muy capaces hacían los ejercicios, entre las cuales se destacan el sobrino de un obispo, que era no sólo letrado, sino que estaba más que decidido a ser jesuita aun antes de entrar en elecciones. Se destacaron también, un amigo muy cercano del obispo y algunos caballeros, que motivados por el ejemplo de uno de los principales de la ciudad que estaba haciendo los Ejercicios y que era motivo de admiración en la sociedad vallisoletana, se sometieron a la rigurosa disciplina de oración que Fabro les ofrecía.

Fabro, supo llegar a muchas personas, tanto clérigos como laicos a través de la amistad, las buenas relaciones y por supuesto, los Ejercicios Espirituales, cuya práctica no perdió la oportunidad de ejercer en todo momento; como ejemplo de esto, podemos aludir a las buenas relaciones que tenía con los canónigos de la Seo y de la Iglesia de Nuestra Señora del Pilar en Zaragoza.

Por otra parte, Fabro, también entabló amistad con algunos laicos destacados en varias ciudades de España como:

“[...] el Duque de Medinaceli, don Juan de la Cerda, padre de don Hernando de la Cerda a quien ya había dado la primera semana de Ejercicios en Ratisbona [...] En Alcalá visitó a Beatriz Ramírez y a Mencía de Benavente, amigas de Iñigo en su etapa de estudiante y ejercitador en la universidad de Cisneros. Fue amigo del vicario general, don Gaspar de Quiroga quien también manifestó su deseo de retirarse a orar según el método ignaciano; se relacionó con el doctor don Juan Bernardo Díaz de Lugo, miembro del consejo y muy adicto a la Compañía; lo mismo con dos maestros en Artes y teólogos, uno llamado Maestro Miranda y el otro Maestro Campos, ambos conocidos suyos desde París y bien dispuestos a

¹⁷³ FM, 262.

¹⁷⁴ MI, Ex., I, 567-568 y 579-623.

¹⁷⁵ MI, Epp. Et Instr., XII, 483.

hacer el retiro. En Madrid se encontró con dos de sus hijos espirituales, don *Pedro de Castilla* y don *Francisco Manrique de Lara*¹⁷⁶

Sobre la actividad de los Ejercicios dados por Fabro el último año en Madrid, en 1546 – el mismo año de su muerte – se tienen muy pocos datos. Se sabe por medios indirectos y, concretamente, por una carta que escribió Fernando de Avedaño a Ignacio de Loyola, que el Beato “dio los Ejercicios a *Juan Francisco Levorotto*, secretario del Nuncio, ciertamente una persona importante.” Las fuentes nos hablan de que dio también los Ejercicios a “tres personas” de las que no se sabe ni su edad ni su ocupación, sólo que fue en este último año de su muerte.

1.3 Ejercicios “leves” dados a toda clase de personas: parroquianos, maestros de escuela, sacerdotes, ... quienes a su vez fueron multiplicadores de esta experiencia

Los Ejercicios dados por Fabro y Laínez en Parma, poco a poco fueron siendo conocidos por un número creciente de personas que los solicitaban, tanto hombres como mujeres y estas, a su vez, sirvieron de propagadoras del “método ignaciano”. Así consta en una carta del 25 de Marzo de 1540 escrita en Parma, en la que Fabro le dice a Pedro Codacio¹⁷⁷ y a Francisco Javier: «De los ejercicios ya no sabemos hablar en particular, porque tantos hay que dan los ejercicios, que no sabemos el número; todo el mundo los quiere hacer, hombres y mujeres; súbito como un sacerdote es ejercitado, él los da á otros, etc.»¹⁷⁸

En otra carta del 1 de Septiembre de 1540, dirigida a Ignacio y a Codacio, también en Parma, Fabro cuenta como algunos parroquianos, tanto hombres como mujeres, que han hecho Ejercicios leves los han dado a otros. Del mismo modo algunos maestros de escuela que los recibieron los dan a sus discípulos. Se dio el caso de algunas mujeres que tomaron por oficio el ir dando los Ejercicios de casa en casa a doncellas y otras mujeres, a las cuales no les era fácil salir fuera. De este modo fue incalculable el fruto que se alcanzó a través de los “ejercicios primeros” o de “Primera Semana”, dados por Fabro y Laínez en Parma a la gente sencilla.

“Imo etiam los ejercicios dan algunos parroquianos á sus súbditos; los mandamientos enseñamos ya al principio cuando venimos a Parma; y después acá tanto se son dilatados por vía de ejercitantes y ejercitantes, por vía de los maestros de escuelas, entre los cuales son algunos, los cuales á muchos de sus discípulos capaces *etiam* han dado los ejercicios primeros.

¹⁷⁶ GONZÁLEZ MAGAÑA, J. M., 146-147.

¹⁷⁷ Codacio (Codazzo), Pietro. Primer jesuita italiano (1507-1549). De familia noble. “Hecho los Ejercicios Espirituales (1539) bajo la dirección de Ignacio de Loyola, se agregó a él y a sus compañeros antes incluso de la aprobación de la CJ [Compañía de Jesús], y asimismo cedió sus bienes al grupo. Por su capacidad para los negocios, fue ecónomo de la comunidad, con la tarea de conseguirle una sede estable y adecuada” [O’NEILL C., DOMÍNGUEZ, J. *Diccionario Histórico...*, 831].

¹⁷⁸ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 9; [FM, 22].

Similmente algunas mujeres por oficio toman de ir de casa en casa, enseñando doncellas y otras mujeres, las cuales no pueden ir con libertad fuera; y siempre *ante omnia* les dan los diez mandamientos, siete pecados mortales, é después lo que es para la confesión general. Cuanto fruto se es hecho hasta aquí en Parma y fuera por este medio yo no lo sabría ni podría explicar, [...]"¹⁷⁹

Otros multiplicadores de esta experiencia eran sacerdotes que hacían los Ejercicios y luego se los daban a otros o esparcían los frutos de la experiencia con su buen testimonio y por medio de sus predicas. Como leemos en la misma carta anteriormente citada

“De sacerdotes cuantos y cuales se sean reductos al buen vivir por vía de los ejercicios *et* los cuales todos van perseverando, algunos no tornando atrás, otros haciendo fruto de día en día para con otros; esto en parte lo dirá mejor el Canónigo que yo no podría escribir. Las predicas *etiam* han hecho otra gran parte del fruto, *ultra* lo que no se puede conocer, y no solamente las nuestras de los dos, mas *etiam* porque otros tres de los que han hecho los ejercicios, han predicado en el contado; de modo que diez o doce lugares principales del Parmesano se son conmovidos a todo bien”.¹⁸⁰

En suma, quienes más tuvieron que ver en que el fruto de los Ejercicios se extendiera rápidamente en Parma fueron, fundamentalmente, la gente sencilla y los maestros de escuela. Estos quedaban tan convencidos de la gracia recibida en el retiro que se dedicaban a promoverlo entre familiares y amigos de la ciudad. Se sabe que algunos hombres hicieron los Ejercicios de la primera semana, de la misma forma que algunas mujeres escogidas y muchos párrocos.¹⁸¹

El 7 de Septiembre de 1540, antes de salir de Parma hacia España y Portugal, que será más bien Alemania, Fabro dejará por escrito, a petición de los mismos ejercitantes, un: “Orden y ayuda para perseverar en la verdadera vida Cristiana y espiritual... cuando no tengan otro que se lo enseñe”.¹⁸² Se deja ver el cuidado y esmero de Fabro por la perseverancia de los ejercitantes, sabiendo que ellos harían mucho bien en multiplicar los frutos.

1.4 Los frutos alcanzados por Fabro en los Ejercicios y la post-experiencia

Fabro insistía a sus ejercitantes en el fin que ha de presidir todas las acciones y el orden que ha de haber en ellas para que queden reguladas según Dios. Esto se puede evidenciar en dos de sus instrucciones dirigidas a los ejercitantes, una especie de *memorandum* que les serviría de ayuda para la vida que habrían de emprender una vez concluidos los Ejercicios y en la que debían de mantener vivos los ideales forjados en el ambiente de oración y búsqueda de Dios.

Recomendaba ampliamente la práctica del examen de conciencia y subrayaba la importancia de confesarse y comulgar con fechas determinadas de antemano para con-

¹⁷⁹ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 20.

¹⁸⁰ Ídem.

¹⁸¹ *FM*, 32; *PCh.*, I, 82

¹⁸² VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 22-27.

servarse en estado de gracia con el Señor. Fabro también animaba a sus ejercitantes a trabajar siempre por el «magis» y rechazar conscientemente todo tipo de actitudes mediocres o tibias que fueran en detrimento de su opción.

Lo más significativo y lo que debió impactar profundamente el alma de los ejercitantes de Pedro Fabro fue su conocimiento y pleno convencimiento de la eficacia de aquel método riguroso, serio, progresivo y disciplinado.

Pedro Fabro sabía dar Ejercicios, conocía a fondo el método, lo había experimentado en sus largas horas de oración y penitencia en París. Pero por encima de eso, de la técnica y la eficacia, lo que atraía de Pedro Fabro era su amor y convicción por lo que transmitía, la fuerza de su personalidad, la paciencia y tranquilidad con las que se dirigía a sus acompañados.

Fabro, como fiel discípulo de Ignacio, sabía ir más allá de las apariencias del ejercitante; lo conocía personalmente y se daba cuenta de sus dones y capacidades naturales. Intuía, era cercano, cuestionaba y se daba cuenta de lo que descansadamente podía llevar y aprovecharse. Sabía medir el contenido de los puntos de meditación y gradualmente lo iba orientando al ejercitante en los misterios y ejercicios que era menester contemplar, orar, meditar, repetir, asumir... Él mismo había hecho de los Ejercicios su experiencia fundante, de la que habían brotado sus grandes y más caras decisiones y opciones y, por eso mismo, sabía que su labor como ejercitador era simplemente la de dar el modo y orden establecido en las indicaciones de Ignacio. No le tocaba a él ser teólogo, catedrático. Fabro era un hombre preparado como lo exigía la Compañía, pero su labor más meritoria no fue precisamente el ser un letrado erudito que se presenta superior a los otros, sino todo lo contrario, comparte lo más hondo de sí mismo, aquello en lo que cree y que lo ha transformado a él primeramente y para eso es necesario una completa y total humildad.

En conclusión, habiendo observado la marcha de sus discípulos espirituales después de un tiempo de estar viviendo la experiencia, Fabro se daba cuenta de la necesidad de dar algún tipo de instrucción para mantener vivo el espíritu que se había despertado y que era manifestado a todos las criaturas.

2. Los “Ejercicios” y la “conversación espiritual” con los católicos y protestantes de su tiempo

Fabro participa en las disputas entre católicos y protestantes en Alemania, siendo partidario del diálogo más que de la confrontación, llegando a afirmar que el problema de la Iglesia en Europa no eran los protestantes, sino la reforma de vida de muchos sacerdotes y obispos. Por esta razón, dedica gran parte de su actividad apostólica a conversar, a confesar, y a dar los Ejercicios Espirituales a sacerdotes y algunos obispos, así como a algunos gobernantes atraídos por su fama de santidad.

2.1 Fabro en París y el ambiente protestante de su tiempo, entre 1525 a 1536

El contexto en el que Fabro y los primeros compañeros realizan sus estudios en París, era un tiempo claramente marcado por el luteranismo, pues los escritos de Lutero¹⁸³ y de los demás reformadores se expandieron rápidamente por doquier, gracias a la invención de la imprenta.¹⁸⁴ La Facultad de teología de París¹⁸⁵ publica su “*Determinatio*”, en abril de 1521, en la condenaba a Lutero.¹⁸⁶ Pero las ideas luteranas se seguirán oyendo desde los púlpitos. Este fue el caso de Arnaud de Bronoux, un monje agustino que predicó en 1523 sobre el “Nuevo Evangelio”, criticando las obras meritorias y la concepción jerárquica de la Iglesia. En la segunda mitad de 1524, la regente de Francia, María Luisa de Saboya, nombra una comisión para recoger informaciones e investigar a los reformadores protestantes, con el fin de frenar el avance que van adquiriendo las ideas luteranas.

En 1525 Fabro llega a París, a la edad de 19 años, para estudiar filosofía (artes liberales) en el Colegio de Santa Bárbara, uno de los centros del humanismo parisino¹⁸⁷. Allí se encuentra con Francisco Javier que había llegado por la misma fecha; años después, en 1529, llegará Iñigo López de Loyola.

En 1526 Fabro estudió Filosofía en el colegio de Santa Bárbara. En el mes de Marzo de ese año el Rey Francisco I había regresado de su prisión en España, cosa que favorecerá a Luis de Berquin, jefe de los luteranos¹⁸⁸, quienes cobrarán nuevos ánimos después de la ejecución del luterano Pauvant¹⁸⁹, realizada en agosto del mismo año. Predicadores luteranos propagan abiertamente desde los púlpitos las doctrinas de Lutero. A finales de 1527 se renuevan las ejecuciones públicas en París. Berquin, jefe de los luteranos, nuevamente amenazado a pesar de la protección brindada por el rey, toma

¹⁸³ Fray Martín Lutero, perteneciente a la orden de los Agustinos.

¹⁸⁴ “La apostasía de Lutero de la Iglesia Católica en 1517, había arrastrado tras de sí a extensos sectores, y el arte recién descubierto de la imprenta había divulgado por todas partes en seguida sus escritos revolucionarios que uno a otro se sucedían inmediatamente”. SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 152.

¹⁸⁵ “La Universidad de París con su Facultad Teológica, era el principal baluarte y el ojo de la verdadera fe, como en noviembre de 1526 declaró el Rector del Colegio Chollet, Jean Prothais. Lutero lo rebatió llamando a la Facultad, leprosa de la que, como una apostema virulenta, fluían todos los errores de la Cristiandad, y pública ramera que arrastraba a todos al infierno” SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 153.

¹⁸⁶ “Después de la Disputa de Leipzig en 1519, habían apelado los dos partidos a la famosa Facultad Teológica de París, y ésta (después de un profundo examen en 1521 a base de un informe de su Síndico Noel Beda), condenó los errores del Doctor de Wittenberg en una respuesta clara y tajante redactada por Jodocus Clichtovaeus” SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 152.

¹⁸⁷ El Colegio de Santa Bárbara todavía existe hoy como Instituto de Enseñanza Media, aunque muy transformado; situado en la calle de la Valettes, cerca de la plaza del Panteón. Cf. GARCÍA MATEO, R., *Pedro Fabro, los luteranos y el diálogo ecuménico*. Manresa 78, (Julio-Septiembre 2006), 239, n. 1.

¹⁸⁸ Además, Consejero real. Tradujo las obras de los luteranos y les añadió otras propias de contenido semejante.

¹⁸⁹ Jacques Pauvant, joven estudiante de Teología, nacido en Bohan, junto a Théroutanne (Picardie). Tradujo algunos escritos luteranos, y predicó doctrinas heréticas en el Obispado de Meaux. Se retractó en París en 1525, y como relapso fue quemado en 1526 (Cf. *Journal* 233. 244-245; DRIART 113,120; DOUMERGUE I, 107-108). Su nombre se encuentra escrito de varias formas: Pavanés, Povent y Pouvan. Cf. SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 157, n. 124.

doce proposiciones de un escrito de Beda¹⁹⁰ que denuncia como heréticas. Por tal razón quiso censurarle.

