

ignaziana

RIVISTA DI RICERCA
nella tradizione della Compagnia di Gesù

n. 40-2025

COLLABORAZIONE NELLA MISSIONE

PINO DI LUCCIO S.I., Introduzione..... 2

ARTICOLI

ANGELA CARUSO, Tracce ignaziane nel vissuto cristiano di Giorgio La Pira 4

CHRISTOPHER STAAB S.I., To Console and Be Consoled: Exploring the Grace of Collaboration . 69

CONXITA GÓMEZ I SUBIRÀ O.S.B., El contexto como elemento clave en las relaciones entre las mujeres y San Ignacio de Loyola. La historia y el contexto de algunas mujeres que quisieron ser jesuitas 86

STUDI E RICERCHE

ARIANE BOLTANSKI Y ALIOCHA MALDAVSKY, Los laicos y la financiación de la Compañía de Jesús durante el generalato de Claudio Acquaviva..... 112

RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

Collaborazione nella missione: una chiamata condivisa. Intervista a Berardino Guarino 149

Collaborazione nella missione delle opere della Compagnia di Gesù. Intervista a Beppe Lavelli S.I..... 155

MICHELE BORTIGNON, Dietro le quinte dell'accompagnamento negli Esercizi 161

LORENZO GASPARRO C.Ss.R., Quale vino e quali otri per il nostro tempo?..... 173

PROPOSTE EDITORIALI 182

Introduzione

di Pino Di Luccio S.I.

La collaborazione nella missione – di promuovere la giustizia evangelica che è la misericordia, e di testimoniare la pace che è dono dello Spirito santo – ha unito gesuiti e laici in vari modi dagli inizi della storia della Compagnia di Gesù. Oggi questa collaborazione si intensifica. Ciò è in parte dovuto al calo dei numeri dei gesuiti in molti paesi occidentali e alla convinzione che questa diminuzione non dovrebbe compromettere il futuro di opere sociali ed educative di lungo corso e di grande importanza. Inoltre, una pratica diffusa dello stile sinodale nelle strutture ecclesiastiche e nelle opere di evangelizzazione sta incrementando, rinnovando e innovando la collaborazione alla missione tra gesuiti e non gesuiti.

Alcuni mesi fa i docenti del *Collegium Maximum* furono invitati a una riflessione su questo argomento con Padre Beppe Lavelli S.I., Delegato del Provinciale EUM per la cura della vita comune, e con il Dottor Berardino Guarino, Economo della Provincia EUM. Questa riflessione viene pubblicata nel presente numero di *Ignaziana* sotto forma di intervista.

Parlando della collaborazione tra gesuiti e laici nella gestione dei beni, il Dottor Guarino sottolinea l'importanza della qualità dei collaboratori, e le sfide della trasparenza e delle motivazioni nel servizio ecclesiale. Padre Beppe Lavelli fa una duplice premessa – amicizia e gratitudine – e mette in evidenza la necessità di vivere la collaborazione come fiducia reciproca.

Come esempio concreto di una collaborazione nella missione, viene pubblicata la riflessione di Michele Bortignon, un laico esperto dell'accompagnamento negli Esercizi spirituali.

A queste riflessioni e testimonianze si aggiunge la meditazione sul brano evangelico di Marco 2,18-22 offerta da Padre Lorenzo Gasparro al Consiglio Accademico del *Collegium Maximum* all'inizio del corrente accademico. A partire dalle tre metafore evangeliche dello sposo, della stoffa e del vino, Padre Lorenzo propone una lettura del cambiamento particolarmente appropriata a incoraggiare la collaborazione nella missione.

Nella sezione Studi e ricerche viene proposta la traduzione spagnola di un articolo di Ariane Boltanski e Aliocha Maldavsky sul ruolo dei laici nell'ottenimento dei fondi delle opere dei

gesuiti durante il generalato di Claudio Acquaviva (1581–1615). Le due studiose ricostruiscono i meccanismi concreti attraverso cui venivano mobilitate le risorse per sostenere collegi, residenze, missioni e opere caritative.

Gli articoli di Angela Caruso, Christopher Staab S.I. e Conxita Gómez i Subirà approfondiscono aspetti della collaborazione nella missione: nel pensiero e nell'opera di Giorgio La Pira; secondo alcuni principi spirituali fondamentali; e per alcune donne alle origini della storia della Compagnia di Gesù.

Il primo articolo analizza la vita, la spiritualità e l'impegno politico di Giorgio La Pira (1904-1977), sindaco di Firenze e figura di profonda fede cristiana, dichiarato venerabile da Papa Francesco. La vita di Giorgio La Pira contrassegnata da preghiera costante, sguardo contemplativo e impegno per gli ultimi, incarna una teologia capace di tradurre il vangelo in scelte concrete, in sintonia con l'eredità di sant'Ignazio di Loyola e il magistero di Papa Francesco.

L'articolo di Christopher Staab S.I. esamina la collaborazione nella missione, interpretandola come una via privilegiata per incontrare Dio. L'autore ritiene che la collaborazione sia un dono da accogliere con umiltà, come espressione della *kenosi* di Cristo.

Infine, l'articolo di Conxita Gómez i Subirà approfondisce il ruolo delle donne agli albori della storia della Compagnia di Gesù. Lo studio evidenzia il contesto delle relazioni tra sant'Ignazio e le donne, a partire da coloro che volevano diventare "gesuite" – come fu il caso di Giovanna d'Austria, Isabella Roser e le sue compagne di Santa Marta – focalizzandosi poi sulle benedettine barcellonesi che desideravano diventare monache gesuite di clausura.

Ci auguriamo che questo numero di *Ignaziana* contribuisca alla riflessione su un argomento attuale, sebbene ancora da definire. Gli articoli, le testimonianze, e lo studio di Boltanski e Maldivsky, vorrebbero incoraggiare la collaborazione nella missione – sia tra i gesuiti e il personale docente e non docente del *Collegium Maximum* sia in altri ambiti dove questa collaborazione è auspicata o già praticata.

Buona lettura.

Tracce ignaziane nel vissuto cristiano di Giorgio La Pira

di Angela Caruso

Riassunto

L'articolo analizza la vita, la spiritualità e l'impegno politico di Giorgio La Pira (1904-1977), sindaco di Firenze e figura di profonda fede cristiana, dichiarato "venerabile" da Papa Francesco nel 2018. Dopo un'infanzia lontana dalla pratica religiosa, La Pira vive una conversione decisiva nel 1924, maturata attraverso letture, amicizie e l'influenza di diverse tradizioni spirituali, in particolare quella ignaziana, coltivata nell'appartenenza alla Congregazione Mariana e nei rapporti con numerosi gesuiti. Docente universitario di Diritto Romano, formatore di coscienze e promotore di un'educazione al servizio, unisce all'attività accademica un'intensa azione apostolica – come la "Messa dei poveri" di San Procolo – e un impegno politico trentennale fondato su giustizia sociale, pace e dialogo universale. La sua visione cristiana, radicata nel "Principio e Fondamento" ignaziano, si esprime nel riconoscimento del valore divino di ogni uomo, nell'incarnazione dell'amore per Cristo nel servizio ai fratelli, nella vocazione laicale come missione, nella Chiesa come espansione dell'Incarnazione, nella sintesi del "contemplativus simul in actione", nel discernimento e nel *magis* personale orientato al bene universale. A questi si aggiungono la devozione mariana, l'arte del dialogo, l'obbedienza alla Chiesa come offerta di libertà e la "mistica del servizio" orientata *ad maiorem Dei gloriam* e instaurare *omnia ad Christum*. La sua vita, segnata da preghiera costante, sguardo contemplativo e impegno per gli ultimi, incarna una "teologia del cuore" capace di tradurre il Vangelo in scelte concrete, in sintonia con l'eredità di sant'Ignazio e lo spirito di Papa Francesco.

Abstract

The article examines the life, spirituality, and political commitment of Giorgio La Pira (1904–1977), mayor of Florence and a figure of deep Christian faith, declared "Venerable" by Pope Francis in 2018. After a childhood distant from religious practice, La Pira experienced a decisive conversion in 1924, shaped by readings, friendships, and the influence of various spiritual traditions, particularly Ignatian spirituality, nurtured through his membership in the Marian Congregation and relationships with numerous Jesuits. A professor of Roman Law, educator of consciences, and promoter of service-oriented education, he combined academic work with intense apostolic action – such as the "Mass of the Poor" at San Procolo – and a thirty-year political career grounded in social justice, peace, and universal dialogue. His Christian vision, rooted in the Ignatian "Principle and Foundation," is expressed in the recognition of the divine value of every human being, the incarnation of love for Christ in service to others, the lay vocation as mission, the Church as the expansion of the Incarnation,

the synthesis of “contemplativus simul in actione”, discernment, and a personal *magis* aimed at the universal good. Added to these are his Marian devotion, skill in dialogue, obedience to the Church as an offering of freedom, and a “mysticism of service” oriented toward *ad maiorem Dei gloriam* and *instaurare omnia ad Christum*. His life, marked by constant prayer, a contemplative gaze, and commitment to the marginalized, embodies a “theology of the heart” that translates the Gospel into concrete choices, in harmony with the legacy of St. Ignatius and the spirit of Pope Francis.

Parole chiave

Giorgio La Pira, spiritualità ignaziana, vocazione laicale, devozione mariana, discernimento, apostolato universale.

Keywords

Giorgio La Pira, Ignatian Spirituality, Lay Vocation, Marian Devotion, Discernment, Universal Apostolate.

PARTE PRIMA

Giorgio La Pira, un cristiano laico testimone del suo tempo

Il 5 luglio del 2018, Giorgio La Pira è stato dichiarato “venerabile” da Papa Francesco. La causa di beatificazione era stata iniziata nel 1986 dal Tribunale diocesano, istituito dal Cardinale Silvano Piovanelli, quindi quasi 9 anni dopo la morte del professore, avvenuta il 5 novembre 1977.

Per dare avvio ad una causa di beatificazione è sempre necessaria la “fama di santità” del soggetto presso i suoi contemporanei e perdurante nel tempo successivo. Orbene, la santità del professore venne riconosciuta e dichiarata, già in vita, subito, dai cittadini fiorentini, e non solo: fu appellato presto il “sindaco santo” della città di Firenze, durante i suoi 3 mandati, ottenuti con grande favore di popolo¹.

¹ Nel 1951 è eletto sindaco per la prima volta. Si dimette nel 1956, pochi giorni prima della scadenza del mandato, è rieletto nel 1956 dimettendosi dopo 11 mesi. Tornerà a governare Firenze per la terza volta nel 1961 e si dimetterà nel 1965.



La Pira non fu solo il “sindaco santo” per le straordinarie capacità amministrative, ma principalmente per le virtù cristiane manifestate in tutte le attività svolte: personale, professionale e apostolica; non solo come sindaco fu al servizio dei cittadini e operava per il bene di tutti, soprattutto dei deboli, degli indigenti, degli sfrattati, degli abbandonati, ma come uomo, come amico, come docente, come politico, come statista, come operatore di giustizia e di pace.

La santità del sindaco professore perdura a quasi cinquant’anni dalla morte non solo a Firenze, la città di elezione per la sua vita, a Pozzallo, sua città di nascita, ma in tutta Italia, e non solo. Politici e uomini di Chiesa riprendono, ancor oggi, idee, proposte e temi affrontati da lui e promuovono soprattutto molte sue iniziative che ne hanno fatto, allora come anche ora, un vero “profeta”.

Vi è, quindi, una relazione strettissima tra vita e fede in lui, sinteticamente espressa dalle parole che il cardinal Giovanni Benelli pronunciò al funerale del professore, il 7 novembre 1977: «Nulla può essere capito di Giorgio La Pira se non è collocato sul piano della fede. Tutto, al contrario, diventa chiaro se si pone in un’ottica soprannaturale»².

Vita e fede, dunque.

Una fede che, dice Valerio Lessi, «per lui, non è un pietismo formalistico e non è il rivestimento spirituale di una vita che continua a scorrere secondo altri criteri. La fede è il criterio, è l’ipotesi di lavoro [...] Per noi, la sua santità sta nell’aver fatto della fede l’ipotesi di lavoro adeguata per affrontare la realtà»³. È interessante l’espressione “fede come ipotesi di lavoro” per affrontare e vivere la realtà in una sintesi perfetta dei due elementi che è fondamento di ogni vita cristiana.

² <https://giorgiolapira.org/spiritualita/>.

³ Valerio Lessi, *Giorgio La Pira: la fede cambia la vita e la storia* (Milano: Edizioni Paoline, 2018), 6–7.

Gli anni giovanili

Eppure, la famiglia in cui nasce, pur ritenendosi cristiana, non era affatto praticante e il piccolo Giorgio a Pozzallo, prima, e a Messina, dopo, ospite degli zii, rifiutò qualsiasi manifestazione religiosa, con determinazione.

Nel 1920, però, cominciò un travaglio interiore che lo portò non solo a credere ma ad impegnarsi nella formazione cristiana e nell'attività apostolica.

È il 24 luglio del 1920, Giorgio ha 16 anni e trascorre le vacanze estive a Pozzallo, presso la sua famiglia. Lontano dagli amici messinesi, in un paese in cui non c'era molto da fare, il giovane si annoia, ma è una noia che lo induce alla riflessione e a considerazioni sicuramente inaspettate in un ragazzo. Scrive all'amico Salvatore Pugliatti, che si trova a Messina:

«Ho studiato il problema della fede per quel che può essermi stato possibile: ora soltanto mi accorgo che fede, amore, odio, ecc. son la medesima cosa... Anche l'odio. Certamente il più fervido religioso non sentirebbe come sento io in questo momento. Ora solamente capisco che ciò che altri chiama Dio è ciò che io chiamo spirito, e più precisamente Amore, e che gli stessi dogmi della fede, anzi che i dogmi più terribili, costituiscono l'essenza di quest'Amore!... Eppure, caro Totò, è così bello accettare questi dogmi, rendersi ciechi, uccidere la ragione (la maledetta ragione), per dar posto all'assurdo che subentra rumorosamente: lo spirito. Una volta scrivevo che esso è anarchia e violenza; oggi vi aggiungo che è anarchico e violento solamente per difendere i dogmi dell'Amore. Non avevo voluto mai accettare a priori, ora vedo che a priori bisogna credere, prima di Amare. Che ne dici?»⁴.

Troviamo un giovane che ha letto e continuerà a leggere molto. Dante, Platone, Tommaso Moro, Campanella, Erasmo da Rotterdam, scrittori russi e francesi, Vico e altri filosofi, la Bibbia: sono testi che legge voracemente e commenta con i suoi amici messinesi e che nutrono la sua anima e lo preparano a quella che sarà chiamata la conversione della Pasqua del 1924, a venti anni.

⁴ Giorgio La Pira, *Lettere a Salvatore Pugliatti (1920-1939)* (Roma: Edizioni Studium, 1980), 56-57.

È un giovane che sa tornare indietro nelle proprie convinzioni, sa ricredersi, ma è anche affamato di impegno apostolico, di trovare strade che possano soddisfare il suo desiderio di Dio.

Tante e diverse sono le vie e i percorsi religiosi che lo portano ad una maggiore intimità con il Signore e a spendersi meglio per il prossimo.

Giovanissimo, a Messina, diventerà terziario domenicano; quando poi conoscerà la spiritualità francescana, con una dispensa speciale diventerà pure terziario francescano. È attratto molto anche dalla spiritualità carmelitana e, successivamente, affiderà la buona riuscita delle sue iniziative politiche, delle azioni e mediazioni di pace e di giustizia proprio alle preghiere delle suore carmelitane⁵.

Molti testi e documenti evidenziano la presenza e l'influsso nel suo vissuto di queste tre famiglie, domenicana, francescana e carmelitana, come anche l'adesione all'Azione Cattolica (però non volle mai tesserarsi), pochi, però, accennano all'influsso della spiritualità ignaziana (o sembra che non sia stato adeguatamente evidenziato), eppure possiamo ritrovare nella formazione spirituale e nella vita del giovane La Pira la presenza e la guida di alcuni padri gesuiti e l'appartenenza alla famiglia ignaziana laicale della Congregazione Mariana, chiamata oggi CVX, Comunità di Vita Cristiana.