En febrero del años sucesivo, 1528, Ignacio llega a París para perfeccionar sus conocimientos de latín en el Colegio de Montaigu, de donde Beda era el rector. En este mismo año y mes en que Ignacio llega a París se reunirá el Concilio Provincial de Sens, en el convento de los agustinos del Barrio Latino, presidido por el arzobispo y Canciller Antoine Duprat. El concilio se pondrá decididamente en contra de las doctrinas luteranas, denunciando los artículos negados por los protestantes y proponiendo medidas penales graduales contra los herejes.

El 1 de junio de 1528, ocurre un hecho que exasperó la sensibilidad de los católicos y que dejaría altamente impresionado al rey: en la noche del domingo al lunes de Pentecostés, un fanático había mutilado una imagen de la Virgen con el Niño, colocada en la fachada de la casa del Señor Beaumont, detrás de la Iglesia Petit-Saint-Antoine, en la Rue des-Rosiers del barrio Latino, y la había arrojado al fango. El rey se dirigió dos veces al mismo sitio y con lágrimas en los ojos sustituyó la mutilada estatua por otra de plata, pero no tomó ninguna medida contra los luteranos.¹⁹¹

“El 9 de junio, la Universidad celebró una Procesión de desagravio. Dos días más tarde, en la festividad del Corpus, la Procesión con el Santísimo se dirigió al lugar del sacrilegio. El Rey iba en ella. Portaban el palio el Rey de Navarra, Ercole d’ Este y los señores de Vendome y Longueville. Y al día siguiente volvió el Rey con la Procesión General al mismo sitio, y, con lágrimas en los ojos tomó y bajó la mutilada estatua y la reemplazó por otra de plata”.¹⁹²

El 1 de febrero de 1529, Beda, aprovechando la gravedad de los últimos acontecimientos y la impresión que estos causaron al rey, publica su *Apología contra los luteranos ocultos*, en la que aludía, sobre todo, a Erasmo de Róterdam y publicaba también su correspondencia epistolar con Berquin. Como contestación a este nuevo contraataque de Beda, en abril aparece en París la *Responsio* de Erasmo a un escrito del Conde de Carpi, Alberto Pío, con un apéndice titulado *Fugaces glosas marginales a las critiquillas de Beda*. El 17 de abril de 1529, las autoridades parisinas apresaron de nuevo a Berquin, lo condenaron a muerte y lo ejecutaron inmediatamente, aprovechando la ausencia del rey y la de su hermana, Margarita de Angulema, que era la principal protectora de los luteranos.

Ese mismo año, en septiembre, Iñigo ingresa al Colegio de Santa Bárbara para iniciar sus estudios de filosofía, que Pedro Fabro y Javier, sus compañeros de cuarto, ya habían terminado. Estando en Santa Bárbara, Ignacio tendrá que enfrentarse a la irritación de Gouvea, quien había amenazado con someterlo a una “salle” (el castigo público de las varas) por considerarlo un seductor de los estudiantes¹⁹³. Además, lo acusó ante el

¹⁹⁰ Noel Beda, Síndico de la Facultad desde 1520 y motor de la resistencia antiluterana, quien había sido mandado callar por el Rey Francisco I a su retorno a París.

¹⁹¹ GARCÍA MATEO, R., *Pedro Fabro, los luteranos y el diálogo ecuménico...*, 240-241.

¹⁹² SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 172.

¹⁹³ Por haberle propuesto a tres estudiantes muy conocidos por todos, una serie de meditaciones, que él llamaba “Ejercicios Espirituales”, llevándolos con ello a abandonarlo todo, para retirarse al asilo de

Inquisidor como sospechoso de herejía. La vida universitaria de los tres compañeros en París estará envuelta en una complicadísima situación eclesiástica, teológica, política y cultural, que no pasará para ellos desapercibida, por hechos como los que relataremos a continuación.

En noviembre de 1529 el Principal Diogo Gouvea parte hacia Lisboa por petición del rey Francisco I. Deja como representante suyo en el Colegio de Santa Bárbara, a su sobrino André de Gouvea¹⁹⁴, que durante la ausencia de su tío gobernó el Colegio. Éste, a diferencia de su tío, no era partidario de la antigua tradición Escolástica, por lo cual, fastidiado del método escolástico considerado por él como una “teología sofisticada”, se decidió a abolirla. Para tal fin llamó a su amigo Nicolás Cop¹⁹⁵, estudiante de Medicina, Regente del Colegio Lemoine e hijo del Médico Real. Compartían el mismo entusiasmo por las nuevas corrientes y el desprecio hacia la Escolástica medieval y sus representantes. Le confió una Cátedra de Filosofía en el otoño de 1530. También llamó a otro compañero y amigo suyo, el Maestro Juan Gélida, quien supo inspirar a sus alumnos el desprecio por la antigua Escolástica. En 1531 ganó para su Colegio al Humanista luxemburgués Bartholomäus Latomus, que contaba ya con 46 años y era amigo de Budé y de Erasmo. Por aquellos años de 1531 a 1532, también solía vérselo con frecuencia en el Colegio de Santa Bárbara al amigo de Cop, Jean Calvin.¹⁹⁶

En realidad, no sólo el Colegio de Santa Bárbara, sino toda la Facultad Filosófica estaba también en fermentación por la nueva corriente humanista que se reflejaba en la inserción de los Profesores Reales obrada por el rey Francisco I. Esta cooptación de Profesores laicos, exentos en su actividad docente de la jurisdicción universitaria, entusiastas por el griego y el hebreo, constituían un peligro. Así lo vería, en primer lugar, la Facultad de Teología, que apenas pasado un mes de la apertura de las Prelecciones de los Profesores Reales, el 30 de abril de 1530, condena dos proposiciones de éstos, por considerar que sólo sirven para aumentar la confusión ya dominante entre los laicos, en aquellos tiempos tan peligrosos. Considera que la segunda proposición¹⁹⁷, es falsa, impía,

desamparados y vivir mendigando de puerta en puerta. Los tres estudiantes eran: el Magíster Juan de Castro, hombre ya de 44 años; el Bachiller del obispado de Toledo, Pedro de Peralta; próximo a dar su examen de Magíster; y el guipuzcoano Amador de Elduayen, nobilis del obispado de Pamplona. El repentino cambio de estos tres provocó una tempestad de indignación y vino a poner a Gouvea y a toda la colonia española del Barrio Latino en insólita irritación contra el peregrino, al punto de ser acusado como hereje. Estando en el Colegio de Santa Bárbara, el día en que se llevaría a cabo el correctivo de la “salle” para Iñigo, sucedió algo inesperado: el Principal Gouvea se postró a los pies de Ignacio, en presencia de todo el colegio y le pidió perdón por haber intentado infligirle tan duro y humillante castigo.

¹⁹⁴ Después de obtener la Licenciatura en 1528, había enseñado como Regente, Latín y Filosofía en Santa Bárbara. Cf. SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 210.

¹⁹⁵ El padre de Cop era desde 1498 íntimo amigo de Erasmo. Cf. DOUMERGUE, I, 75, 113-114.

¹⁹⁶ Juan CALVINO, había nacido en Noyon de Picardía, y a los 14 años había venido a París. Había estudiado latín en el Colegio *La Marche* y luego en el de Monteagudo, donde estudió también la Filosofía. Luego estudió Derecho en Orleáns y en Bourges, pero muerto su padre, volvió a París en 1531 para dedicarse a los estudios humanísticos y para oír a los Profesores Reales. Como su amigo Cop, era un fervoroso partidario de Erasmo. SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 216.

¹⁹⁷ Según la cual un Predicador no podía explicar bien en su verdadero sentido las Epístolas y Evan-

corruptora, y está hecha a propósito para alejar al pueblo de la palabra de Dios. Por lo cual se tacha a sus autores como sospechosos de Luteranismo. De la primera proposición se afirma que es temeraria y escandalosa. Estas condenas no sólo tocan a los Profesores Reales, sino también a los Magistri del Colegio de Santa Bárbara, que estaban entusiasmados con el nuevo rumbo dado por los Regentes traídos por André de Gouvea.

Los estragos que la propaganda herética y los escritos impresos de los luteranos, sobre todo en lengua vulgar, iban causando en París, no se hicieron esperar. En febrero de 1530 se dictó orden de prisión contra Antoine Saunier, del vecino Colegio de Reims, porque se le habían encontrado cartas y escritos luteranos. En la noche del 21 de mayo de 1530, un luterano profanó la imagen de la Virgen, en una casa de la esquina ubicada entre las calles Saint-Martin y Aubry-le-Boucher: le arrancó los ojos y le atravesó el corazón e hizo lo mismo con el Niño; apuñaleó también las imágenes de San Roque y San Fiacrio. Días después se celebró una procesión de desagravio y se publicó un decreto en que se prohibía blasfemar de Dios, de la Virgen y de los Santos; imprimir libros luteranos y llevar antifaces, bajo pena de perforación de la lengua o pena de garrote, si se reincidía en ello. También se mandó quemar todos los escritos heréticos. Mientras que en otro segundo edicto se prometía la recompensa de 20 ducados-oro al que denunciase a los herejes ocultos y se conminaba con el fuego a los encubridores.

El 2 de Marzo del año siguiente, 1531, la Facultad de Teología condenó algunas obras luteranas. En el mes de Julio la misma eleva una queja al parlamento porque diariamente se vendían en París libros heréticos, tanto franceses como latinos y publica una censura de más de 100 proposiciones que Beda había entresacado de las *Paráfrasis del Nuevo Testamento* y del *Elenchus* de Erasmo.

La situación había llegado a tal punto que Ignacio aconsejaba a sus compañeros que en lugar de acudir a los Profesores Reales, se asistiese a las clases de Teología de los Dominicos en la Puerta de Saint-Jacques o a la de los Franciscanos. Gracias a las recomendaciones de Ignacio, Francisco Javier evitó a las personas sospechosas en la fe¹⁹⁸ y de las mismas aprovechó también Bobadilla [BOBADILLA, 614]. Fabro da testimonio que Ignacio le aconsejó que se confesara y comulgara semanalmente yendo a la Cartuja [FN I, 33-34 y M 10].

Diogo de Gouvea vuelve de Portugal en septiembre de 1531, después de casi dos años de ausencia. No le agradó el nuevo espíritu que habían fomentado los Profesores Reales y su sobrino André en el Colegio, y mucho menos le agradó la amistad de éste con gente sospechosa como Gélida y Cop. Su desagrado fue grande por el daño que Erasmo y los Humanistas, en unión con los Novadores, habían causado en Francia. El 17 de enero de 1532, desde Dieppe, escribía a su rey en Portugal: “créame Vuestra

gelios, si no conocía el griego, el hebreo y otras lenguas. Ya que la primera proposición, decía que no se podía entender bien la Sagrada Escritura, sin conocer dichas lenguas.

¹⁹⁸ Dice SCHURHAMMER: “Creemos que esas ‘malas compañías’, ‘gentes que por defuera parecían buenas y por dentro estaban llenas de herejías’, y de las cuales le apartó Ignacio, como escribía Francisco a su hermano Juan en 1535, eran ante todo los Profesores Reales.” En *Francisco Javier...*, 221, n. 187.

Alteza, que el daño es mucho mayor de lo que se cree”.¹⁹⁹ Y realmente parecía ser así pues, en mayo de 1532 el Rey de Francia, formó una alianza secreta con los Príncipes alemanes de la Liga de Smalkalde, para reponer en su reino al expulsado luterano Duque de Württemberg, y meter así una cuña protestante en el sur católico de Alemania y debilitar al Emperador Carlos V, que era su mortal enemigo. En octubre del mismo año, tuvo Francisco I una solemne entrevista con Enrique VIII, para asegurarse su ayuda contra Carlos V. Por otra parte, al morir la Reina Madre, Luisa de Saboya, en septiembre de 1531, los católicos habían perdido una protección contra los Novadores.

A comienzos de 1533, aparecieron dos obras que prestaban un gran apoyo a los partidarios de las nuevas ideas en su lucha contra la antigua dirección de la Universidad de París. Una era la de Nicolás Bourbón²⁰⁰, que imitando el estilo de los antiguos himnos eclesiásticos en sus *Nugae* (libro de poesías latinas), se mofaba de la ortodoxa Sorbona, con Beda y Sutor a la cabeza, al paso que exaltaba a Toussaint su Maestro, a Erasmo y a otros. La otra obra que por el mismo tiempo empezó también a circular en el Barrio Latino, era un libro francés con el título: “Las estupendas y maravillosas obras y hazañas del famosísimo Pantagruel, Rey de los Dipsodas, hijo del gran gigante Gargantúa, contadas nuevamente por el maestro Alcofrybas Nasier”. Impreso en Lyon, con lenguaje indescriptiblemente obsceno, hacía burla de todo sentimiento cristiano y repetía con exageraciones grotescas los venenosos ataques de los *Colloquia* contra los Doctores de la Sorbona y contra la Escolástica.²⁰¹

Durante la primavera de 1533, la situación política y religiosa entró en una evolución que seguramente no dejaría de impresionar a Fabro y los demás compañeros por las consecuencias que acarrearía para la Universidad, llevando al destierro a sus más ilustres defensores de la fe católica: Beda y Sutor. Todo comenzó a principios de febrero de 1533, cuando el Rey se marchó con su corte a Picardía y dejó en París como gobernador al Rey de Navarra y a su esposa Margarita. A raíz de este hecho, cobraron aliento los Novadores y, en especial, el Capellán Mayor de la Reina de Navarra, el Maestro Gerardo Roussel, quien despertó un gran interés hacia las nuevas teorías entre los habitantes de París con sus predicaciones durante la cuaresma, al punto que se multiplicaron los sermones sobre el tema en distintos lugares de la ciudad. Beda, que había llamado la atención sobre la peligrosidad de Roussel ya en 1531, hizo en modo que la Facultad de Teología replicase para desengañar al pueblo de los errores luteranos. También mandó tres Doctores para que fueran a los dos Vicarios del Obispo, que estaba interinamente ausente, con el fin de exigirles la vigilancia sobre los Predicadores cuaresmales herejes. Pero como nada de esto bastó, la Facultad se dirigió al mismo Obispo, al Canciller y al parlamento, encontrando que todos tenían miedo a Margarita, la protectora de los Novadores, y de enojar al mismo Rey, sobre quien ejercía ella un gran influjo. Beda y sus predicadores tuvieron no tuvieron más remedio que insistir con los medios a disposi-

¹⁹⁹ SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier...*, 221.

²⁰⁰ Nacido en 1503 en Vendoeuvre (Bar-sur-Aube), estudió en el Colegio de Monteaugudo. Fue conocido como literato y humanista y en 1556 se hizo protestante.

²⁰¹ SCHURHAMMER, *Francisco Javier...*, 236-237.

ción, sobre todo el maestro Francois Le Picart, gran orador que logró convertirse en poco tiempo en el predicador favorito del pueblo parisino, por su elocuencia fogosa y arrebatadora, y por su abnegación y caridad sacrificada con los pobres y necesitados. Este salió sin miedo al encuentro de los herejes, declarando a todos sus oyentes los peligros que amenazaban a la fe de sus mayores.

La reacción tuvo efectos rápidos en la población, apareciendo rápidamente en las librerías hojas volantes, caricaturas y sátiras contra la hermana del Rey. El pueblo murmuraba y su actitud se hizo amenazadora. Por lo cual el Rey de Navarra, a instancia de su esposa Margarita, y el Obispo, alertaron al Rey Francisco I del peligro de un levantamiento, recordándole además lo que había sucedido con Berquin: que en su ausencia fue llevado a la hoguera sin que él Rey pudiera ayudarlo. Alertado por la gravedad de la situación, poco tiempo después de Pascua el Rey manda que se abra una investigación judicial por herejía y por excitación a la revuelta. Ésta produjo el arresto de Roussel, Le Picart y otros predicadores cuaresmales. El mismo Beda fue confinado en el Colegio de Monteagudo, quien desde su encierro animaba con sus cartas a continuar la lucha. Y aunque al poco tiempo, volvió a la Sorbona, pudo más la influencia de Margarita, pues logró que confiaran a Roussel a su custodia, mientras se sustanciaba el proceso. Beda, Picart y otros predicadores fueron desterrados a 20 leguas de París el 18 de mayo de 1533.

Se propinó así un duro golpe a la Facultad de Teología que perdía a dos de sus más aguerridos teólogos y jefes de los católicos, pero también a la misma Universidad que perdió a su rector, reemplazado por otro afín a las nuevas ideas humanistas y luteranas. Estando así las cosas, los partidarios de los Novadores se anotaban un triunfo. Pero los simpatizantes de Picart y Beda continuaron la pelea. En efecto, en el mundo estudiantil crecía la ebullición y una lucha de hojas volantes se desató entre ambos partidos, hasta que la Universidad prohibió tales pasquines, cuando Beda salió camino del destierro el 27 de mayo.

Poco después, el primero de junio llegó a París una triste noticia: Enrique III, el aliado de Francia, había hecho coronar solemnemente como Reina a su querida, Ana Bolena. De este modo declaraba públicamente su apostasía de la Iglesia. Otros dos hechos marcaron esos días: en el Colegio de Navarra, uno de los baluartes de la Facultad de Teología, tuvo que intervenir la policía a raíz de unas burlas, en la presentación de una obra de teatro, contra la odiada Reina Margarita y su protegido. El otro tuvo lugar entre los representantes de la Facultad de Teología y la misma Reina, que consiguió que el Rey publicara un decreto en el que privaba a la Facultad del derecho de nombrar a los predicadores en las parroquias, pasándolo al Obispo.

En esta situación, se agravaba la posición de los católicos: Beda y Picart continuaban en el exilio; el Rey seguía ausente y, mientras tanto, Enrique d'Albert, Rey de Navarra y su esposa Margarita, ejercían su poder en París a nombre del Rey. El Obispo y otros personajes de la Iglesia favorecían a los Novadores, pudiendo predicar abiertamente y hablar con mayor libertad a todos. Fueron apareciendo en las librerías de París, sin ninguna precaución, toda clase de libros heréticos. Por este tiempo también volvió a París Calvino, en junio de 1533, con el fin de oír las Prelecciones de Danés en el Colegio Cambrai y hacer prosélitos para el nuevo Evangelio, ya que la ocasión nunca había

estado tan favorable para hacer triunfar la nueva tendencia. Cop, amigo de Calvino, nombrado Rector de la Universidad de París en Octubre de 1533, también quiso aprovechar la ocasión desde su nuevo rectorado.

El 1 de noviembre, en la festividad de todos los Santos, el nuevo Rector aprovecha del discurso protocolario ante toda la Universidad para defender las doctrinas luteranas, influenciado muy probablemente por su amigo Calvino. Embiste contra la Escolástica, a la que contraponiéndola, como Erasmo, a la “Filosofía de Cristo”. Hizo referencia al tema del Evangelio de aquel día con la misma doctrina que Lutero había predicado en su sermón de Todos los Santos: destacando sólo la doctrina de la fe, sin obras, y concluyendo con una exhortación a mantenerse firme en esta doctrina, a despecho de las persecuciones todas de la antigua Iglesia. “A causa de este discurso, Cop fue denunciado como hereje por los franciscanos; apeló a la Universidad y supo defenderse; pero teniendo noticias de que el Parlamento lo quería arrestar, huyó en secreto de París. Calvino lo hizo poco después.”²⁰²

La tensión y la gravedad del momento se manifestará cuando el 18 de octubre de 1534, París amanece llena de carteles en los muros denunciando abusos en la celebración de la Misa y negando la presencia real de Cristo en la Eucaristía. La reacción fue inmediata: se organizaron procesiones de desagravio y se apresaron a muchas personas acusadas de herejía. A mediados de noviembre la cifra de acusados llegaba a doscientos y las ejecuciones públicas se sucedieron a fin de mes y en diciembre, incluso el mismo día de Navidad. El 21 de enero de 1535 se creyó necesario realizar un solemne acto de desagravio, con una procesión en la que participó el rey con sus hijos, el obispo de Paris, Juan de Bellay, el Cabildo, los religiosos y religiosas y la Universidad en pleno.

No sería pues extraño que Fabro, Ignacio y Javier, al igual que los otros cuatro que ya pertenecían al grupo de los primeros compañeros – Laínez, Bobadilla, Salmerón y Rodríguez –, asistieran a este acto. Hacía apenas medio año, el 15 de agosto de 1534, que el grupito de compañeros habían hecho los votos de Montmartre, sin ninguna alusión a las gravísimas circunstancias eclesiásticas y políticas del momento. Esto se explica porque el contenido de los votos pronunciados por Ignacio y sus compañeros se centra, no en las circunstancias del momento, sino en un seguimiento radical a Cristo pobre e itinerante, que está diseñado en Mt. 10, 1-16 y que es citado en los Ejercicios Espirituales en el n. 281, donde se hace una clara alusión a los desafíos y peligros que la predicación del reino de Dios puede conllevar: “Como ovejas en medio de lobos”. En esas precisas circunstancias concretas sería posible estar bajo continuas amenazas de persecución y de muerte, como los mismos compañeros lo irán experimentando más adelante. Y también significa que los votos de Montmartre implicaron, ciertamente, una disponibilidad al martirio. No por simple casualidad debieron elegir aquel lugar, que significa monte de los mártires: “Montmartre”.²⁰³

²⁰² SCHURHAMMER, *Francisco Javier...*, 257.

²⁰³ Según una antigua tradición, se dice que en este lugar fueron martirizados san Dionisio, primer obispo de París, y sus compañeros Rústico y Eleuterio. En recuerdo de ellos se había construido una iglesia, llamada *Nuestra Señora de Montmartre*.

Lutero pretendió reformar la Iglesia, quizás no de un modo pedagógico, pero su reclamo era semejante al experimentado por Ignacio, Fabro y los primeros compañeros y mucho antes por Francisco de Asís y Domingo de Guzmán: una llamada al seguimiento radical de Cristo, como puede leerse en la primera de las 95 tesis de Lutero, hechas públicas el 31 de octubre de 1517: “Nuestro Señor Jesucristo dijo: *Haced penitencia*. Toda nuestra vida debe ser una continua penitencia”²⁰⁴. Ante esa llamada radical de Jesucristo los votantes de Montmartre respondieron con una oblación de mayor estima y momento [EE 98], que implicaba la reforma de sus vidas para ayudar a reformar también la de la Iglesia, por medio de un método tan sencillo como eficaz como el de los Ejercicios de San Ignacio y la conversación espiritual.

El 5 de noviembre de 1536, Fabro y los demás compañeros salen de París rumbo a Venecia a encontrarse con Ignacio, que ya hacía un año y medio que estaba allí, esperando por el resto del grupo para ir juntos a Roma, durante la cuaresma, y presentarse al Papa. A Venecia llegaron después de Navidad, tras haber tenido que afrontar diferentes peligros al pasar por varias regiones luteranas y debido a la guerra entre Francia y España.

“En este viaje nos abrumó el Señor con tantos beneficios que no podré describirlos completamente. Íbamos a pie. Atravesamos Lorena y Alemania donde ya muchas ciudades se habían hecho luteranas o zwinglianas. Entre ellas, Basilea, Constanza etc. Fue un invierno especialmente frío. Francia y España estaban en guerra. De todos estos peligros nos libró amorosamente el Señor. Llegamos a Venecia sanos y salvos y alegres en el espíritu” [M 16].

2.2 Las causas del Protestantismo y la reforma que Fabro plantea

Los años que Fabro pasa consagrado al estudio y al apostolado están envueltos en una de las atmósferas más críticas que recuerda la cristiandad: el avance del protestantismo. En medio de esa atmósfera desarrollará toda su actividad apostólica y su espiritualidad, resolviendo concretamente la síntesis entre contemplación y acción, o dicho en otras palabras, convirtiendo este ambiente, como todas las cosas, en un “medio” para hallar a Dios.

Sin duda esa situación tuvo una resonancia importante en la vida interior de Pedro Fabro, como lo demuestran las frecuentes alusiones al protestantismo tanto en su *M* como en sus cartas. En una reconstrucción sintética de las alusiones que hace a ello en el *M*, podemos deducir cuáles eran para él las causas del protestantismo y su continuo avance.

Según Fabro lo que da origen al fenómeno protestante, que es lo más lamentable, es la defección del clero, tanto secular como regular. En el *M* se refiere a “los muchos pecados de los eclesiásticos” [M 262] y en una de sus cartas a Ignacio y Pedro Codacio habla del concubinato de los sacerdotes y otros pecados notorios.²⁰⁵ Lamenta igualmen-

²⁰⁴ Así dirá GARCÍA MATEO, R., *Pedro Fabro, los luteranos y el diálogo ecuménico...*, 244.

²⁰⁵ “Pluguiese al Señor Nuestro, que en cada ciudad de estas de acá hubiese dos o tres sacerdotes, no concubenarios, ni en otros pecados notorios, los cuales tuviesen celo de las almas, que yo no dudo nada que presto no volviesen con ayuda del Señor esta gente popular y simple; hablo de las ciudades en las

te que muchos de ellos se han apartado de la fe o son aficionados a las doctrinas luteranas y por esta razón han dejado abandonadas sus parroquias y privadas de sacerdotes, aun de los indignos [M 256].

Fabro anota que no sólo se ha corrompido el clero secular, sino también los religiosos, de modo que “deseaba que nuestra Compañía pueda crecer en número y en calidad de personas virtuosas y llenas de espíritu, de manera que contribuya a levantar de sus ruinas, de las que ahora vemos y de las que hemos de ver, si Dios no lo remedia, a todas las Órdenes religiosas” [M 265]. Pero además cree que la reforma de las Órdenes religiosas es tarea de muchos “laicos y eclesiásticos que, dejando a un lado cualquier otra actividad, quisieran ponerse bajo cualquier forma de obediencia instituida en la Iglesia Romana.”²⁰⁶

Pero si tal era el estado de la vida consagrada y del clero en general, no se podía esperar mucho del pueblo que, según Fabro, ha abandonado las peregrinaciones “a causa de las herejías que minan el valor y estima de estas obras tan importantes” [M 47]; se desprecian las obras de penitencia y de misericordia hechas en honor de Dios y de los santos. Las vidas de santos no se meditan, ni se admiran a los mártires, ni se consideran los hechos de la vida de Nuestro Señor Jesucristo.

En una de sus cartas a Pedro Canisio, del 10 de Marzo de 1546, Fabro manifiesta su deseo de reforma: “Porque en esto se echa de ver el verdadero maestro y predicador de Cristo, en que lleve a muchos a Cristo desnudo, y que por él se llenen los monasterios, y se desprecien y dejen las cosas de este siglo, y al mismo tiempo no menos son enseñados los demás cómo pueden vivir rectamente en otras vocaciones menos perfectas”.²⁰⁷

Para Fabro, la causa principal del surgimiento del protestantismo en la Iglesia proviene de los defectos del clero en general: era un problema de la Iglesia Católica. Evidentemente, no se trataba de un problema teológico, como muchos clérigos y laicos de su tiempo lo plantearon, se trataba más bien de un problema pastoral. Para él era mucho más importante una sólida reforma católica en las cabezas y los miembros²⁰⁸, que las largas disputas teológicas y conversaciones religiosas a las que tuvo que asistir en Worms y Ratisbona. Tal vez por eso dedicará gran parte de su apostolado a la confesión, a la conversación espiritual y a darle Ejercicios a muchos sacerdotes, obispos y religiosos para tratar de fortalecer su espiritualidad y mejorar su modo de vida y así frenar, en parte, el avance del protestantismo entre los católicos.

Si por un lado constatamos que Fabro tuvo en común con Lutero el reconocimiento de algunas de las causas principales del desprestigio de la Iglesia y la necesidad de que se

cuales no sean ya expulsas las reglas de la Iglesia Romana en todo; y que tales sacerdotes fueran de la lengua misma [...] Estos pueblos son engañados, no tanto por luz o especie de bien de los luteranos, como por el mal de los que debían convertir aquellos que nunca fueron cristinos. De manera que si nuestro clero fuese tal, cual debe ser, claramente se vería que estos no son tales” [FM 59-60].

²⁰⁶ “Que Jesús elija personas tan universalmente católicas en fe, esperanza y caridad, y de espíritu tan dilatado para la reforma de todas las antiguas órdenes de la Iglesia. Y que puedan poblarse todos los monasterios y sus celdas” [M 265].

²⁰⁷ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 303.

²⁰⁸ M, 373.

diera una reforma; por otro lado, veremos que la reforma que Fabro y los jesuitas desarrollarán al mismo tiempo tiene como pilares la conversación espiritual y los *EE*, entre otros ministerios no menos importantes. Esta reforma se obtendrá como signo de renovación en la vida de las personas, fruto del Espíritu, muy diferente a lo que fue la Reforma Protestante que fundaba su proyecto renovador desde la teología.

Fabro no se limitará a condenar simplemente como herejes a los luteranos, del modo en que lo hacían muchos clérigos y laicos de su tiempo. Los verá de modo distinto y sabrá ganarse su confianza para atraerlos nuevamente a la fe católica, conversando con ellos y ofreciéndoles los Ejercicios²⁰⁹, que resultaban ser armas más eficaces que las largas disputas teológicas. No abandonó nunca la esperanza de la conversión de los luteranos y del propio Lutero hasta el fin de su vida, como se refleja en su *M* y en una carta dirigida al P. Diego Laynez el 7 de Marzo de 1546, en la que lo instruye sobre el modo de tratar con los protestantes para convertirlos de nuevo a la fe.²¹⁰

2.3 *El gran trabajo apostólico de Fabro con los católicos y protestantes durante las dietas de Worms y Ratisbona*

Como veremos en este apartado, Fabro practicó la conversación espiritual también con algunos teólogos luteranos en las dietas de Worms y Ratisbona, siendo así el primer jesuita en dar la pauta para tener una conversación serena y espiritual con ellos. Sin embargo, no le fue permitido a él, como a ningún otro de los asistentes, tener conversación con los luteranos. Así lo comenta Fabro en varias de sus cartas:

“Como acá no haya parecido que los católicos que son venidos conversasen con los protestantes, yo asimismo soy estado prohibido de no tomar conversación con ninguno de ellos. Dios sabe *tamen* cuanto holgara de tener libertad para conversar con ellos, y singularmente con Philippo Melancton, principal de todos”.²¹¹

“Con los protestantes no tengo ninguna conversación, por haberse siempre negociado con ellos de manera que los católicos, *etian* enviados para los colloquios, nunca han comunicado con ellos, pareciendo así a los que las cosas guían, temiendo que ninguno con su conversación y platicas les impidiese”.²¹²

Muchos de los asistentes a la Dieta hubieran querido que este jesuita tuviera conversación con Melancton. Fabro también tenía muchos deseos de hacerlo, pero no quiso ir

²⁰⁹ “El nuestro Carmelita, fraile de esta casa, ha acabado todos los ejercicios, y ha comenzado á estudiar terminus de la teología especulativa, [...] Es cosa para dar gracias a Dios Nuestro Señor la mutación que él ha hecho acerca del juzgar y tractar y sentir las cosas destas sectas. Nuestras contradicciones ya no se sienten, antes dicen que somos muy buenos en vernos á su placer y nosotros no molestos á un predicador luterano; yo siempre he procurado paz suya, intrinsicando cada día más y más en su benévola comunicación”. VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 152.