Scavando negli anni giovanili di Giorgio La Pira, così importanti per la maturazione umana e fondamentali per il suo *imprinting* culturale e spirituale⁶, sembra significativa l'amicizia affettuosa che si instaurò, nel 1922, tra il giovanissimo (diciottenne) Giorgio e il filosofo e scrittore Guido Gherzi, più grande di lui di 14 anni, che si era convertito al cattolicesimo al termine di una lunga crisi interiore, superata grazie a colloqui, probabilmente a Roma, con il

⁵ La Pira, *Lettere alle claustrali* (Milano: Vita e Pensiero, 1978), dove sono raccolte le lettere inviate dal 1951 al 1971.

⁶ Gli *scritti giovanili* – in particolare quelli siciliani – sono stati pubblicati nel primo volume dell'*Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira*, ed. Piero Antonio Carnemolla, edito dalla Firenze University Press nel 2019. Alcune informazioni sono tratte da Giovanni Spinoso e Claudio Turrini, *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita* (Firenze University Press, 2022), che fa frequenti riferimenti al primo volume della suddetta Edizione Nazionale relativo agli anni messinesi.

gesuita padre Enrico Rosa, direttore della *Civiltà Cattolica* dal 1915 al 1938. La conoscenza tra Gherzi e La Pira avviene a Messina, dove il primo diviene terziario domenicano, per qualche tempo insegna al collegio dei gesuiti e collabora con diverse riviste.

La familiarità con la spiritualità ignaziana, maturata certamente con la guida del gesuita padre Enrico Rosa, dovette essere puntuale e profonda se portò Gherzi a dare consigli spirituali al giovane Giorgio (appena ventenne) nel 1924, l'anno della conversione lapiriana (la famosa e sempre ricordata Pasqua del 1924, appunto).

La corrispondenza tra i due rivela una nota interessante là dove Gherzi capisce, dalle lettere ricevute da Giorgio, nell'agosto del 1924, che il giovane amico si trova in uno stato di profonda grazia spirituale che potrebbe però essere pericoloso e lo avverte di stare attento (proprio nei momenti di esaltazione mistica) a non essere facile preda del nemico della natura umana, che appare in forma luminosa⁷ e che dà l'impressione di essere in uno stato di consolazione spirituale. Questo consiglio particolarmente acuto e sottile è mutuato dagli *Esercizi* di sant'Ignazio di Loyola, precisamente dalle "Regole per il discernimento degli spiriti" della seconda settimana del percorso tracciato, ai nn. 332-334⁸. Sono riferimenti ignaziani fatti da

⁷ Giovanni Spinoso e Claudio Turrini, *Giorgio La Pira*, 107.

⁸ Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali* (Milano: Edizioni Paoline, 1980), 281-285:

[332] Quarta regola. È proprio dell'angelo cattivo, che si trasforma in angelo di luce, entrare con il punto di vista dell'anima fedele e uscire con il suo: suggerisce, cioè, pensieri buoni e santi, conformi a quell'anima retta, poi a poco a poco cerca di uscirne attirando l'anima ai suoi inganni occulti e ai suoi perversi disegni.

[333] Quinta regola. Dobbiamo fare molta attenzione al corso dei nostri pensieri. Se nei pensieri tutto è buono il principio, il mezzo e la fine e se tutto è orientato verso il bene, questo è un segno dell'angelo buono. Può darsi invece che nel corso dei pensieri si presenti qualche cosa cattiva o distrattiva o meno buona di quella che l'anima prima si era proposta di fare, oppure qualche cosa che indebolisce l'anima, la rende inquieta, la mette in agitazione e le toglie la pace, la tranquillità e la calma che aveva prima: questo allora è un chiaro segno che quei pensieri provengono dallo spirito cattivo, nemico del nostro bene e della nostra salvezza eterna.

[334] Sesta regola. Quando il nemico della natura umana viene scoperto e riconosciuto per la sua coda serpentina e per il fine cattivo a cui spinge, colui che è stato tentato farà bene a esaminare subito il corso dei pensieri buoni all'inizio da lui suggeriti, e a considerare come il demonio a poco a poco abbia cercato di farlo discendere dalla soavità e dalla gioia spirituale in cui si trovava, fino ad attirarlo al suo disegno perverso; così, tenendo conto di questa esperienza, potrà guardarsi dai suoi soliti inganni.



Gherzi, è vero, ma che non dovettero trovare un La Pira insensibile a questi contenuti negli anni che vanno dal 1924 al 1931.

La Pira congregato mariano

Sappiamo che l'11 gennaio del 1931, meno di sette anni dopo, il giovane riceve la medaglia benedetta di appartenenza alla Congregazione di Maria, storica associazione di laici ignaziani fondata dal padre gesuita Jean Leunis nel lontano 1563, a Roma, presso il Collegio Romano.

L'inserimento nella Congregazione mariana avviene solo dopo un'attenta introduzione e formazione alla spiritualità ignaziana, pertanto si può ipotizzare che ci sia stato un cammino che lo portò a questa scelta. È proprio a Messina, nel Santuario della Madonna di Montalto, l'11 gennaio 1931, appunto, festa della Sacra Famiglia, che il giovanissimo professore (ha appena compiuto 27 anni) riceve la medaglia benedetta di Congregato di Maria, dal Direttore della Congregazione, padre Salvatore Gallo S.I., proprio in quel luogo significativo, il colle di Montalto, dove erano soliti riunirsi i giovani congregati per i loro esercizi spirituali chiusi. Da quel giorno inizia l'appartenenza di La Pira, per tutta la vita, alla Congregazione mariana, e così è un congregato mariano, oltre ad essere terziario domenicano e francescano.

In realtà, La Pira aveva già conosciuto padre Salvatore Gallo, verso la metà degli anni '20, sempre a Messina, là dove il gesuita aveva organizzato un centro di coordinamento delle attività caritative e missionarie dei giovani delle varie associazioni: la Congregazione Mariana, l'Azione Cattolica, la S. Vincenzo ecc. La Pira, allora, era il rappresentante della S. Vincenzo, in seno alla FUCI⁹.

Esiste, quindi, un sottile filo, tessuto da padre Salvatore Gallo, della Compagnia di Gesù e, forse, proprio lui, allora, aveva fatto conoscere al giovanissimo Giorgio i punti fondamentali

⁹ Vittorio Peri, "Giorgio La Pira e le Conferenze vincenziane," in *Scritti vincenziani*, di Giorgio La Pira (Roma: Città Nuova, 2007), 145.

della spiritualità ignaziana, avviando quel percorso che lo porterà a chiedere di diventare congregato mariano¹⁰.

Non solo a Messina, ma anche dopo a Firenze, è presente un altro gesuita nella vita del giovane La Pira, è padre Nicola Monaco, direttore della Congregazione mariana fiorentina dal 1928 al 1932. Sono gli anni in cui Giorgio si incontra con un gruppo di suoi amici proprio nella sede della Congregazione mariana dei gesuiti, quindi continua quella frequentazione che lo porterà ad entrare nella Congregazione, come già detto, l'11 gennaio del 1931.

Sempre nel corso del 1931, La Pira raduna intorno a sé un piccolo gruppo di giovani, alcuni dei quali fanno parte della Congregazione mariana presso i padri gesuiti in via Silvio Spaventa, mentre altri provengono dall'Azione Cattolica e dalla San Vincenzo. Sarà nella Pasqua dell'anno successivo la data di creazione del nuovo sodalizio di giovani. Al gruppo sarà dato il nome di "Ut unum sint" (Gv 17, 21) e «per la festa di San Luigi Gonzaga, il 21 giugno, i giovani aderenti pronunciano le promesse di castità e l'impegno per un'intensa vita di preghiera e di adorazione eucaristica»¹¹. Non è certo casuale la scelta della data, il 21 giugno, in cui viene celebrato uno dei tre santi più giovani della Compagnia di Gesù e protettore della gioventù.