²¹⁰ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 295-298. *M*, 51

²¹¹ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 39.

²¹² VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 82.

en contra del juicio de los que dirigían la dieta, ni quería parecer uno de ellos frente a los luteranos. Esta decisión, a mi parecer, resultó ser muy acertada, dado que si Fabro hubiera intervenido en ese momento a favor de los teólogos asistentes a la dieta, que se limitaban solo a condenar los argumentos luteranos y a recordarles los dogmas – y esto solo por escrito –, quizás no hubiera logrado el fruto espiritual que alcanzó a realizar más adelante entre algunos de los protestantes.²¹³ Tampoco hubiera podido obrar con la autoridad y la confianza que se fue ganando por parte de ellos. El modo de proceder de Fabro sería completamente distinto a lo que venían haciendo los once teólogos católicos asistentes a la dieta, como él mismo lo expresa:

“[...] sabiendo que yo con ayuda de Dios Nuestro Señor no era ni para meterme en contender con ellos *in spiritu contradictionis*, ni para exasperar á ninguno ó impedir en otra manera el fruto que se pretende por los llamados; *sed ut jam dixi*, ninguno de los mismos vocados conversa con ellos, pensando los presidentes ser mejor que los once católicos respondieran por escrito á los artículos de los protestantes, notando *in spiritu lenitatis* lo que se les puede conceder y lo que no”.²¹⁴

Fabro tiene que enfrentarse durante las Dietas a una enorme cantidad de trabajo que le demandan los católicos de Worms y Ratisbona. Este es uno de los principales temas sobre los cuales escribe a Ignacio y a sus compañeros, para contarles acerca del trabajo que realiza con los católicos y con otros importantes personajes de la Corte imperial; lamentándose del bien que se podría hacer entre los protestantes si no fuese por el veto que tenían de relacionarse con ellos. Además de informar a sus compañeros sobre los resultados de las Dietas, les pide continuamente oración por todos los ejercitantes, confesantes e hijos espirituales que tenía dentro del grupo de los católicos, que no eran pocos, como podemos darnos cuenta al leer algunas de sus cartas.

En una carta escrita el 27 de Diciembre de 1540 en Worms (Alemania), donde Fabro se encontraba acompañando al Dr. Ortiz y a la comisión de teólogos católicos durante la Dieta con los protestantes, le informa a Ignacio lo que hacía allí gracias a la confesión y comunión, pero, principalmente, debido a la conversación espiritual y los Ejercicios que le dio a varios durante ese tiempo:

“Yo estas fiestas harto he tenido que hacer en confesiones y comuniones, habiendo adquirido sin trabajo mío diversos hijos espirituales, como de casa de Monseñor de Granela y de su hijo el Obispo Atrebatense, de Monseñor de Laguila, etc. Todos os ruego los tengáis encomendados generalmente en vuestras oraciones, que yo de mi parte ruego a Dios Nuestro Señor por todos cuanto podéis tener por allá. Otros hijos míos, *etian* os encomiendo, *id est*,

²¹³ “A mi me ha acaecido, *verbi gratia*, venirme uno á pedir que le satisficiese acerca de algunos errores que él tenía, en especial *de conjugio sacerdotum*, et yo, comunicando con él, de manera que él me comunicó su vida, que era en el estado de pecado mortal, por ser concubinario de muchos años, hice de suerte que él dejase la tal vida sin entrar en disputa sobre lo que tocaba á la fe; y luego, apartado del pecado y viéndose libre para poder con la gracia del Señor vivir sin la mujer, se deshicieron sus errores, sin hablar más en ellos, por depender de aquella mala vida.” VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 297.

²¹⁴ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 32.

que se confiesan conmigo, como es Monseñor Rmo. Mutinense, que es Legado en esta Germania y Obispo de Modena, *cujus virtutes nolo narrare, quonian minus crederetis ipsum indigere precibus nostris apud Deum*; aunque *tamen* cuanto más las personas sean aceptas al Señor, tanto más deseen ayuda; *omni etenim habenti dabitur*. Otro es el Dr. Moscoso, el cual conocéis; así mismo siempre os replico las encomiendas del Dr. Ortiz y el Escoto, juntamente con el Mtro. del Sacro Palacio. Con un decano desta ciudad estoy concertado para mañana dar principio a los ejercicios [...]”.²¹⁵

También le cuenta en la misma carta que los coloquios no van dando el fruto que de ellos espera la Iglesia, pues ningún luterano se ha enmendado en ningún error, antes por el contrario, son ellos los que han logrado poner de su parte a tres de los teólogos católicos, convirtiéndolos al luteranismo.²¹⁶ Pero mientras esto ocurre con las dietas de Worms y Ratisbona, Fabro no pierde ocasión para dar los Ejercicios, conversar con las personas y, sobre todo, realizar muchas confesiones. Él mismo lo dice en otras tres de sus cartas. La primera, escrita en Spira el 5 de Febrero de 1541 a los Padres Ignacio de Loyola y Pedro Codacio, mientras se preparaba para regresar a Ratisbona: “No me quiero alargar al presente en contar las personas ni nombrar, de las cuales yo tengo prendas para hacer mucho fruto, ni tampoco cuantos me promete el Doctor”.²¹⁷ La segunda es escrita en Ratisbona a los mismos padres, el 12 de Marzo de 1541, donde narra que teme confundirse con tantas personas que atiende:

“Al presente yo bien habría menester tales ayudas para responder a la increíble messe que acá en la corte imperial veo; tantos hay que piden mi conversación para las cosas espirituales, y tantos que se querrían confesar conmigo, que temo confundirme, no pudiendo sino como uno solo; *maxime*, seyendo las personas todas de cualidad. Rogad al Señor que me de gracia para saberme gobernar en el trabajo y de escoger siempre lo que mas en gloria suya sea”.²¹⁸

La tercera carta fue escrita también en la misma ciudad de Ratisbona, el 3 de mayo de 1541 y dirigida a los mismos padres. En ella se refiere nuevamente a los Ejercicios y a las conversaciones, que con las confesiones fueron los tres principales ministerios que desarrolló: “Yo de mi parte hallo más de lo que podrían muchos, por vía de confesiones, conversaciones y ejercicios”.²¹⁹

Después de estos testimonios impresionantes del ministerio de Fabro se comprende lo que dirá en otra de sus cartas escritas a Ignacio y Pedro Codacio desde Ratisbona, el 20 de Abril de 1541: “En suma, yo puedo decir que hasta ahora yo nunca tuve en mi poder tanta ocasión de hacer fruto como al presente”.²²⁰ Si tenemos en cuenta que esto

²¹⁵ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 29-30.

²¹⁶ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 31.

²¹⁷ El Doctor al que se refiere en su carta, es probablemente el Doctor Peralta, a quien trataron San Ignacio y sus compañeros en París y que después fue canónigo y gran predicador en Toledo. Cf. VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 53.

²¹⁸ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 59-60.

²¹⁹ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 80.

²²⁰ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 76.

lo afirma Fabro después de todo el fruto que logró producir en París, en Roma y, sobre todo en Parma, es posible imaginarnos cuanto más hubo de hacer en tierra alemana.

En conclusión, se sabe que los jesuitas continuaron desarrollando un importante papel en la relación que la Iglesia fue estableciendo entre católicos y protestantes a través de los años, siguiendo la brecha abierta por Fabro que mostró el modo de proceder. Su capacidad para conversar y dialogar serenamente vendría a ser como la ruta a seguir en las futuras relaciones con los luteranos, como lo recomienda en la ya citada carta dirigida al P. Diego Laynez.²²¹

3. Algunas opiniones personales respecto al ministerio de los *Ejercicios Espirituales* y de la *conversación espiritual* en nuestros tiempos

En mi opinión, la experiencia vivida por Pedro Fabro es una buena razón para seguir recuperando – como ya se viene haciendo cada vez con mayor frecuencia en algunas de nuestras provincias jesuitas – la práctica de dar los *EE* especialmente a seglares (bien sean los ejercicios “leves”, o los “completos”); y de hacerlo de forma más personalizada y en la vida diaria, como se acostumbraba durante las dos primeras generaciones de jesuitas.

Los tiempos cambian, pero la experiencia de los Ejercicios, desde la época de Ignacio, se adapta a las distintas personas y circunstancias. Así, por ejemplo, no parece conveniente limitarse a dar los ejercicios sólo a religiosas, religiosos y clérigos, dejando a los laicos o a otros grupos de personas con menos posibilidades de realizar la experiencia ignaciana, pero que la desean y necesitan. Efectivamente, muchos laicos no sólo desearían hacer los Ejercicios Espirituales, sino también aprender a darlos, después de una buena preparación, como ya se viene intentando en algunos lugares y con muy buenos resultados. Pienso que nuestra misión debería estar más centrada en dar los Ejercicios a estos seglares líderes de nuestra sociedad, sin excluir a la gente sencilla, como lo hicieron Fabro, Ignacio y los primeros compañeros.

Históricamente los laicos fueron los primeros en creer en el “método de los jesuitas”, antes que lo hicieran los mismos clérigos. Basta recordar que los compañeros de Ignacio se hicieron al grupo a través de los Ejercicios, cuando aún eran laicos; y recordar, también, como se fue dando a conocer este “método tan novedoso” por toda Europa gracias, principalmente, a los laicos que creyeron en ellos, sin excluir algunos santos sacerdotes que los hicieron y ayudaron a darlos de manera eficaz, como se relata en uno de los informes que Fabro dio a Ignacio: «hay tantos que dan los ejercicios, que no sabemos el número. Todo el mundo los quiere hazer, hombres y mujeres; súbito como un sacerdote es exercitado, él los da a otros, etc.»²²²

²²¹ VÉLEZ, J. M., *Cartas...*, 295-298.

²²² FM, 22; LM, 4.

Es importante volver a mirar hacia los primeros compañeros y, en concreto, al que mejor se destacó en dar los Ejercicios como fue Pedro Fabro, para seguir su ejemplo de dar y preparar a los hombres y mujeres de nuestra sociedad para que hagan y den los Ejercicios a otros. Veo con esperanza el que cada vez nos estemos concientizando más de esta tarea tan importante para el futuro de la Iglesia y de la misma Compañía. Así, por ejemplo, en las provincias de España y en Colombia se trabaja para compartir y coordinar un trabajo conjunto de Ejercicios Espirituales para laicos en la vida corriente o en cualquier otra modalidad²²³.

La conversación espiritual es el otro aspecto de nuestro estudio que los jesuitas debemos seguir cultivando en nuestro estilo de vida y modo de proceder, muy propio desde los orígenes de la Compañía. La conversación espiritual no es sólo la que precede, acompaña o sigue la experiencia de los Ejercicios, es también la que se puede tener en todo momento como parte de nuestro apostolado o de nuestras relaciones con todas las personas, cuando intentamos ver la vida con sentido de trascendencia. De una u otra forma no podemos olvidar que los *Ejercicios* y la *conversación espiritual* son dos ejes centrales en la espiritualidad de todo jesuita, como lo fue para Pedro Fabro.

²²³ Recientemente se realizó en España el “Primer Encuentro sobre EE en la vida ordinaria” organizado por la Subcomisión interprovincial de Espiritualidad y Ejercicios, que tuvo lugar en Salamanca del 21 al 23 de abril de 2006. Pudieron asistir un buen número de laicos que habían hecho los ejercicios y los estaban dando a otros. Una experiencia similar se viene realizando en Colombia con los “Simposios sobre los Ejercicios Espirituales” organizados por el Centro de Espiritualidad y la Universidad Javeriana de Bogotá; al igual que las experiencias realizadas por el equipo de jesuitas y laicos coordinados por el P. Julio Jiménez, S.J., entre otras experiencias.

Conclusión final

Pedro Fabro gana amigos fácilmente con la fineza de su trato, de su trabajo delicado y de su agradable conversación. Estas fueron las claves de su éxito apostólico: la conversación espiritual y los *Ejercicios Espirituales*, además del amor, de la convicción con la que ejercía su ministerio, del celo apostólico, de su itinerancia, universalidad y pobreza... además de muchas otras cualidades apostólicas y espirituales que poseía este primer sacerdote de la Compañía de Jesús.

El mundo interior reflejado en el *Memorial* y el gran celo de éste apóstol reflejan los ejes fundamentales de su espiritualidad, marcada por los *Ejercicios* y la conversación amistosa y espiritual. Dos ministerios muy propios del carisma ignaciano que se reflejan en la *Fórmula del Instituto*, el *Examen*, las *Constituciones* y las *Congregaciones Generales*. Sin embargo, la espiritualidad de Fabro no sólo es ignaciana porque contiene esos dos elementos en grado sumo, sino porque, además, la enriquece y complementa por ser la suya una espiritualidad netamente itinerante y universal, muy propia del “contemplativo en la acción” que san Ignacio quería formar.

El beato Pedro Fabro, con su carácter sencillo y afable, se revela en sus escritos como un verdadero “contemplativo en la acción” gracias a su vida de continua oración. Pide sin cesar la ayuda de Dios, mediante la intercesión de los santos y ángeles protectores o patronos de las ciudades y naciones que va recorriendo en su apostolado a lo largo y ancho de Europa. Así cree y practica la comunión de los santos e invita a aspirar a la santidad con su intercesión y ejemplo de vida.

Con Fabro se comprende que los ministerios apostólicos más propios de la Compañía, como el conversar de cosas espirituales, el dar ejercicios, el confesar, el predicar, etc. no son, o no deberían ser, una actividad complementaria o adicional. Fabro es el jesuita que, aun estando muy ocupado en las misiones encomendadas, no deja de atender y dar prioridad a las cosas de Dios. A pesar que se lamenta de la falta de tiempo para dedicarse a estas cosas espirituales, no encuentra disculpas ni repara en los obstáculos para dedicarse a los otros.

La grandeza de espíritu y la universalidad de la oración de Pedro Fabro fueron tales, que lo llevaron a pedir con gran devoción por personas a las que todo mundo juzgaba mal.²²⁴ Él advierte que la compasión que siente por ellas viene del buen espíritu, así come su amor por todo el mundo y su deseo de hacer siempre el bien, el cual lo mueve incluso a pedir por los herejes con los que espera, algún día, poder celebrar la eucaristía.²²⁵

²²⁴ “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, el Emperador, el Rey de Francia, el Rey de Inglaterra, Lutero, el Turco, 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” [FM 25].