Un altro riferimento esplicito alla presenza dei gesuiti nella vita del giovane è relativo al 1933, e riguarda il suo carissimo amico Salvatore Pugliatti in procinto di sposarsi, che non è praticante, ma, su esortazione di Giorgio, accetta il matrimonio religioso. A tal fine Pugliatti deve ricevere il sacramento della Cresima non ricevuto da fanciullo. In questo cammino di formazione, La Pira accompagna l'amico e sarà appunto suo padrino di cresima. Per la

¹⁰ D'altronde, è nota, del nostro professore, la grande propensione al dialogo, alle lunghe conversazioni, al confronto. Il terreno d'incontro allora fu quello delle attività caritative e missionarie, così radicate nella spiritualità ignaziana e in quella vincenziana, ma potrebbe esserci stato anche un dialogo più profondo negli anni successivi se lo porterà appunto all'inserimento nella Congregazione Mariana nel 1931. Si può ipotizzare, inoltre, che tale dialogo potrebbe essere stato continuato a Roma, dove, dal 1943 al 1966, il padre Salvatore Gallo fu direttore della Radio Vaticana e docente, mentre il professore, prima, fu deputato alla Costituente e poi, per tre volte, deputato nazionale e sottosegretario di Stato. e ci saranno state altre occasioni di incontro a Roma.

¹¹ Spinoso e Turrini, *Giorgio La Pira*, 231.

confessione gli consiglia di rivolgersi al padre gesuita Bartolomeo Padua, che nel collegio messinese era responsabile della congregazione mariana, dell'Apostolato della preghiera e guida di esercizi spirituali. La Pira lo accompagnò ed è significativo anche questo per la nostra tesi.

Altri importanti contatti con padri gesuiti. L'epistolario con padre Riccardo Lombardi

Nel corso degli anni successivi si moltiplicheranno le occasioni di contatto con tanti padri gesuiti, ai quali egli chiederà di celebrare l'Eucarestia (ad esempio per le messe del povero a s. Procolo) o altri con i quali collaborerà per la preparazione di incontri, conferenze e corsi di Esercizi spirituali.

Il confronto e le relazioni con i gesuiti e con la Compagnia continueranno sempre anche e soprattutto per mezzo di lettere¹².

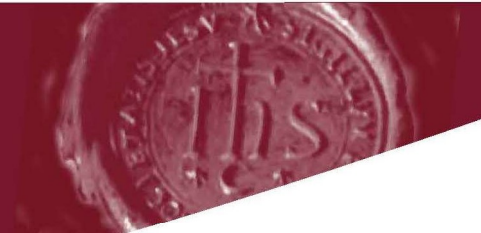
Un epistolario interessantissimo è quello del professore con il gesuita Riccardo Lombardi, epistolario di cui si sono avute notizie e ragguagli dal giornalista Giancarlo Zizola. Il vaticanista riferì in un saggio del 2004 di essere in possesso di venti lettere rinvenute nell'Archivio di Padre Lombardi e fino ad allora inedite¹³. Il saggio lo si trova pubblicato negli Atti di un Convegno per il Centenario della nascita di Giorgio La Pira, celebrato il 2-4 aprile del 2004¹⁴.

L'amicizia tra il professore e padre Lombardi è di lunga data: risale al 1936 e continuerà fino agli anni '60. Il gesuita, predicatore, scrittore della *Civiltà Cattolica* e fondatore del "Movimento per un Mondo Migliore", fu molto apprezzato da La Pira.

¹² Dell'uso del mezzo epistolare da parte di Giorgio La Pira si parlerà dopo.

¹³ Nel saggio che viene preso in considerazione Giancarlo Zizola riferisce che le carte si trovano in originale presso il fondo Lombardi nella sede del "Movimento per un Mondo Migliore" e in copia presso il suo Archivio, trasmesso all'Istituto Internazionale Luigi Sturzo di Roma.

¹⁴ Giancarlo Zizola, "La Pira e padre Lombardi: un carteggio," in *La "guerra impossibile" nell'età atomica. Dialogo delle città bombardate*, Atti del Convegno per il Centenario della nascita di Giorgio La Pira, Valmontone, 2-4 aprile 2004 – Palazzo Doria Pamphilj, *Quaderni Mediterranei* 12 (Cagliari: AM&D Edizioni, 2010).



Leggiamo nel saggio una bella sintesi dei contenuti delle lettere scambiate tra i due amici. Scrive Zizola:

«L’epistolario attraversa, con il suo stile diretto, meno compassato, ma mai solo privato, i fronti critici degli anni Cinquanta, dalla questione comunista alla politica economica, tra il liberalismo di Giuseppe Pella e lo Stato sociale di Amintore Fanfani; dagli spiragli iniziali e iniziatici sull’alleanza fra cattolici e socialisti, contrastata dalla gerarchia ecclesiastica non meno che dagli industriali, alle prime luci della coesistenza pacifica fra l’Occidente e il blocco sovietico; dal dialogo con il mondo arabo alle prime controversie pacifiste sull’obiezione di coscienza»¹⁵.

Questo il contesto storico-politico che fa da sfondo all’epistolario.

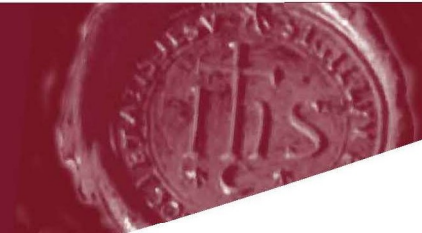
Per quel che ci interessa, il giornalista sostiene che i due corrispondenti manifestano delle affinità derivanti da una cultura cattolica intransigente e da una spiritualità mistica, anche se l’opinione pubblica considera La Pira appartenente alla sinistra cristiana e padre Lombardi alla destra integralista. Precisa, inoltre, il vaticanista, che «in La Pira la politica è al servizio di un ideale religioso che, da Isaia al papato, tende a tutto ricomprendere e risolvere nella realizzazione del Regno celeste; in Lombardi la fede cerca, non senza forzature e veemenza da crociato, una immediata traduzione politica»¹⁶.

Nonostante questi giudizi, che distinguono l’uno dall’altro, tra i due, inizialmente, ci sarà profonda condivisione di idee soprattutto in merito alla questione sociale. Entrambi criticano il liberalismo economico ed alcune espressioni, da loro usate a tal fine, sono le stesse.

Successivamente si creerà, ma solo pubblicamente, una distanza, allorché nascerà una contrapposizione tra i gesuiti di Milano della rivista *Aggiornamenti sociali*, che percorrono il solco della dottrina sociale della Chiesa, e quelli della rivista *Civiltà Cattolica*, più propensi alle indicazioni date da Papa Pio XII. Queste posizioni, tuttavia, non impediscono ai due di essere sempre amici e di scambiarsi opinioni con franchezza, stima e rispetto reciproco. Precisa, infatti Zizola: «In realtà essi si riconoscono profondamente solidali, e non solo per la passione indivisa di seguaci “integrali” della fede cristiana, ma anche – e ciò è meno consueto – sulla

¹⁵ *Ib.*, 188.

¹⁶ *Ib.*, 190.



visione della questione sociale, anzi sulla critica senza sconti alle teorie e pratiche del liberalismo economico»¹⁷.

Il professore ripete spesso nell'epistolario:

«possiamo accettare l'economia di mercato, non mai una società di mercato, perché l'uomo non può mai essere messo in vendita. Bisogna lasciarsi alle spalle l'eredità dell'individualismo capitalista [...] I diritti al lavoro per la povera gente che io difendo sono diritti sacri e necessari. Non li si può nascondere dietro il paravento dell'anticomunismo. Come possono i lavoratori avere fiducia in un ordine sociale nel quale la loro vita è affidata ai venti così infidi della cosiddetta libera iniziativa?»¹⁸.

Padre Lombardi su questo aspetto non solo è pienamente d'accordo, ma in alcune circostanze fa sue certe espressioni lapiriane, come ad esempio quella dei "diritti della povera gente" che sarà una attenzione costante dell'intera vita del professore.

Questa piena convergenza manifesta un'importante traccia della spiritualità ignaziana in La Pira; più che traccia è un vero solco che attraversa la sua esistenza: l'amore per i poveri che nasce dall'amore per Cristo povero. È questo uno degli assi portanti della spiritualità ignaziana che sant'Ignazio aveva esplicitato nel libretto dei suoi *Esercizi spirituali*. L'amore e la fede in Cristo povero, espresso nell'amore verso i fratelli, in special modo gli ultimi, trova un profondo radicamento, in entrambi, in Cristo povero, umiliato e disprezzato¹⁹.

L'amore per i poveri diventerà, dagli anni Sessanta in poi, per la Compagnia di Gesù, una vera preferenza per loro, sarà "l'opzione preferenziale per i poveri" come indicherà il padre Pedro Arrupe: il servizio della fede, l'evangelizzazione, non può realizzarsi senza la promozione della giustizia sociale e l'impegno nell'azione politica in favore delle persone bisognose, emarginate e prive di potere. Sono queste le direttrici della Compagnia di Gesù indicate nel *Decreto 4. La nostra missione oggi: diaconia della fede e promozione della giustizia* (XXXII

¹⁷ *Ib.*, 190.

¹⁸ *Ib.*, 190-191.

¹⁹ Più avanti si approfondirà il tema.

Congregazione generale della Compagnia di Gesù). Grande sintonia, quindi, tra la spiritualità ignaziana e l'agire lapiriano.

La missione universale della Compagnia di Gesù. Una corrispondenza tra La Pira e il padre Pedro Arrupe

La promozione della giustizia sociale e l'impegno politico a favore dei bisognosi e dei deboli è la "missione" che La Pira si è data e che perseguirà con tenacia per tutta la vita: dalla istituzione della Messa del povero a san Procolo (1934) alla sua morte (1977). È una "missione" che estende il campo sempre più. Come cerchi concentrici parte dai poveri di Firenze e comprenderà il mondo intero. L'impegno politico come deputato e come sindaco della città del giglio farà maturare la vocazione e gli consentirà di allargare orizzonti e intrecciare relazioni. Tutte le iniziative intraprese e portate avanti da sindaco lo confermano in quella che, finito il mandato, era già diventata la sua "missione universale".

Dal 1952 al 1956 sarà promotore di Cinque convegni internazionali per la pace e la civiltà cristiana. Nel 1956 riunisce a Firenze i sindaci delle capitali di tutto il mondo. Dal 1958 al 1961 organizzerà 4 Convegni mediterranei. Come Presidente della Federazione delle città gemellate di tutto il mondo (successivamente la definirà Federazione delle città unite di tutto il mondo), dal 1967 fino alla morte intraprenderà iniziative personali di mediazione dei tanti conflitti che funestavano il mondo: quello tra paesi arabi e Israele, quello in Estremo Oriente, in Africa, nel Vietnam, in Cile, in Usa, nell'Unione sovietica. Non c'è parte del mondo che non raggiunga anche fisicamente e personalmente e dialogherà direttamente con responsabili, capi, presidenti e sovrani.

Prima di tanti altri comprende che occorre necessariamente porre fine alla guerra fredda, alla contrapposizione Ovest-Est, non solo in Europa, ma in tutto il mondo. Si rende conto che bisogna guardare anche all'opposizione tra il Nord e il Sud del mondo, tra bianchi e neri.

Durante le esperienze di incontri internazionali, La Pira osserva il mondo intero con uno sguardo universale. Occorre superare confini reali e barriere ideologiche, di religione, di



costume e di cultura. Non arretra dinnanzi a qualsiasi ostacolo: è un pellegrino nel mondo, è un pellegrino di pace, di giustizia per i popoli oppressi dell’America meridionale, come anche per i diritti civili dei neri nel nord America o per le popolazioni dell’Africa nera o per i vari conflitti nel Medio Oriente.

La sua intelligenza unita ad eccellenti capacità organizzative e operative, ma soprattutto la fede solida come una roccia e la salda fiducia nell’azione dello Spirito Santo, fanno di lui un profeta, uno dei più grandi profeti del Novecento. Nessuno come lui ha visto e pre-visto, ha considerato ed ha agito, ha bussato insistentemente alla porta di chi avrebbe potuto farsi strumento di bene, di pace e giustizia.

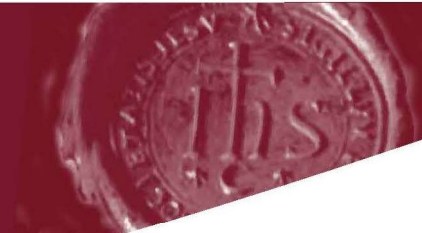
Questa straordinaria missione senza confini, universale, ha una radice antica che rimanda alla sua formazione ignaziana, qui sta la vera forza motrice.

Non devono esserci barriere nell’azione evangelizzatrice dei gesuiti e il bene alle anime deve volgersi a tutti, deve essere un bene universale.

Nel *Decreto* 4 della già citata XXXII Congregazione Generale dei gesuiti si legge che la missione della Chiesa è universale, come universale deve essere l’opera di apostolato della Compagnia di Gesù, che ha come campo d’azione il mondo intero, al servizio, appunto, della Chiesa universale.

Queste “visioni” e “azioni” universali hanno un modello straordinario (per La Pira e per i gesuiti) nel fondatore della Compagnia. Sant’Ignazio è l’esempio di un “visionario” che in un letto di convalescenza, a Loyola, pensa alla Terrasanta e all’apostolato da fare presso i musulmani; l’esempio di un pellegrino che percorre, a piedi, mezza Europa per raggiungere un fine, che non sarà quello pensato e voluto da lui, ma quello di Dio; il fondatore di un ordine missionario, ma lui, giunto a Roma, non si muoverà mai da lì, se non solo per dare gli esercizi spirituali a Montecassino. Eppure guiderà con la sua paternità ed autorevolezza il mondo intero, ad est e ad ovest, a nord e a sud di Roma.

Nei nn. 54 e 55 del predetto *Decreto* si sottolinea che l’annuncio del Vangelo esige, oltre alla testimonianza di vita, l’incarnazione della fede e della vita ecclesiale nella diversità delle



tradizioni e culture proprie ai gruppi e alle collettività, cioè è necessaria quella che si definisce l'inculturazione del Vangelo.

L'inculturazione operata dai gesuiti, ribadita in questo decreto, nel 1974, in realtà è stata sempre praticata da loro, da padre Arrupe in Giappone, da san Francesco Saverio come anche da Matteo Ricci, per non parlare dello straordinario lavoro realizzato nelle riduzioni paraguaiane nel '700.

La dimensione universale della missione della Compagnia di Gesù, fatta propria dal professore, la troviamo ribadita in molti dei 30 messaggi scambiati per posta tra La Pira e padre Arrupe, che sono conservati nell'Archivio della Fondazione La Pira di Firenze e da noi consultati²⁰. Sono 19 messaggi del professore e 11 del Generale. Alcuni di essi sono telegrammi, altri brevi scambi augurali inviati da La Pira in occasione della festa di sant'Ignazio (31 luglio) e di quella di san Francesco Saverio (3 dicembre), a cominciare proprio dal 3 dicembre 1965 fino all'ultimo, il primo di agosto del 1977, giorno in cui il professore invia uno stringatissimo telegramma: "con affettuosa partecipazione di preghiera per festa sant'Ignazio", forse perché tre mesi prima della sua morte, avvenuta il 5 novembre, dopo un lungo periodo di malattia. Sono auguri ai quali il padre Arrupe risponde puntualmente per tutti gli anni (12) della corrispondenza, ringraziando sempre l'illustre professore per l'assiduo pensiero rivolto a lui e ai più grandi santi della Compagnia.

²⁰ Cf. www.archiviolaipira.it. Non è questa la sede adatta, ma sarebbe interessante approfondire lo scambio.

²¹ *Ib.*, ALP 1-171-5-12.

²² Marcello De Giuseppe, "La Pira, Firenze e il Terzo Mondo," in *Quaderni Balestrieri*, 7, no. 1 (2007): 12. «Al di là di fughe e crisi generazionali, un dato va colto con attenzione: il cattolicesimo postconciliare aveva tratto linfa proprio da quel processo di allargamento degli scenari che si era sviluppato nel corso degli anni Sessanta e nella stagione della distensione, metabolizzando la *Pacem in terris* giovannea e le nuove esperienze ecclesial-missionarie di taglio interculturale, a cominciare da quelle legate alla teologia della liberazione latinoamericana [...] In quella stagione era emerso con vigore inedito agli occhi dell'opinione pubblica il lavoro sotterraneo svolto da alcuni cattolici 'di frontiera' che avevano introdotto nel dibattito politico-culturale italiano temi extraeuropei, come il non allineamento, il dialogo mediterraneo, la 'rivoluzione verde' indiana, le aperture culturali verso l'Africa della negritude, l'Asia postcoloniale, l'America latina in fermento, gli Usa delle campagne per i diritti civili delle minoranze».