²²⁵ “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

A diferencia de los Padres del desierto y de los grandes maestros espirituales, a quienes la gente busca, es Fabro quien procura conversar con las personas, siempre con el propósito de llevarlos a la experiencia de los *Ejercicios*. Se puede afirmar que la suya es una espiritualidad que sale al encuentro del otro y de su necesidad de Dios, probablemente no reconocida en medio de la cotidianidad. Fabro se dispone como un instrumento para ese reconocimiento.

Los Ejercicios personalizados, dados especialmente a laicos, constituye en tiempos de Fabro una experiencia nueva que se fue imponiendo al mismo tiempo en que se daba a conocer la naciente Compañía de Jesús. En efecto, aunque la finalidad de los *Ejercicios* no sea darlos a quienes puedan tener una vocación al sacerdocio o a la vida religiosa, se constata que la mayoría de los que hicieron los Ejercicios Espirituales en tiempos de Fabro descubrieron la vocación a la Compañía de Jesús.

Las instrucciones que daba Pedro Fabro a sus ejercitantes para la vida diaria, escritas entre 1540 y 1541, serían de mucha utilidad hoy en día para recuperar el aspecto personalizado de los *Ejercicios* y su continuación después de haberlos realizado. El trato cercano con sus ejercitantes es una razón de más para asimilar los sabios consejos y sugerencias del Saboyano. Es de suponer que insistía con sus dirigidos a no olvidar el fin al cual se deben orientar todas las acciones y el orden que deben observar para que Dios sea verdaderamente el único absoluto y que las cosas se ordenen siempre según sus criterios. Fabro sugería insistentemente la importancia del examen de conciencia de al menos un cuarto de hora antes de acostarse como un medio sumamente eficaz para mantener vivo el espíritu de oración. Recomendaba también un tiempo fijo cotidiano para el diálogo con Dios para asegurar de darle al menos la misma importancia que se le dan a las otras actividades cotidianas.

La asiduidad en la vida sacramental -afirmaba Fabro- es fundamental para mantener un estado de familiaridad con el Señor. Por esta razón sugería igualmente que se establecieran fechas fijas para la confesión y la comunión. En efecto, si la preparación intelectual es necesaria y debe ser buena, de igual forma se debe buscar una formación sólida en cuestiones religiosas y de fe, por lo que Fabro siempre recomendaba la lectura de un catecismo. Un aspecto en el que, tal vez, más insistió fue el celo por la salvación y conversión de las almas, una motivación característica de los primeros jesuitas que tenía en los *Ejercicios* un eficaz instrumento. En cada línea, en cada párrafo de las instrucciones de Fabro a sus ejercitantes se pueden apreciar las recomendaciones que daba para la vida de perfección, que no son otras sino aquellas que ya se han sentido, asimilado e interiorizado en los Ejercicios

fe esperanza y amor. Consistió en desear siempre el bien para estas siete ciudades: Wittenberg en Sajonia; la capital de Sarmancia, cuyo nombre no recuerdo en este momento; Ginebra de 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" [FM 33].

En este estudio no se ha pretendido agotar todo lo que se podría afirmar acerca de Pedro Fabro y su espiritualidad basada, fundamentalmente, en los dos aspectos o “ejes” señalados: los *Ejercicios* y la conversación espiritual. La espiritualidad ignaciana vivida y reflejada por este jesuita puede estudiarse también con sumo cuidado en la manera como él va desarrollando otros ministerios, como el de las confesiones y las Misas, las ayudas en los hospitales, las predicaciones y devociones particulares, la oración y otros puntos que no se han profundizado para no distraer de los dos aspectos centrales de la espiritualidad ignaciana aquí tratados.

Bibliografía

1. Fuentes

- ALBURQUERQUE, A., En el corazón de la Reforma. “Recuerdos espirituales del Beato Pedro Fabro, S.J.”, M-ST, Bilbao-Santander 2000 (trad. castellana del “Memorial”).
- CONGREGACIÓN GENERAL 32 DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Razón y Fe, Madrid 1975.
- DE LOYOLA S. IGNACIO, “Autobiografía de San Ignacio de Loyola”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 95-177 (cit. número de párrafo).
- , “Constituciones de la Compañía de Jesús”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 445-646 (cit. Número de párrafo).
- , “Ejercicios Espirituales”, *Obras de San Ignacio de Loyola*, BAC, Madrid 1991, 221-305 (cit. Número de párrafo).
- , *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis* (4 vols.), Roma 1943-1965.
- IHSI, *Archivum Historicum Societatis Iesu*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1932-1991 (60 vols.).
- Los Directorios de Ejercicios* (1540-1599), Lop, M. (ed.), M-ST, Bilbao-Santander 2000.
- MHSI, *Epistulae Mixtae ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556* (5 vols.), Madrid 1898-1901.
- , *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri: Epistulae, Memoriale et Processus*, Madrid 1914 (reimp. 1972).
- , *Monumenta Ignaciana, series prima, Sancti Ignatii de Loyola Societatis Iesu fundatoris epistolae et instructiones* (12 vols.), Madrid 1903-1911.
- , *Monumenta Lainii. Epistolae et acta Patris Jacobi Lainii* (8 vols.), Madrid 1912-1917.
- , *Monumenta Natalis. Epistolae Hieronymi Nadal Societatis Iesu ab anno 1546 ad 1577 (et alia scripta)* (5 vols.), Madrid-Roma 1898-1962.
- , *Monumenta Xaveriana. Epistolae S. Francisc Xaverii aliaque eius scripta* (2 vols.), Roma 1944-1945.
- NORMAS COMPLEMENTARIAS [de las Constituciones de la Compañía de Jesús], Curia del Preposito General; Roma 1995, M-ST, Bilbao-Santander 1996.
- O’ NEILL, Ch. E., DOMÍNGUEZ, J. M.^a, dirs., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (4 vols.), IHSI-UPComillas, Roma-Madrid 2001.
- POLANCO J. A. DE; *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia* (Chronicon) (6 vols.), Madrid 1894-1898.
- , *Polanci complementa, Epistolae et commentaria : addenda caeteris ejusdem scriptis dispersis in his monumentos*, P. JOANNIS ALPHONSI DE POLANCO, Matriti, 1916-1917, 2 v. (MHSJ).
- RIBADENEIRA, Pedro de, *Vida de San Ignácio de Loyola, Fundador de la Compañía de Jesús*, Madrid; Apostolado de la Prensa, 1942.
- RODRÍGUEZ, S., *De origine et progressu Societatis Iesu / usque ad eius confirmationem commentarium* P. Simonis Rodrigues (1869).
- VELEZ, J. M., *Cartas y Otros Escritos del B. P. Pedro Fabro de la Compañía de Jesús, primer compañero de san Ignacio de Loyola*. Tomo I, Bilbao 1894, 19.

2. Diversos estudios sobre Fabro

- ALBURQUERQUE, A. *Fabro tuvo el primer lugar en dar los Ejercicios (I)*, Manresa, 65, 1993, 325-348; (II) vol. 66, 1994, 67-86.
- Fisonomía espiritual de Pedro Fabro*, Revista de Espiritualidad Ignaciana, XXX, II/2005, n. 109, 113-114.
- GARCÍA DE CASTRO, J. *Pedro Fabro, La Cuarta Dimensión: Orar y Vivir*. Sal Terrae, Santander 2006.
- , Los primeros de París: amistad, carisma y pauta, Manresa 78, Julio-Septiembre (2006), 253-276.
- GARCÍA MATEO, R., *Pedro Fabro, los luteranos y el diálogo ecuménico*. Manresa 78, Madrid, Julio-Septiembre (2006), 239-251.
- GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E., *Pedro Fabro, el mejor en dar “modo y orden”*, 139-161, Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998.
- , *El Taller de conversión de los Ejercicios: una oferta para jóvenes a la luz de las Anotaciones 18, 19, 20*, Extracto de Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1998.
- , Pedro Fabro, el amigo que conduce al Amigo; Manresa 78, Madrid, Julio-Septiembre (2006), 223-238.
- LEITNER, S., *Fisonomía Espiritual de Pedro Fabro*, Revista de Espiritualidad Ignaciana, XXX, II (2005), n. 109, 105-125.
- PLAZA, C. G., *Contemplando en todo a Dios: Estudio ascético psicológico sobre el “Memorial” del Beato Pedro Fabro*. Madrid 1943.
- SOLA, J., *El Beato Fabro y los Ejercicios Espirituales de San Ignacio*, Manresa, 19, 1947, 42-62.
- ZAS FRIZ, R., *Pedro Fabro, amigo de Dios*; Manresa 78, Madrid, Julio-Septiembre (2006), 211-222.

3. Otras obras citadas o consultadas y sugerencias bibliográficas

- BRAUNSBERGER, Beati Petri Canisii, Societatis Jesu, Epistulae et Acta, Friburgi Brisgoviae 1896, I, 405-413.
- CLANCY THOMAS H., *The conversational Word of God*, St. Louis, Institute of Jesuit Sources, 1978, 51-56.
- COUPEAU, J. C., GONZÁLEZ MAGAÑA, J. E. Y SAMPAIO COSTA, A., “*La conversación espiritual en los tres primeros compañeros*” (producción audiovisual...), Loyola 2006.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R., *Loyola y Erasmo*, Taurus, Madrid 1965, 129-216.
- , *Martín Lutero*, 2 vols., Madrid, 1973.
- GEI, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, 2 vols., Bilbao-Santander, M-ST, 2007, 457.
- O’MALLEY, J., *Los primeros Jesuitas*, M-ST, Bilbao-Santander 1995, 142-148.
- O’NEILL C., DOMÍNGUEZ, J., *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-Temático*. 4 vols. IHSI-UPCO, Madrid 2001.
- OSUNA, J., *Amigos en el Señor. Unidos para la dispersión*. M-ST, Bilbao-Santander 1975.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la Lengua Española*, 12 Ed, Madrid, 1983.
- RESTREPO LONDOÑO, D., *Diálogo, comunión en el Espíritu: la “conversación espiritual” según San Ignacio de Loyola (1521-1556)*, Bogotá, Centro Ignaciano de Reflexión y Ejercicios (CIRE), 1975.

SAGUÉS, J., CORTABARRÍA, F. J., *El mes de Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en la vida corriente*. Bilbao, Mensajero, 2005, 451.

SCHURHAMMER, G., *Francisco Javier, su vida y su tiempo*, 4 vols., Traducción del original alemán por Francisco Zurbano, Pamplona, 1992.

TACCHI VENTURI, P., *Storia de la Compagnía di Ges in Italia*, Roma 1922.

La vida cristiana ignaciana en el contexto contemporáneo

di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

En un escrito publicado en 1950 Romano Guardini¹ ofrece un diagnóstico de la situación socio-religiosa de la Europa de entonces en base a unos síntomas que en esos años se anunciaban y que son precisamente los que enmarcan el contexto vital europeo actual. Afirma Guardini que la modernidad ha desenraizado la experiencia cristiana de la naturaleza convirtiéndola en el misterio de la ‘madre naturaleza’ que abraza todo tipo de vida, dejando de considerarla creación de Dios. Ante ella el hombre moderno experimenta la ebriedad de su propia infinitud vital, convirtiéndose en un sujeto autónomo consciente de su grandeza ante una naturaleza privada de conciencia. Se siente llamado a conquistarla, proyecto que lleva a cabo con la ayuda de la ciencia y, especialmente, de la técnica, abriendo así un horizonte sin fin a la confianza de un progreso lineal ininterrumpido.

Paradójicamente, las realizaciones concretas de este proyecto han llevado al desencanto. La naturaleza se ha convertido en objeto de una transformación técnica que la amenaza mortalmente, además de verla no ya como el ‘lugar’ del misterio de la vida, sino simplemente como un objeto de dominio. La voluntad de dominio sobre ella se ha desarrollado hasta el punto de subordinarla a proyectos racionales cuyos límites son dados solamente por el presupuesto de la posibilidad técnica de realización o por el influjo político, pero ciertamente no por motivaciones éticas.

Esta nueva actitud ha dado lugar, propiciada también por la ciencia y la técnica al servicio de los medios de comunicación, a la masificación de la sociedad civil. Del culto moderno de la personalidad se ha pasado al hombre manipulado por las ideologías y por la lógica del mercado consumista. La aspiración del ciudadano medio es la de ser ‘normal’, ‘como los otros’. Y de la masificación del individuo no hay sino un paso para la masificación de la cultura: la masa produce cultura para la masa. De este modo, por un lado, el progreso científico y técnico y, por otro, la masificación y la manipulación comercial, han confluído para potenciar la posibilidad de producir cambios hasta convertirlo en un fin en sí mismo, un fin que ha reemplazado cualquier otro valor.

El desencanto de la post-modernidad es la toma de conciencia que todo el bienestar alcanzado es un bienestar amenazado: no está asegurado, es precario y frágil. Es más, amenaza la sobrevivencia del planeta mismo. Esta desilusión no ha llevado a una mayor seguridad, sino todo lo contrario: reina la inseguridad y la insatisfacción en medio del bienestar.

¹ R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*. Morcelliana, Brescia 1954 (original alemán del 1950).

Tomando en consideración este panorama como telón de fondo del itinerario del presente ensayo, el primer paso de la reflexión será revisar algunos textos que tratan sobre la relación entre el mundo contemporáneo y la así llamada espiritualidad ignaciana, para luego, en un segundo momento, hacer un breve comentario sobre ellos. El tercer momento toma el pulso de los dos momentos precedentes para relacionarlos con un modo de interpretar la vida cristiana ignaciana en ese contexto.

1. Algunas opiniones de autores ignacianos

En este apartado se presentan algunas de las perspectivas desarrolladas por distintos especialistas frente a la nueva situación socio-religiosa actual del primer mundo, poniéndola en relación con la vivencia ignaciana.

1.1. Howard J. Gray, destaca la condición secular del mundo de hoy como sellada por la pérdida del optimismo que la modernidad había puesto en el desarrollo de la ciencia y de la tecnología como medio para superar las deficiencias de la vida humana. Después de varios siglos de llevar adelante tal tentativo en el mundo secular, la Iglesia asumió un optimismo similar respecto al progreso de la humanidad en las últimas décadas con el Concilio Vaticano II², pero hoy lo han perdido tanto los ciudadanos del mundo cuanto los miembros de la Iglesia: “El postmodernismo desafía nuestro mundo”, afirma Gray³.

En efecto, el mundo profetizado por la ciencia de la modernidad ha dado lugar, paradójicamente, a un mundo en el que es difícil hacer predicciones respecto del futuro porque la misma ciencia no es predecible. Los avances tecnológicos y sus innegables logros, son, sin embargo, fuente de contaminación del medio ambiente. Se ha creado un estilo de vida tan acelerado que es imposible asimilar los cambios que se sobreponen unos a otros. Lo mismo sucede con la masa impresionante de información que es posible obtener fácilmente, pero que es humanamente imposible asimilar. Las diferencias entre ricos – una minoría – y pobres – la mayoría – se ha profundizado mientras el pluralismo religioso y cultural puede ser vivido más bien como una amenaza a la propia identidad que una oportunidad para el enriquecimiento mutuo. El resultado es que el optimismo moderno ha sido reemplazado por el escepticismo postmoderno.