La prima comunicazione di La Pira in realtà risale al 23 maggio del 1965, il giorno successivo all'elezione del padre basco, al quale scrive «che il Signore conceda... le grazie di santità e di apostolato che concesse a sant'Ignazio e a san Francesco Saverio e alla Compagnia nascente. Possa Ella guidare la Compagnia verso le cime religiosamente, spiritualmente, socialmente e culturalmente più elevate della presente epoca storica della chiesa di Israele e delle nazioni. Così su queste cime che coprono tutti e cinque i continenti sarà gradualmente piantato il vessillo di Cristo re dei secoli. Mai come oggi appare tanto pieno di validità l'ardimentoso invito apostolico ignaziano: *Ite Accendite Inflammate*»²¹.

Il 15 giugno La Pira invia due messaggi di ringraziamento per la conferenza stampa tenuta dal Generale il giorno precedente. Il secondo è un'interessante missiva riportata anche dal professor Massimo De Giuseppe in un suo significativo saggio nel quale traccia un accurato quadro storico degli anni '60 oggetto della sua analisi²².

Il 14 giugno del 1965, pochi giorni dopo la sua elezione a Generale, il padre Arrupe, infatti, aveva tenuto una conferenza stampa, largamente ripresa dai giornali nazionali ed esteri, ed alcuni temi trattati colpiscono particolarmente e positivamente il professore.

Per avere maggiori ragguagli si consiglia la lettura diretta del testo riportato, anche se parzialmente, sulla rivista *Aggiornamenti Sociali*²³. Nella premessa al testo della conferenza, leggiamo le 5 domande sottoposte al Generale: la prima riguardante il rapporto tra azione e vita interiore, la seconda relativa alla situazione della Compagnia in Brasile, che porta padre Arrupe a precisare il concetto di "progressismo cattolico", la terza sul dialogo tra cattolici e non cattolici, la quarta riguardante il problema dell'ateismo e l'ultima è la richiesta di un commento sul pensiero di p. Teilhard de Chardin.

²³*Aggiornamenti sociali*, n. 9 (luglio-agosto 1965): 545-548, in cui troviamo brevi cenni alla prima e alla seconda risposta e l'intera trascrizione delle ultime tre.

In realtà per la tesi che stiamo portando avanti, circa la consonanza tra il modo di pensare e di agire di La Pira e la spiritualità ignaziana, sono più interessanti le prime tre risposte date dal padre Arrupe: la prima riguardante

«il rapporto tra azione e vita interiore che, secondo lui, in conformità al punto di vista tradizionale, non può essere risolto in base ai postulati della “eresia dell’azione” svalutando la vita interiore, ma nemmeno disconoscendo all’attività apostolica diretta la funzione di strumento indispensabile della crescita del Regno di Dio nel mondo»²⁴.

La seconda, relativa al progressismo, precisa il concetto di progressismo cattolico e spiega in quale senso i gesuiti possano essere d’accordo con i “progressisti”. La terza, in merito al dialogo dei gesuiti con i credenti in Cristo, i credenti in Dio e i non credenti, padre Arrupe dice: «la Compagnia è in molti modi impegnata in questo dialogo. Tutto il lavoro missionario si fonda sulla struttura del dialogo. Anche nell’apostolato scientifico la Compagnia è impegnata a dialogare con il mondo»²⁵.

In merito alla domanda sull’ateismo il Generale ribadisce che

«è necessario soprattutto volere sinceramente aiutare gli atei a superare gli ostacoli che li allontanano dalla scoperta e dalla conoscenza di Dio... il nostro compito è essenzialmente religioso e non politico... conoscere, incontrare, aiutare tutti gli uomini indistintamente, in ciò che per loro è più essenziale, sebbene talora più difficile: la fede in Dio»²⁶.

A testimonianza della risonanza e della piena condivisione degli argomenti, La Pira scrive al Preposito, il giorno successivo, un primo telegramma ed una seconda missiva più articolata. Ecco il testo del telegramma: «Grazie per le grandi direttrici di dialogo e di speranza che ci hanno procurato tanta gioia a che sono tanto adeguate alla nuova epoca aperta da Giovanni XXIII nella storia della Chiesa e dei popoli»²⁷.

²⁴ *Ib.*, 545.

²⁵ *Ibid.*, 546.

²⁶ *Ib.*, 547-548.

²⁷ Cf. www.archiviopira.it, ALP 1-171-5-21.



Il secondo messaggio è molto più articolato e manifesta un entusiasmo ed una gioia esplosiva. Scrive:

«'Grazie' per la sua conferenza stampa di ieri: la Compagnia di Gesù entra davvero in dialogo con tutto il mondo: prende il timone della "barca missionaria": alza il suo sguardo – come al tempo della Sua fondazione: di S. Ignazio e S. Francesco Saverio – verso i "continenti nuovi" (l'Asia, specialmente) ed assume il nuovo metodo missionario – il metodo dell'età spaziale – quello del dialogo con tutti i popoli e con tutte le culture (specie quelle "atee"). Grazie! Glielo dico questo grazie dal fondo del cuore perché al suo modo di pensare e di parlare – aperto, ottimista, pieno di speranza – non eravamo abituati: lo aspettavamo: ed ora siamo consolati. Il Signore renda "piena di pesci" la rete che lei ha con ardimento – nel nome di Cristo – lanciata nel mare mosso, ma tanto ricco, della storia presente del mondo! Preghi per me»²⁸.

Alla luce dei punti della conferenza sintetizzati e riportati, si capisce l'entusiasmo e la profonda consonanza di La Pira con le parole del Generale: stretta relazione tra preghiera e azione, apertura alle istanze del mondo intero, dialogo costante con tutti: credenti e non credenti.

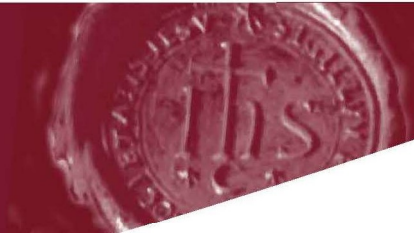
Quello che leggiamo in questo e in altri messaggi lapiriani è un lessico "ignaziano" in tutte le parole adoperate, soprattutto nell'espressione (ripetuta più volte) "il vessillo di Cristo re dei secoli" che richiama proprio la meditazione dei "Due Vessilli" degli *Esercizi ignaziani*²⁹, come anche gli ultimi famosi tre imperativi che una tradizione attribuisce a sant'Ignazio, da lui detti quando inviò Francesco Saverio nelle Indie.

Il 30 maggio padre Arrupe risponde con gratitudine al "messaggio augurale" del Chiarissimo Professore, e così farà sempre.

Un pensiero così costante alle ricorrenze dei due santi e l'attenzione agli eventi e alla vita della Compagnia di Gesù (invierà un telegramma di condoglianze alla morte del cardinale Bea, il 16-11-68) conferma che la formazione ignaziana di La Pira permane per tutta la sua vita, fino alla morte. Il linguaggio adoperato in molte delle missive è significativo: oltre al vessillo di

²⁸ Cf. www.archiviolaipira.it, ALP 1-171-5-22.

²⁹ Ignazio, *Esercizi spirituali*, nn. 136-147.



Cristo re, l'impegno apostolico ignaziano, le direttrici di dialogo, come anche la ripetizione dei tre imperativi ignaziani, *Ite, Accendite, Inflammate*, conferma tutto ciò e non è certo casuale.

Il continuo riferimento all'intercessione dei due santi fondatori della Compagnia e soprattutto l'insistenza sulla sua missione presso i popoli dei 5 continenti, specialmente quello asiatico, esprimono la vibrazione dell'animo lapiriano per quell'aspetto missionario della Compagnia che lui per tantissimi anni ha praticato (e continuerà a praticare con i suoi viaggi di pace) fin dal 1952, come già detto. Tra questi non possiamo non ricordare il viaggio del professore in Vietnam, per una mediazione di pace che lo porterà ad incontrare Ho Chi Minh, l'11 novembre del 1965, pochi mesi dopo l'elezione di padre Arrupe. Una mediazione intelligente e proficua che produrrà un piano di soluzione del conflitto conveniente per tutte le parti in causa (fallito successivamente per superficialità o per il boicottaggio di chi non voleva la pace).

La grande simpatia di La Pira per padre Arrupe, carismatico, ottimista, entusiasta trascinatore, dalla fortissima spiritualità, basco come Ignazio e definito secondo fondatore della Compagnia, trova anche una delle tante cause nel passato missionario del Preposito, missionario in Giappone dal 1938 fino alla sua elezione, e che era stato anche testimone della terribile devastazione della prima bomba atomica lanciata dagli Americani, il 6 agosto 1945, su Hiroshima.

Forse La Pira in lui ritrova parte di sé, il suo sguardo universale, come già detto, è ignaziano e richiama immediatamente la prima Contemplazione del libretto degli *Esercizi*, quella dell'Incarnazione, in cui Ignazio invita l'esercitante a «ricordare come le tre persone divine guardano tutta la superficie e rotondità del mondo intero, pieno di uomini; e come, vedendo che tutti andavano all'inferno, decidono nella loro eternità che la seconda persona si faccia uomo per salvare il genere umano»³⁰.

Un congregato mariano come La Pira non può non avere interiorizzato una delle più importanti contemplazioni del libretto ignaziano.

³⁰ Ignazio, *Esercizi*, n. 102.

Una grande amicizia tra La Pira e padre Mario Castelli S.I.

Un altro gesuita importante e di rilievo nella Compagnia, con cui La Pira ebbe frequenti contatti dagli anni '50 fino alla morte, fu padre Mario Castelli S.I. che era stato membro del gruppo redazionale della rivista *Aggiornamenti sociali* (dal 1953 al 1957), poi suo direttore nel decennio '57-'67, infine collaboratore esterno fino al 1991. Durante il periodo della formazione entrò in contatto con l'esperienza dei preti operai, ripresa dopo il Concilio, per un progetto relativo ad una comunità di gesuiti-operai. Molto apprezzato dal Padre Generale della Compagnia, Pedro Arrupe, ricevette incarichi assai importanti, tra i quali il compito delicato di coordinare il processo di unificazione dei gesuiti d'Italia tra il 1970 e il 1975, in un'unica Provincia.

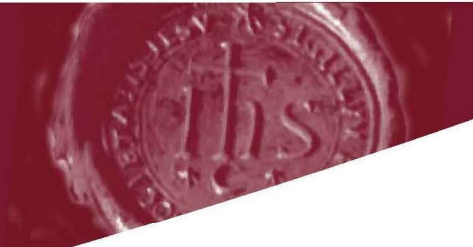
Nel dicembre del 1977, quindi un mese dopo la morte dell'amico professore, padre Castelli pubblica sulla rivista *Aggiornamenti sociali* un articolo intitolato *Ringraziamento a Giorgio La Pira*.

Nella *Premessa redazionale* all'articolo si legge che la rivista che

«negli anni Cinquanta e Sessanta documentò e sostenne le iniziative di La Pira in favore dei poveri e della pace, vuole con questo modesto contributo onorarne la memoria, e in pari tempo sottolineare il messaggio che viene, ai cristiani, dalla sua vita: solo una profonda e vissuta ispirazione evangelica può fondare un progetto e un impegno politico di autentica liberazione e promozione dell'uomo»³¹.

Tra padre Castelli e il professore, negli anni, si era creata una profonda intesa e convergenze su molti aspetti. Non poteva, quindi, il gesuita, non ricordare l'amico ed è significativo che il suo ricordo sia presentato come un "ringraziamento" che contemporaneamente delinea un interessante e vero ritratto di La Pira.

³¹ "Premessa redazionale all'articolo di padre Mario Castelli," *Aggiornamenti Sociali* n. 28 (dicembre 1977): 673-676. Sono presenti riferimenti agli scritti di vari autori, pubblicati nel tempo sulla rivista, relativi a Giorgio La Pira.



Estrapoliamo solo alcune espressioni che servono a rievocare una figura molto apprezzata, ma anche molto criticata da tanti, se non avversata:

«Giorgio La Pira è stato un uomo povero. Non è cosa da poco essere uomini poveri in una società “avida”... ha accettato di essere in questa società un “fuorilegge”...

era un “imbecille” per dirla fuori dei denti, oppure, più benevolmente, un sognatore, un utopista...

un pericolo per le proprie credute sicurezze. Era un rimprovero... per la falsa fede in tanti supposti valori che davanti a lui apparivano solo miserie...

uomo povero, è vissuto tra i poveri...

è stato invece l'uomo della speranza...

ma la speranza di Giorgio La Pira non era ristretta a Firenze... aveva imparato dalla sua stessa povertà la dimensione universale... era un “povero” cristiano, limpido, disinteressato, umile ed era soprattutto operatore di pace. Una grande luce poco accolta, come accade, ma che rischiarava una strada. Nel buio d'oggi, questo faro lucente è segno di salvezza».

È davvero commovente la lettura di questo “ringraziamento”, che non è solo un tributo personale, ma un riconoscimento pubblico della grandezza di un uomo eccezionale.

PARTE SECONDA

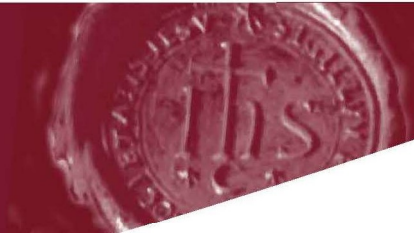
Brevi riferimenti agli aspetti più importanti della vita di Giorgio La Pira³²

Alla luce di quanto fin qui detto e documentato, è interessante evidenziare alcuni aspetti della personalità e dell'operato di La Pira che ci sembrano "ignaziani" e, a tal fine, si possono ricondurre a caratteristiche, atteggiamenti e comportamenti del santo di Loyola e della spiritualità dei gesuiti.

Ripercorrendo in parallelo le due figure è affascinante trovare delle analogie, come se La Pira, formatosi alla spiritualità ignaziana, richiamasse, consapevolmente o no, interessanti concordanze con sant'Ignazio: l'amore per Cristo Crocifisso e Risorto, l'intensità della preghiera e dell'adorazione, l'amore preferenziale per i poveri, la pratica del discernimento ed altre ancora. È edificante ritrovare nel vissuto cristiano del professore non solo tracce della spiritualità ignaziana ma richiami veri e propri. Ci sembra infatti che l'appartenenza alla Congregazione mariana e la stretta vicinanza a molti gesuiti sia sufficiente a dare ragione di interessanti rimandi a sant'Ignazio e alla sua spiritualità.

Tracciare i momenti essenziali della vita di La Pira non è facile, perché si susseguono e si accavallano momenti formativi ed attività apostoliche che impediscono di seguire una linearità cronologica chiara. I vari aspetti che caratterizzano la sua esistenza, come anche le attività, si intersecano a tal punto che occorre sempre puntualizzare i tempi e le funzioni.

³² Brevi cenni biografici: 9/1/1904: nasce a Pozzallo: studi primari – 1914: si trasferisce a Messina: diploma di ragioniere – 1922: maturità classica (a Palermo) – università Giurisprudenza (Messina) – 1924: conversione alla fede (Pasqua) – 1924: si trasferisce a Firenze – 1926: Laurea – 1927: prof. supplente di Diritto Romano – 1934: Docente di Diritto Romano – 1934-1945: attività antifascista ("Principi", "San Marco", "Codice di Camaldoli") – 1943: ricercato dalla polizia fugge da Firenze-Siena-Roma – 1945: torna a Firenze – 1946: eletto alla Costituente – 1948-1952: Deputato e Sottosegretario di Stato del Ministro del Lavoro Fanfani 1° governo repubblicano – 1951: eletto Sindaco di Firenze. 1° mandato. Si dimette nel 1956 – 1956-1957: 2° mandato. Si dimette dopo 11 mesi – 1958-1963: è rieletto Deputato – 1958-1967: Azioni Internazionali per la Pace – 1961-1965: sindaco di Firenze 3° mandato. Si dimette aprile 1965 – 1970-1975: Gemellaggi Internazionali per la Pace – 1976: viene rieletto Deputato – 1977: muore il 5 novembre.



Si può semplificare evidenziando tre ambiti esistenziali ed operativi: l'ambito della docenza universitaria, l'ambito delle attività apostoliche e l'ambito politico, precisando appunto una continua influenza ed intersecazione tra di loro, non solo temporale.