² “El concilio con optimismo ingenuo, y la etapa postconciliar de manera acrítica, asumieron los ideales burgueses de occidente como los representaba la era de los Kennedy y la Nueva Iluminación; ellos incluso veían en esto una explicitación del Evangelio y la acción del Espíritu de Dios. No prestamos suficiente atención a lo que de hecho estaba sucediendo en gran parte del mundo, la injusticia y opresión, en términos teológicos el poder del mal, reinaba. El desencanto que se apoderó de ellos muestra la visión tan limitada de este optimismo” H. J. GRAY, “Los Ejercicios Espirituales en el mundo secular”, en GARCÍA-LOMAS, J.M., (ed.), *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*. Congreso Internacional de Ejercicios. Loyola, 20-26 septiembre de 1991, Mensajero - Sal Terrae, Bilbao - Santander s/d, 53-59, aquí 57.

³ H. J. GRAY, “Los Ejercicios Espirituales en el mundo secular”, cit., 56.

Ante esta situación los *Ejercicios* pueden dar una orientación, en cuanto invitan a colaborar con la creación para luchar contra el mal en ella, gracias a la propuesta de la primera semana; mientras que en la segunda presentan un Salvador que quiere hacerse amigo de todos, y en la tercera llaman a la compasión apostólica hacia aquellos que sufren. En la cuarta semana invitan a compartir con el Señor la victoria escatológica que ha obtenido contra el pecado y la muerte.

Se trata de adaptar la sabiduría de los *Ejercicios* a los retos de la postmodernidad: viendo a Cristo en los sufrimientos y desafíos del mundo de hoy, tratar de ser otros Cristos ya que “Los Ejercicios siguen siendo un medio poderoso de ayuda para reconocer a Cristo en nosotros y en los demás. Y esto es lo que ha sido siempre el cristianismo”⁴.

1.2. Otro autor que trata un tema similar es Mario de França Miranda y lo hace ilustrando la relación entre la ‘espiritualidad’ ignaciana y el mundo de la increencia. Aborda el significado de la santidad para la vida de la Iglesia, en general, y de la santidad de Ignacio de Loyola para vida de la Compañía, en particular. Su intento es el de “demostrar la importancia y la pertinencia para nuestros días de la experiencia específicamente ignaciana”⁵.

A juicio de França se puede afirmar que Ignacio de Loyola tuvo a orillas del río Cardoner su ‘experiencia matriz’ con la que ha interpretado su pasado inmediato de neoconverso y con la que ha modelado y orientado su futuro como creyente y mistagogo. Efectivamente, los *Ejercicios* son un método desarrollado por Ignacio para buscar y encontrar a Dios sobre la base de su experiencia mística que tiene, una vez más, a orillas del Cardoner su origen y culmen.

El sentido de la experiencia de los *Ejercicios* França lo pone en relación a tres aspectos que determinan la sociedad actual: la ausencia de una cosmovisión cristiana, la subjetivización de la fe cristiana y la crisis de la imagen de Dios y de las prácticas cristianas. Ante esta situación el carisma ignaciano ofrece una pedagogía que orienta al creyente a buscar y hallar la voluntad de Dios ordenándolo y encaminándolo interiormente hacia la acción exterior sobre la base de la experiencia recibida. Así el creyente puede vivir en medio de una sociedad para la cual ‘creer’ no es significativo, sin necesariamente subjetivizar su fe, sino más bien ejercitando una libertad iluminada por ella para decidir y realizar sus opciones cotidianas en medio de un ambiente que no favorece directamente el desarrollo de la vida cristiana. De este modo se podrá evitar mejor el riesgo siempre presente de hacerse falsas imágenes de un Dios que se manifiesta como fuente y origen de todas las cosas y como respuesta trascendente a la pregunta del sentido último de la existencia.

1.3. Arthur G. Vella, tratando de la espiritualidad ignaciana y la globalización, resalta los aspectos positivos y negativos de la nueva situación creada con las nuevas redes de

⁴ H. J. GRAY, “Los Ejercicios Espirituales en el mundo secular”, cit., 59.

⁵ M. DE FRANÇA MIRANDA, “Mundo de la increencia y espiritualidad Ignaciana”, en GARCÍA-LOMAS, *Ejercicios espirituales y mundo de hoy*, cit., 61-76, aquí 62.

interconexión entre diversos sectores internacionales. Ello ha producido una creciente interdependencia que influye en modo determinante sobre el comportamiento de todos aquellos que se encuentran involucrados, al punto que es imposible tomar decisiones independientemente de lo que sucede en la 'red'. Esta globalización ha creado una situación inédita en la historia que ha profundizado las diferencias entre ricos y pobres, haciéndose responsable de la fragmentación y de los desequilibrios entre las naciones⁶.

La espiritualidad ignaciana, siguiendo las huellas de Ignacio, se abre al mundo en una visión global divina de salvación que tiene el centro de su dinamismo en el amor a Jesucristo, hecho hombre para salvar a los hombres. Sin duda esta es una clave para la solución de los aspectos negativos de la globalización. El amor a la verdad, el discernimiento y tantos otros aspectos de los *Ejercicios Espirituales* son una invitación "a examinar en oración todo esto en el contexto de aquella visión integradora, aquella interpretación universal y global de la realidad que vislumbró Ignacio y que experimentó en las orillas del Cardoner, y que ahora podemos ver expresada de alguna manera en las pocas líneas del *Principio y Fundamento*"⁷.

1.4. La aportación ignaciana a una espiritualidad del mundo es el tema que Juan A. Estrada desarrolla. Sostiene que se ha roto el paradigma tradicional con el cual se concebía la santidad, enraizado en esquemas medievales de la vida religiosa y monacal: "Hemos pasado a un modelo de santidad que progresivamente subraya el compromiso cristiano en el mundo, desplazando así la primacía de la oración y la contemplación, y el retirarse del mundo, como criterio de perfección cristiana. Desde la segunda mitad del siglo XX se han revalorizado las realidades terrenas y la historia, que exige discernir los signos de los tiempos buscando la presencia de Dios"⁸.

El nuevo paradigma enfoca más bien los aspectos positivos y gozosos de una 'espiritualidad mundana' y los relaciona con aquellas dimensiones de la espiritualidad ignaciana que, por diversas razones históricas, no han sido suficientemente resaltados. Entre ellos, un aspecto muy importante que se debe recuperar es la tensión dinámica tan propia del cristianismo entre trascendencia e inmanencia de Dios: la trascendencia no confunde a Dios con nada de lo creado y permite a la creación una dimensión 'laica' de justa autonomía; pero, al mismo tiempo, se trata de un Dios encarnado y, por tanto, inmanente a la misma creación. Por esta razón el mundo y la historia son el 'lugar' del encuentro con Dios, en medio de sus ambigüedades y negatividades. Éste es el 'lugar' donde la libertad humana se realiza buscando ordenarse para alcanzar su fin trascendente, conseguido trabajosamente en el mundo y en la historia.

⁶ Cfr. A. G. VELLA, "La Espiritualidad Ignaciana y los Problemas de la Globalización", en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*. México 1993, 33-53, aquí 37.

⁷ A. G. VELLA, "La Espiritualidad Ignaciana y los Problemas de la Globalización", cit., 43 (cursivas del autor).

⁸ J. A. ESTRADA, "Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo", en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 132.

En efecto, Ignacio asume la tradición mística cristiana y le da una nueva orientación militante⁹ desde la perspectiva del Dios trinitario que se encarna para salvar al hombre del pecado: “Por eso, la suya es una espiritualidad de trascendencia mundana y no cae en la trampa de buscar a Dios desde el apartamiento de la historia y de lo profano”¹⁰. La espiritualidad ignaciana se asimila a la modernidad en la medida en que acentúa la interioridad y la subjetividad, preocupada por hacerse de un método (Descartes) para conocer la voluntad de Dios mediante el discernimiento de las mociones interiores del creyente. En este marco de referencia la ascética es funcional a la liberación personal para realizar la voluntad de Dios. Las realidades humanas no hay que negarlas, sino integrarlas al plan divino que ha sido puesto en manos de los hombres como colaboradores de Dios. De esta actitud se sigue el aprecio por todas las realidades mundanas.

A juicio de Estrada esta espiritualidad que “recoge las tensiones dinámicas inherentes al concepto cristiano del mundo y del hombre, para desde ahí desarrollar una espiritualidad que sintetiza mística y ascética al servicio de una experiencia de la trascendencia mundana, operativa y militante”¹¹, comienza a perderse ya en la segunda generación de jesuitas para diluirse después progresivamente. Solamente después de la segunda guerra mundial se da un retorno a las fuentes de la espiritualidad ignaciana, y en modo especial con el Concilio Vaticano II y el generalato del Padre Arrupe: “Las congregaciones generales XXXI y XXXII de la Compañía de Jesús han generado una dinámica de ‘desmonaquización’ y de toma de distancia respecto a las prácticas, devociones y espiritualidad mendicante que habían impregnado en gran parte a la Compañía restaurada, para intentar recuperar la especificidad de la dinámica ignaciana”¹².

La síntesis ignaciana abraza la gloria de Dios en la conquista del mundo para Cristo, que se concretiza en la evangelización y la construcción del Reinado de Dios mediante la opción por los pobres y los derechos humanos. Así mística y ascética se ponen “al servicio de una espiritualidad válida para el mundo de hoy, atenta a discernir los signos de los tiempos, buscando la voluntad de Dios e inculturada en los conflictos, búsquedas y esperanzas de nuestros contemporáneos. Ahí se juega el futuro de la espiritualidad ignaciana y de su aportación eclesial y social”¹³.

1.5. Philippe Lècrivain, desde una perspectiva histórica, aborda el tema de los *Ejercicios Espirituales* como un camino de la modernidad. Pone en evidencia el papel del deseo en la conversión de San Ignacio y en los *Ejercicios*: un ansia de trascendencia, de alcanzar ‘algo más’ (*magis*) no conocido, pero experimentado en la alternancia de las consolaciones y desolaciones. Esta dinámica del deseo que se vivencia como una tensión permanente hacia un horizonte trascendente, motiva la toma de decisiones en la que el creyente se

⁹ Cfr. J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 136.

¹⁰ J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 137.

¹¹ J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 141.

¹² J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 143.

¹³ J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, cit., 144.

auto-determina en el ejercicio supremo de su libertad individual¹⁴. Así el Principio y Fundamento “consiste esencialmente en abrir un espacio al deseo, a dejar hablar al sujeto del deseo en un lugar que no es un lugar y que no tiene nombre; se trata, hablando más simplemente, de operar una ruptura inicial sobre la que se apoya el desarrollo ulterior”¹⁵.

En esa ruptura se encuentra a Dios, que libera de todo, para buscarlo libremente. Aquí se da el nexo entre contemplación y acción, pues tomar una decisión que se interpreta como voluntad de Dios significa auto-orientarse en el amor, por amor a Dios, y por tanto, quedar ligado a Él. Y como la decisión no es auto-referencial al sujeto, sino a Dios, el medio para orientarse es el discernimiento de los espíritus, precisamente para no errar el camino.

Lécrivain ve en este ejercicio de la libertad un aspecto que aproxima a la condición actual de la sociedad secularizada. La modernidad, como Ignacio, acentúan la acción y no la contemplación. En efecto, Ignacio quiere ‘ayudar las almas’, que desde la perspectiva de los *Ejercicios* significa ayudarlas a vencerse y ordenarse, porque lo que prima es el deseo que Dios sea servido por puro amor e interés de su gloria. Esto significa que la acción, el obrar, se ejecuta por amor de Dios y, por tanto, se vuelve contemplación porque se realiza en el amor. La gracia contemplativa dada a la Compañía la describe así el autor: “El hombre se entrega voluntaria y determinadamente a la oración o al trabajo, pero descubre su impotencia para entrar en relación con Dios o para tener éxito en su trabajo tal como había pensado. Hace entonces la experiencia de ser pasivo y, simultáneamente, de ser receptivo de la presencia actuante de Dios. En esta contemplación, descubre que Dios actúa y que le comunica su actuar”¹⁶.

1.6. Ignacio Iglesias dedica las páginas finales de un artículo a comentar la relación entre experiencia y compromiso al interior de la dinámica de la espiritualidad ignaciana. Se pregunta: “El hombre o la mujer, que inspiran su vida cristiana en la espiritualidad ignaciana, ¿se sitúan, y cómo se sitúan, desde ella ante la ‘novedad’ de nuestro mundo, ante sus logros y sus degradaciones, ante las nuevas o viejas, pero persistentes, dialécticas, que lo cruzan en todas direcciones de forma cada vez más universal y englobante?”¹⁷. En concreto se pregunta cómo se sitúa la espiritualidad ignaciana antes estos tres ejes: fundamentalismo-secularismo, religiosidad-compromiso, poderosos-débiles.

Según Iglesias, la espiritualidad ignaciana ofrece la mediación del discernimiento para evitar la huida hacia la seguridad falsa del fundamentalismo o la fuga hacia adelante del progreso ilimitado, propia del optimismo secularizado. Fortalece una actitud vigilante sobre sí mismo para evitar falsas imágenes de Dios y desarrolla una actitud crítica frente al propio modo de vivir la religión, promoviendo la salida concreta de sí en el encuentro y en el servicio del prójimo. Y, en fin, en el contexto actual: “El hombre y la mujer de

¹⁴ Cfr. PH. LÉCRIVAIN, “Los Ejercicios Espirituales, un Camino de la Modernidad”, en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 69-85, aquí 71.

¹⁵ PH. LÉCRIVAIN, “Los Ejercicios Espirituales, un Camino de la Modernidad”, cit., 73.

¹⁶ PH. LÉCRIVAIN, “Los Ejercicios Espirituales, un Camino de la Modernidad”, cit., 81.

inspiración ignaciana en sus vidas son urgidos (y éste será uno de los signos más evidentes de su ‘actualidad’) a levantar la bandera del primado de la persona singular, y de las comunidades humanas, y a proyectar sobre ella la justicia en todas sus dimensiones”¹⁸.

1.7. La mención de un artículo de William A. Barry concluye la presente reseña. El autor establece una comparación entre la Compañía que encontró cuando entró en ella y la que vive 50 años después¹⁹. Escrito como un relato autobiográfico, ofrece el testimonio de excepción de alguien que ha vivido la evolución de lo que llama la sub-cultura jesuítica, desde los primeros años 50 hasta el umbral del tercer milenio.

Dejando de lado la comparación de los aspectos más concretos y ordinarios de la vida, Barry indica que la vida espiritual en sus años de formación, que concluyeron con la tercera probación en los años del Concilio Vaticano II (1963-1964), fueron animados por la práctica grupal de los *Ejercicios Espirituales*, la lectura espiritual de los clásicos (Rodríguez), la obediencia ciega a los superiores, la vida comunitaria en grandes residencias y la relación formal entre compañeros, además de un alejamiento concreto del ‘mundo’. En esta sub-cultura se respondía espontáneamente a las preguntas fundamentales de la vida: ¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿Cuál es el problema? ¿Cuál es la solución? ¿Qué tiempo es éste?

El Concilio y los estudios de psicología a los que fue enviado por parte de sus superiores en el año 1964, dieron un vuelco copernicano a su vivencia de la espiritualidad ignaciana: de los *Ejercicios Espirituales* grupales se pasaron a los personalizados, la vida en comunidad se ‘desformalizó’, se pudo vivir en pequeñas comunidades y en contacto con directo con la gente, estudiando en las universidades y teniendo la posibilidad hasta de enamorarse.

Una de las cosas que más le sorprendió, especialmente cuando comenzó a practicar psicoterapia con jesuitas, fue la poca disposición que sus compañeros tenían para comunicar las propias experiencias espirituales. Ciertamente era una actitud que el tipo de formación recibida no fomentaba. Esto lo motivó enormemente para redescubrir la espiritualidad ignaciana especialmente desde el momento en que comenzó a dar los *Ejercicios* personalizados. Tiempo después, a partir de 1971, ayudó a dar forma a un centro de espiritualidad ignaciano dando la oportunidad de revalorizar, entre otras cosas, la anotación 15 de los *Ejercicios* según la cual Dios trata directamente con el ejercitante, así como los diferentes modos de orar, el modo de dar los retiros, el rol de los deseos, el discernimiento de los espíritus y la cuenta de conciencia.

En la conclusión del artículo Barry vuelve a colocar las cinco preguntas fundamentales para afirmar: somos católicos romanos puestos en el mundo de Dios, un mundo

¹⁷ I. IGLESIAS, “Experiencia y Compromiso en la Espiritualidad Ignaciana”, en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 107-129, aquí 121.

¹⁸ I. IGLESIAS, “Experiencia y Compromiso en la Espiritualidad Ignaciana”, cit., 125.

¹⁹ W. A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, en *Studies in the Spirituality of the Jesuits* 32/4 (2000) 3-36.

conflictivo a todos los niveles, en el cual la espiritualidad ignaciana es un vía privilegiada para encontrar el camino de Jesús resucitado para nuestro tiempo de crisis global. Un tiempo que el autor no duda en calificar de post-moderno: “un proceso que reemplaza la modernidad, con efectos devastantes sobre nuestra comprensión del conocimiento y de la verdad, del yo (*self*), y de la historia que nos contamos a nosotros mismos”²⁰. En esta situación recuperar la auténtica espiritualidad ignaciana resulta providencial por su optimismo, por su realismo cristiano y por los instrumentos ‘espirituales’ que proporciona para afrontar las crisis actual.

A juicio del autor: “Recuperando estas notas de la espiritualidad jesuítica estamos en buenas condiciones para afrontar el futuro desconocido y ayudar así a nuestra Iglesia y al mundo a que hagan lo mismo. Las tensiones de nuestra espiritualidad parecen ser hechas a medida de sastre para nuestro presente conflictivo si tenemos fe, confianza y nervios para vivir en modo auténtico nuestra espiritualidad”²¹.

2. Comentario

La opinión de todos los autores presentados se podría resumir en la consideración que la actualización del carisma ignaciano ofrece al creyente recursos válidos para vivir la fe en medio de un ambiente post-moderno y post-cristiano que se encuentra en permanente estado de transformación y en el cual las imágenes tradicionales de Dios han desaparecido y las mediaciones de la vida cristiana han sufrido un notable cambio.

Se podría también caracterizar el estado de ánimo del ciudadano medio, si no como pesimista, al menos como despojado de ese optimismo que la modernidad infundía con sus ideales. Una pérdida que se refleja también en el ámbito eclesial, fuertemente motivado durante el inmediato post-concilio Vaticano II por el optimismo que la apertura de la Iglesia producía, pero enfriado notablemente con el paso del tiempo y el sucederse de los acontecimientos eclesiales. De este modo, el creyente, ciudadano del mundo y miembro de la Iglesia, se encuentra desmotivado inicialmente, por decir lo menos, para vivir su compromiso con la sociedad y con la Iglesia. En el caso de los no-creyentes el pesimismo socio-religioso se manifiesta como una marcada desconfianza hacia políticos y clérigos, hacia el estado y la Iglesia con sus respectivos sistemas. Y, sin embargo, no se deja de buscar espontáneamente, en unos y en otros, una vía de salida que supere esta crisis que se vivencia sobre todo como crisis de sentido global. Este es el síntoma principal de la crisis epocal por la que atraviesan los países que giran en la órbita cultural del primer mundo.

Para comprender la aportación del modo de proceder ignaciano a este estado del mundo occidental es importante comenzar por sentar algunos presupuestos que orientan la investigación.

²⁰ W. A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, cit., 31.

²¹ W. A. BARRY, “Past, Present and Future. A Jubilarian’s Reflections on Jesuit Spirituality”, cit., 29.

2.1 Presupuestos para enfocar el tema

Es un lugar común afirmar que la Iglesia con el Vaticano II salió de su 'mundo medieval' para entrar en el mundo de la modernidad. Es verdad que salió de 'su' mundo, pero cabría preguntarse si lo hizo con el paradigma adecuado, mientras su interlocutor, 'el mundo', desde antes de la segunda guerra mundial y en forma siempre más acelerada después, operaba un silencioso pero determinado cambio en la percepción de sí mismo. En efecto, la Iglesia durante el post-concilio se presenta en términos de modernidad a un mundo que ya ha cruzado el umbral de la post-modernidad. Y la prueba es que las teologías que surgieron entonces hoy día han perdido prácticamente su capacidad de convocar entusiastas multitudes de creyentes como lo hacían apenas formuladas en los años sesenta y setenta. Esas multitudes están ahora 'en otra cosa'. Desde que cayó la barrera medieval de la sub-cultura eclesial que le permitía defenderse del mundo 'moderno', la Iglesia, en realidad, no ha podido establecer en la práctica un paradigma que ofrezca en la nueva situación 'post-moderna' lo que ofrecía antes: seguridad metahistórica en un proyecto histórico. Precisamente la falta de un nuevo paradigma pastoral en la Iglesia, que dé cuenta también de su identidad para el mundo, es lo que determina la crisis institucional. La interpretación acertada de esa 'otra cosa' en la que 'están' las multitudes de creyentes y no creyentes daría la clave para buscar un modo adecuado para acercarse a ellas y poner en práctica un diálogo evangelizador.

Hay que tener presente el hecho que durante el pontificado de Juan Pablo II (1978-2005) se ha verificado una fuertísima aceleración de la pérdida de influjo de la Iglesia en la vida cotidiana de los ciudadanos, especialmente en Europa occidental. Hoy en día es evidente que la sub-cultura católica ha sufrido una dramática transformación en comparación a cincuenta años atrás. La toma de consciencia de esta nueva situación ha motivado a S.S. Benedicto XVI la creación a fines de junio del 2010 de un consejo pontificio para la nueva evangelización. La pregunta de fondo que levanta esta nueva institución es si en realidad el Vaticano II no respondía a una mentalidad 'moderna' y ahora hay que hacer frente más bien a una actitud vital 'post-moderna'. ¿Ha quedado desfasada la pastoral del Concilio? ¿Cómo se explica el hecho que durante los años del post-concilio Europa occidental ha cambiado tan radicalmente su atmósfera religiosa? ¿No era un Concilio para acercar la Iglesia al mundo? ¿No se constata hoy que ha sucedido exactamente lo contrario? La necesidad de una 'nueva evangelización' evidencia la novedad de la situación actual y la ausencia de un paradigma eclesial para hacerle frente. Y ciertamente ante la situación reinante no se puede argumentar que el éxito multitudinario de la beatificación de Juan Pablo II sea un evidente signo que la tendencia actual está cambiando ruta.

Plantear la aportación del modo de proceder ignaciano en esta situación requiere dar antes algunos pasos previos. En primer lugar, cuestionar si la identificación de la vivencia ignaciana como 'espiritualidad ignaciana' sea todavía pertinente; en segundo lugar, indagar si la identificación entre *Ejercicios Espirituales* y espiritualidad ignaciana sea acertada; y, finalmente, preguntar si no sería conveniente establecer una relación más estrecha y explícita entre 'lo' ignaciano y 'lo' cristiano.

El término ‘espiritualidad’ ha dejado de tener consistencia en la nueva situación socio-religiosa. En otro lugar se ha desarrollado en detalle la propuesta alternativa, basta aquí decir solamente que la palabra ‘espiritualidad’ y la palabra ‘mística’ se pueden abrazar en un nuevo modo de concebir la ‘espiritualidad ignaciana’ nombrándola ‘vida cristiana ignaciana’²². Esta ‘vida ignaciana’ comprende la consideración de la vivencia inefable del misterio cristiano, su explicitación e interpretación teológica así como el modo de proceder consecuente.

Parece oportuno también evitar caracterizar la ‘espiritualidad ignaciana’ con conceptos tales como ‘modo de proceder’ y ‘carisma’. La razón para excluir el primero es porque fácilmente se puede dar al modo de ‘proceder’ ignaciano una interpretación moralista y no enraizada en la experiencia del misterio. De igual manera se prefiere dejar de lado el segundo concepto, ‘carisma’, porque está muy relacionado a una interpretación ecleciológica e institucional, además de ser identificado en la práctica con el ‘carisma’ ignaciano del jesuita y de la Compañía de Jesús. Muchas veces es tomado como sinónimo de vida religiosa ignaciana, es decir, del modo de vida religioso de los jesuitas.

Tratándose de ‘vida cristiana ignaciana’ no es posible identificarla con el método de los *Ejercicios Espirituales* porque la ‘vida cristiana’ tiene una dinámica que comprende todo el desarrollo de la relación con Dios a través de las diferentes etapas y momentos de la vida en la que se despliega. Afirmar que en el método, los *Ejercicios*, se encuentran orientaciones precisas para la vida cristiana cotidiana no puede llevar a afirmar que en ese método se interpreta comprensivamente el desarrollo de toda la vida cristiana. Un nivel avanzado de contemplación va más allá del método de San Ignacio, aunque ese contemplativo haga los *Ejercicios* ignacianos. “Buscar y hallar la voluntad de Dios” no significa que siempre sea para tomar una decisión (que sería lo propio de la metodología de los *Ejercicios*): puede muy bien darse que la voluntad de Dios sea simplemente contemplarlo pasivamente, sin necesariamente tener que afrontar una decisión. Cabría preguntarse, por ejemplo ¿cuál es la relación entre los *Ejercicios Espirituales* y la *Doctrina Espiritual* de Louis Lallemant o la *Guia Espiritual* de Jean-Joseph Surin o *El hombre espiritual* de Jean-Baptiste Saint-Jure?

Considerando la ‘vida cristiana ignaciana’ también hay que poner en relación ‘lo’ ignaciano de esa vida con ‘lo’ cristiano de ella, pues lo segundo cualifica lo primero. Como no se puede identificar la vida cristiana ignaciana con los *Ejercicios*, tampoco se la puede identificar sin más con la vivencia cristiana eclesial. Esto significa, en concreto, que se debe interpretar la dinámica ignaciana en diálogo con la interpretación eclesial de la vida cristiana. En términos superados: hay que relacionar la ‘espiritualidad’ ignaciana con la ‘teología espiritual’. Con la nueva terminología esta relación se da ya en su formulación: ‘vida cristiana ignaciana’.

En conclusión, el enfoque con el que se plantea la relación entre la vida cristiana ignaciana y la post-modernidad presupone la superación del término ‘espiritualidad

²² Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, “**Teología de la vida cristiana ignaciana**”, en *Ignaziana* 9 (2009) 35-68 www.ignaziana.org; cfr. ID., *Teologia della vita cristiana. Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

ignaciana' y su identificación con los *Ejercicios Espirituales*, asimilándola a una concepción teológica más amplia y actualizada.

2.2 El enfoque

El concepto de 'paradigma' puede ayudar a un enfoque general del tema. En efecto, por paradigma (*παράδειγμα*, *paràdeigma*) se entiende un modelo aceptado y compartido por una comunidad (científica, religiosa, etc.) que sirve como esquema de referencia para investigar, mediante un método aceptado, y para explicar, desde un marco teórico común, determinados fenómenos considerados importantes para el particular desarrollo de la cosmovisión de una determinada comunidad.

En ámbito teológico, un paradigma es el marco de referencia (*framework*) que, fundado sobre la revelación cristiana, organiza la investigación y la comprensión de sus resultados en base a métodos y principios compartidos por la comunidad de teólogos mediante los cuales se interpreta el pasado, el presente y el futuro de la vida cristiana. Ciertamente no se puede identificar este paradigma con el magisterio eclesiástico sencillamente porque le compete a éste la orientación pastoral de los fieles, aunque sin excluir la investigación teológica.

Aplicando la noción de paradigma a la santidad cristiana, se entiende por paradigma de santidad el marco de referencia eclesial que sostiene teórica y prácticamente las mediaciones que establecen la relación personal entre el Dios de la revelación cristiana y el creyente, con el fin de interpretar críticamente las vivencias de éste último y poder establecer así la continuidad con la tradición pasada en un horizonte siempre abierto a un futuro trascendente y escatológico.

Sostener que se ha dado un cambio de paradigma de santidad es afirmar que se ha producido una solución de continuidad entre la experiencia vivida y el marco teórico con la cual se la interpretaba. En este sentido, efectivamente asistimos a una solución de continuidad entre la Europa que asiste al Concilio Vaticano II y monitorea el inmediato postconcilio, con la Europa que inicia la segunda década de su tercer milenio. Pero esa discontinuidad se da entre una Iglesia que se obstina por ser moderna cuando su interlocutor es post-moderno. Por esta razón no coincidimos con el análisis que hace Juan A. Estrada, porque da la impresión que sostiene un paradigma 'moderno' de interpretar el momento actual en contraposición a un paradigma eclesial de santidad 'medieval' superado.

En realidad, la rotura del paradigma no se encuentra entre uno 'medieval' y otro 'moderno' sino entre uno 'moderno' y otro 'postmoderno'. Es decir, la Iglesia con el Vaticano II deja el paradigma 'medieval' y asume el 'moderno' cuando en la sociedad civil se estaba ya operando desde décadas atrás el paso del paradigma 'moderno' al 'postmoderno'. El problema de interpretación radica en insistir en interpretar 'modernamente' un mundo que es ya 'postmoderno'. La ruptura del paradigma eclesial medieval se dio progresivamente a partir del siglo XVII para consolidarse durante el siglo siguiente con la Revolución francesa. Ese paradigma laico y secular asiste hoy a su crisis mortal después de la caída del muro de Berlín. La desorientación que se experimenta

actualmente para darle un sentido a la vida a nivel sociológico en todos los estratos de la población y prescindiendo del credo profesado, manifiesta patentemente el cambio operado. Por ello no basta la crítica al paradigma medieval de santidad, hay también que hacer la crítica al paradigma de la modernidad. Si es la ‘modernidad’ la que ha entrado en crisis, no se puede pretender que la Iglesia continúe a usar esquemas ‘modernos’ para iluminar las mentes y los corazones de aquellos que se encuentran profundamente desilusionados de los frutos de la modernidad y viven en una especie de ‘depresión’ postmoderna. Esa ‘depresión’ cuestiona la racionalidad de la exclusión de la religión de la vida y replantea en cierto modo y en forma muy existencial la cuestión de la trascendencia. Hay que dar un paso más en la reflexión.

Cuando se afirma que se ha pasado en la Iglesia de un paradigma de santidad que daba la primacía a la oración, a la contemplación y a la *fuga mundi* a otro que pone el acento en el compromiso cristiano con el mundo como criterio de perfección cristiana porque desde la segunda mitad del siglo XX se ha dado una revalorización de las realidades terrenas y de la historia²³, y se sostiene que la Compañía de Jesús durante el postconcilio se ha ‘desmonaquizado’ y ha superado una práctica devocional y una espiritualidad propias de órdenes mendicantes, no se hace sino insistir en una aproximación ‘moderna’ a un mundo ‘postmoderno’.

El testimonio de William A. Barry es muy significativo al respecto. Siguiendo su relato y adoptando su lenguaje, se ha operado una transformación inimaginable en la sub-cultura jesuítica en los últimos cincuenta años. Inmediatamente después del Concilio se dio en la Compañía un auténtico intento de ‘inculturación’, loable desde todo punto de vista, pero los criterios con los cuales la Compañía se incultura a finales de los años 60 e inicios de los 70 en la sociedad civil, no parecen ser hoy los mismos porque el contexto socio-religioso ha cambiado desde entonces mucho más rápida y radicalmente que la capacidad de la Iglesia y de la Compañía para acompañarlos y reaccionar apostólicamente. Por eso cabe tomar el pulso de la sociedad actual, que parece acelerarse siempre más, para intentar un momentáneo y precario *aggiornamento* de la situación en curso y poder, desde ella, hacer alguna consideración de utilidad, aunque la velocidad de los cambios pueda convertirla superflua rápidamente.

Pero antes de hacerlo es necesario hacer una importante aclaración previa. Un paradigma de santidad se fundamenta en una experiencia, a partir de la cual se teoriza y se organiza una cosmovisión. San Ignacio hace experiencia (Cardoner), la expresa (*Autobiografía*, *Diario espiritual*) y la formula (*Ejercicios Espirituales*, *Constituciones*). Los que siguen una forma de vida cristiana e ignaciana hacen experiencia de los *Ejercicios* (eventualmente también de las *Constituciones*), de la *Autobiografía* y del *Diario*, pero no del Cardoner. Reflexionan sobre su experiencia y formulan una teoría a la que normalmente llaman ‘espiritualidad’, basada en la experiencia de los *Ejercicios*. Ignacio, por el contrario, en la medida en que es el autor de los *Ejercicios*, no tiene de ellos la experiencia que tienen los ejercitantes, la suya es la experiencia ‘fundante’ del Cardoner, de la cual

²³ J. A. ESTRADA, “Aportación Ignaciana a una Espiritualidad del Mundo”, en AA.VV., *La espiritualidad ignaciana ante el siglo XXI*, cit., 132.

los ejercitantes tienen solo noticia escrita. Para *aggiornare* la tradición ignaciana no hay que reflexionar sólo sobre los *Ejercicios*, hay que hacerlo ante todo sobre la experiencia propia de los *Ejercicios*, porque en ella se da la gracia del Cardoner: la experiencia hecha durante los *Ejercicios* es el normal *Cardoner* de los ignacianos. No hay que perder de vista esta distinción porque permite dar continuidad a la tradición *cardonesiana* ya que hace posible recuperar la problemática personal y socio-religiosa del propio momento histórico en continuidad con la gracia recibida a orillas del Cardoner. Si los *Ejercicios* son el fruto de esa gracia, esa misma gracia es ofrecida a todos en los *Ejercicios*, a cada uno según su medida. Por eso hay que insistir en la reflexión de la propia gracia y no sólo en lo que el método de los *Ejercicios* puede aportar hoy. La ‘inculturación’ de los *Ejercicios*, como la del Evangelio, nace de la vivencia y de su reflexión, sin por eso menospreciar la exégesis de ambos escritos y la reflexión teológico-sistemática sobre ellos. No es lo mismo reflexionar sobre la vivencia, que reflexionar sobre el contenido de la vivencia. Son dos momentos distintos que conviene siempre distinguir, aunque no separar, pues cada uno de ellos exige un tratamiento metodológico diverso.

3. Conclusión

En 1950 Romano Guardini había ya pre-visto el rumbo que habría de tomar el desarrollo de la modernidad. Hoy día la crítica de ese desarrollo, que toma el nombre de post-modernidad, recupera la dimensión trascendental de la persona y la reconoce como parte integrante del ser humano. Se puede considerar a Zigmunt Bauman como abanderado de esta posición²⁴. Él reconoce el papel importante de la religión en la sociedad y rescata del olvido de la modernidad la dimensión trascendente de la persona. Evidentemente no lo hace desde un punto de vista cristiano, pues no se considera creyente, pero avala desde su perspectiva sociológica lo que se constata actualmente como un retorno a la ‘espiritualidad’.

En el postmoderno mercado democrático de la vivencia espiritual, la vida cristiana no puede hacer a menos de presentarse como una entre tantas otras posibilidades. En este contexto la potencialidad apostólica de los *Ejercicios* esta fuera de duda, pues se presentan como un instrumento providencial para encaminar a los interesados en ‘hacer experiencia’ por los caminos de una vivencia cristiana en medio de la pluralidad de opciones con las que hay que confrontarse. Los *Ejercicios*, a condición de no quedarse sólo en ellos, sino de integrarlos en una visión más amplia del desarrollo de la vivencia cristiana, pueden ser una efectiva puerta de ingreso a la experiencia de la revelación de Jesucristo y al desarrollo de la vida en el Espíritu como vida cristiana ignaciana.

²⁴ Z. BAUMAN, *Il disagio della modernità*. Mondadori, Milano 2002, 195ss.

La vita spirituale cristiana nell'insegnamento di Jean-Baptiste Saint-Jure

di MARIA PIA GHIELMI	3
1. La vita	4
2. Il metodo di lavoro e il ricorso agli autori	5
3. <i>De la Connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Nostre Seigneur Iesus Christ</i>	6
4. <i>Le Meditations</i>	11
5. <i>L'homme spirituel</i>	13
6. <i>La Vie de Monsieur de Renty</i>	20
7. <i>L'Union avec Nostre Seigneur Jesus Christ</i>	22
8. <i>L'homme religieux</i>	25
9. L'insegnamento di Saint-Jure	26
10. Le interpretazioni del pensiero di Saint-Jure: un gesuita berulliano?	29
11. Saint-Jure e la mistica	31
12. Umanista devoto o pessimista agostiniano?	34
13. Conclusioni	37

El ministerio de la *Conversación* y de los *Ejercicios Espirituales* en Pedro Fabro, S.J.

Dos ejes propios de la espiritualidad ignaciana

de JORGE IVÁN MORENO ORTIZ, S.J.	40
Siglas y abreviaturas	41
Introducción	42

Primer capítulo: El ministerio de la *Conversación*

y los <i>Ejercicios Espirituales</i> en la vocación de Pedro Fabro	45
1. Su primera conversación <i>amistosa y espiritual</i> con Iñigo de Loyola	45
2. Fabro conoce los <i>Ejercicios Espirituales</i> como fruto de su <i>conversación espiritual</i> con Ignacio de Loyola	47
2.1 Ignacio le enseña primero a conocerse y lo forma en el discernimiento de espíritus	48
2.2 Luego Ignacio le ofrece algunos <i>Ejercicios "leves"</i>	49
2.3 Por último, le da a conocer la experiencia del mes de <i>Ejercicios Espirituales</i> .	49
2.4 Fabro vivirá en plenitud su experiencia de <i>Ejercicios de mes</i>	50

- 2.5 ¿Cómo influirán los Ejercicios Espirituales en la vida de Pedro Fabro? 51
3. La conversación amistosa y espiritual como armadura del apostólico Fabro y los Ejercicios Espirituales como arma en la lucha por la “conquista de las almas” para Cristo 52
4. El apostolado de los Ejercicios Espirituales realizado por Pedro Fabro 55
5. En conclusión ¿Qué se deduce del arte de la conversación espiritual ignaciana en relación con los EE, según la experiencia de Pedro Fabro y del mismo Ignacio? 62

Segundo capítulo: El Memorial de Pedro Fabro desde la dinámica

de los Ejercicios Espirituales 64

1. Las Anotaciones del ejercitante Pedro Fabro en la vida diaria: el Memorial 64
2. Primera Semana [EE 21-90]: Fabro hará los Ejercicios Espirituales bajo la orientación del propio Ignacio 66
3. El Principio y Fundamento: Fabro reconoce en él al Autor de la vida y se siente profundamente agradecido por los beneficios recibidos 67
- 3.1 El beneficio de la vida 68
- 3.2 El beneficio del “temor de Dios” 69
- 3.3 El beneficio de la “devoción” 69
4. El pecado, [EE 24-90]: Fabro es el hombre que se siente pecador perdonado y amado por Dios; pero a la vez llamado por su Hijo Jesucristo 70
- 4.1 Pedro Fabro y su conciencia de hombre pecador, limitado, necesitado de perdón y de salvación 70
- 4.2 Fabro y su lucha contra los “sentimientos carnales” y otras tentaciones 71
- 4.3 La conciencia de ser amado por su Creador y Señor; a través de las mediaciones humanas y divinas: Jesucristo, San Ignacio, los ángeles,... [EE 59-61] 72
5. Segunda Semana [EE 91-189]: Fabro es el hombre que quiere servir a Jesucristo, Rey Eternal, y lo sigue “bajo su bandera” 74
- 5.1 El Rey temporal [EE 91-100]: Fabro es el tipo de hombre “que más se querrá afectar y señalar en todo servicio de su rey eterno y Señor universal” 74
- a. “[...] yo hago mi oblación, con vuestro favor y ayuda,” [EE 98] 75
- b. “[...] delante vuestra infinita bondad, y delante vuestra Madre Gloriosa, y de todos los santos y santas de la corte celestial” [EE 98] 76
- c. “[...] que yo quiero y deseo y es mi determinación deliberada, sólo que sea vuestro mayor servicio y alabanza” [EE 98] 76
- d. “[...] de imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual” [EE 98] 77
- e. “[...] queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir en tal vida y estado” [EE 98] 78
- 5.2 Fabro fue un gran contemplativo de los Misterios de la vida de Cristo [EE 261-312] y gustó de la “Repetición” [EE 118-120] y de la Aplicación de Sentidos [EE 121] 79

a. <i>Primera Contemplación es de la Encarnación</i> [EE 101-109]: el sentido cristológico de la corporalidad en Fabro	80
b. Fabro es el hombre del profundo “conocimiento interno del Señor, que por mí se ha hecho hombre, para que más le ame y le siga” [EE 104] ...	80
c. Segunda Contemplación es del nacimiento: la invitación a renacer de Dios, un anhelo del universo entero [EE 110-117]	81
d. “La Tercera [y Cuarta] Contemplación será Repetición...” [EE 118-120]	81
e. La Quinta, Aplicación de sentidos [EE 121]: Fabro, es un hombre que contempla a través de sus sentidos	82
5.3 <i>Los Preámbulos: “dos banderas”- “tres binarios” - “tres grados de humildad” - “Triple coloquio”</i> [EE 135-189]. <i>Cómo los vivió Pedro Fabro</i>	83
a. “Preámbulo para considerar estados”: “dos banderas” y “tres binarios”: Fabro es el hombre que quiere quitar de sí todo afecto que desordenado sea	83
b. Los “tres grados de humildad” y el “preámbulo para hacer elección”: Fabro es el hombre que más se querrá afectar en la vera doctrina de Cristo N. S. ...	84
6. <i>Tercera Semana</i> [EE 190-217], <i>dolor con cristo doloroso...</i> : Fabro es el hombre que desea padecer con Cristo y llevar su cruz cada día	86
7. <i>Cuarta semana</i> [EE 218-237], <i>la gloria y gozo de Cristo nuestro Señor</i> : Fabro es el que contempla en la vida la fuerza del Espíritu consolador de Jesús resucitado	89
7.1 <i>La contemplación para alcanzar amor</i> [EE 230-237]: <i>Fabro no se contenta sólo con buscar a Dios en las criaturas, quiere buscar a Dios en sí mismo</i>	91
a. “[...] el amor se ha de poner más en las obras que en las palabras” [EE 230] ...	92
b. “[...] el amor consiste en comunicación de las dos partes, es a saber, en dar y comunicar el amante al amado lo que tiene, o de lo que tiene o puede, y así, por el contrario, el amado al amante” [EE 231]	93
7.2 <i>Los modos de orar</i> [EE 238 a 260]: <i>Fabro es un hombre que sabe emplear y buscar creativamente nuevos modos y estilos de orar</i>	93
a. Maestro de oración constante y creativa	94
b. Hombre de “especiales devociones”	96
8. Las “Reglas” y el “discernimiento” ignaciano [EE 313-336]: Fabro es el hombre contemplativo y en continuo discernimiento	98
9. Reglas para “sentir con la iglesia” [EE 352-370]: Fabro es, también, el hombre del <i>sensus ecclesiae</i> que san Ignacio quiere que seamos	101
10. Conclusión	103

Tercer capítulo: Ejercicios y Conversación

con los hombres y mujeres de su tiempo 105

1. Pedro Fabro da los <i>Ejercicios Espirituales</i> a hombres y mujeres de distinta clase y condición social	105
1.1 <i>Ejercicios Espirituales dados a jóvenes, entre estudiantes universitarios</i>	107
a. Jóvenes ejercitantes que terminaron siendo jesuitas	107
b. Jóvenes que no fueron jesuitas pero sacaron buen provecho de los EE	115

c. Jóvenes a los que Fabro tuvo que dejar por diversas razones	117
1.2 <i>Ejercicios Espirituales dados a personas ilustres y letradas, entre seglares y obispos</i>	118
1.3 <i>Ejercicios “leves” dados a toda clase de personas: parroquianos, maestros de escuela, sacerdotes, ...quienes a su vez fueron multiplicadores de esta experiencia</i>	121
1.4 <i>Los frutos alcanzados por Fabro en los Ejercicios y la post-experiencia</i>	122
2. Los “Ejercicios” y la “conversación espiritual” con los católicos y protestantes de su tiempo	123
2.1 <i>Fabro en Paris y el ambiente protestante de su tiempo, entre 1525 a 1536</i> ..	124
2.2 <i>Las causas del Protestantismo y la reforma que Fabro plantea</i>	131
2.3 <i>El gran trabajo apostólico de Fabro con los católicos y protestantes durante las dietas de Worms y Ratisbona</i>	133
3. Algunas opiniones personales respecto al ministerio de los <i>Ejercicios Espirituales</i> y de la <i>conversación espiritual</i> en nuestros tiempos	136
Conclusión final	138
Bibliografía	141
1. <i>Fuentes</i>	141
2. <i>Diversos estudios sobre Fabro</i>	142
3. <i>Otras obras citadas o consultadas y sugerencias bibliográficas</i>	142
 La vida cristiana ignaziana en el contexto contemporáneo	
di ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.	144
1. Algunas opiniones de autores ignacianos	145
2. Comentario	151
2.1 <i>Presupuestos para enfocar el tema</i>	152
2.2 <i>El enfoque</i>	154
3. Conclusión	156
 Indice	157