Docente universitario

Professore universitario di Diritto Romano dal 1934 fino alla morte, giurista di grande rilievo, non fu solo valido docente ma formatore di coscienze, sempre in dialogo con tutti (fu l'unico docente universitario con cui gli studenti non interruppero il rapporto durante la contestazione del '68), un dialogo coinvolgente e costruttivo che attirava anche studenti di altri corsi affascinati dalla dottrina e dalla brillante capacità comunicativa che incideva sulle loro coscienze, non solo dal punto di vista culturale, ma soprattutto etico e formativo, come già detto.

Ripeteva sempre che i giovani erano la speranza e il futuro della società da formare ed educare ai valori e alla conoscenza finalizzata sempre al servizio e mostrando grande fiducia in loro:

«Pensate, ragazzi cari: fra cinque, dieci, quindici anni – se il Signore vorrà – voi sarete la città nuova, la generazione dirigente nuova, la civiltà, in certo senso, nuova [...] sarete anche le pietre di un edificio solidale e compatto [...] professionisti liberi che sentono la loro professione come un servizio e un dono per i propri fratelli [...] cioè si è in alto per servire e non per essere serviti; artisti, poeti, prosatori, pittori, architetti, scultori, musicisti e così via – destinati a rifrangere, per la elevazione spirituale dei loro fratelli, la luce di bellezza di cui Dio li fa ricchi»³³.

L'uomo è e deve diventare riflesso di Dio e la sottolineatura del servizio come dono per gli altri è decisamente una traccia evidente della spiritualità ignaziana, come anche l'attenzione privilegiata ai giovani che aveva portato il santo di Loyola a promuovere l'apostolato educativo.

³³ G. Gallici, ed., *La Pira, Scritti vincenziani* (Roma: Città Nuova Editrice, 2007), 112.

Iniziative apostoliche

In merito alle attività apostoliche da lui intraprese e sostenute, brilla tra tutte la creazione di quella che viene chiamata “Repubblica di San Procolo”, fondata nel 1934 per accogliere e riunire nella Chiesa di San Procolo tutti i più poveri e i più diseredati di Firenze intorno all’Eucarestia domenicale. I frequentatori di questa Messa, che fu chiamata in modo riduttivo “Messa dei Poveri”, venivano dai luoghi più tristi e “periferici” di Firenze.

Dopo la Messa, il professore parlava ai presenti e pregava con loro per i grandi temi della pace, della giustizia e della Chiesa. Si distribuiva poi un pane benedetto e veniva offerto un piccolo obolo. L’obiettivo era creare in loro un *animus revertendi*, cioè il desiderio di avere un luogo in cui ritornare. Era una “comunità eucaristica”, di “preghiera” e insieme una comunità di beni, messi a disposizione dai più abbienti e sostenuta dai giovani, soprattutto studenti universitari del professore.

L’attenzione ai poveri di Ignazio che da ricco si fa povero, che si spoglia dei beni e del potere per mettersi al servizio dei diseredati, degli ultimi, delle prostitute, degli abbandonati e che darà vita a tante istituzioni di sostegno, in patria come a Roma (di ciò si parlerà più avanti), tutto era ben conosciuto dal professor La Pira, perché un congregato mariano trova negli Statuti della Congregazione le “Regole” che orientano la sua vita³⁴.

Delle altre iniziative apostoliche di La Pira e di sant’Ignazio si tratterà dopo.

Attività politica e amministrativa

Se si vuole accennare alla sua attività politica non si può essere brevi e, soprattutto, non la si può disgiungere dalla profonda fede e forte identità di cristiano.

³⁴ Si veda più avanti il discorso di Pio XII alle Congregazioni mariane.

Dice Piersanti Mattarella, il 7 gennaio 1979 a Pozzallo, in occasione della stipula del “Patto di Amicizia” tra il comune di Pozzallo e quello di Firenze, poco più di un anno dopo la morte del professore:

«l'impegno politico a nulla vale se non è sostenuto da una forte e sicura tensione ideale e morale [...] Il politico deve saper guardare bene... deve saper vedere ciò che avviene nel profondo [...] La Pira ammoniva: «Non si dica quella solita frase poco seria: la politica è una cosa "brutta". No: l'impegno politico, cioè l'impegno diretto alla costruzione cristianamente ispirata della società in tutti i suoi ordinamenti, a cominciare dall'economico, è un impegno di umanità e di santità; è un impegno che deve poter convogliare verso di sé gli sforzi di una vita intessuta di preghiera, di meditazione, di prudenza, di forza, di giustizia, di carità». E tutta la sua vita fu una testimonianza concreta di questo modo di vedere le cose, di questo modo di intendere la politica come sacrificio»³⁵.

“Intendere la politica come sacrificio” è richiamarsi non solo alla definizione di Papa Paolo VI della politica come la più alta forma di carità, ma è riferirsi alla vita di chi si è votato tutto al bene comune, trascurando il bene o il tornaconto personale.

L'attività politica del professore durerà trent'anni, dal 1946 fin quasi alla morte.

Nel 1946 fu eletto all'Assemblea Costituente e, insieme ad Amintore Fanfani, Aldo Moro, Giuseppe Dossetti, Giuseppe Lazzati, il giovane giurista fece parte della Prima Sottocommissione, per la formulazione dei ‘Principi e Diritti’ della Carta Costituzionale. Costruttivo il confronto e il dialogo anche con il comunista Togliatti e il socialista Nenni. In lui non c'erano pregiudizi o preclusioni.

Il professore contribuì alla stesura di ben 11 articoli della Costituzione italiana e propose pure di introdurla con l'espressione “In nome di Dio”, ma il suo suggerimento non fu approvato dall'Assemblea.

Eletto Deputato nazionale, nelle liste della Democrazia cristiana, affermava (e lo fu realmente) di essere un democristiano atipico, perché non aveva alcuna tessera di partito, ma aveva solo

³⁵ Piersanti Mattarella, “La politica come sacrificio,” in *Quaderni Biblioteca Balestrieri*, n. 23 (Ispica, RG: Rivista semestrale della Provincia dei Frati Minori Sicilia, 2017): 9–10.

quella del battesimo. Si vantava (e lo era realmente) di non aver mai chiesto di essere dove altri l'avevano voluto, ma dovunque fosse egli si sentiva libero, "anarchico", a Dio solo soggetto!

Come già detto, l'attività di Deputato si intreccia con quella di sindaco di Firenze. In una città distrutta dalla guerra, senza ospedali, senza strade, senza case, senza lavoro, con le fabbriche in rovina, con la cittadinanza in preda a conflitti sociali violenti, per La Pira fu difficilissimo lavorare per il bene della collettività. I suoi propositi, però, erano ben precisi: diceva che in una città un posto deve esserci per tutti: un posto per pregare (la chiesa), un posto per amare (la casa), un posto per lavorare (l'officina), un posto per imparare (la scuola), un posto per guarire (l'ospedale). Si adoperò, pertanto, alla costruzione di case popolari, scuole, di un teatro comunale; intervenne con decisione e fermezza per risolvere conflitti sociali³⁶.

Ribadiva con forza che la sua vocazione non era quella di sindaco o di deputato o di altro: era una testimonianza semplice e rude: «... la mia vocazione è una sola, strutturale direi: pur con tutte le deficienze e le indegnità che si vuole, io sono, per la grazia del Signore, un testimone dell'Evangelo...»³⁷. "Un testimone dell'Evangelo", questo era. Una fermezza, la sua, che affonda nella fede in Dio e nella fiducia nella Provvidenza.

³⁶ Sono queste le parole pronunciate da lui in Consiglio comunale, durante la crisi del settembre del 1954: «[...] Ebbene signori Consiglieri, io ve lo dichiaro con fermezza fraterna ma decisa: voi avete nei miei confronti un solo diritto: quello di negarmi la fiducia! Ma non avete il diritto di dirmi: signor sindaco, non si interessi delle creature senza lavoro (licenziati o disoccupati), senza casa (sfrattati), senza assistenza (vecchi, malati, bambini). È il mio dovere fondamentale, questo: dovere che non ammette discriminazioni e che mi deriva prima che dalla mia posizione di capo della città – e quindi capo dell'unica e solidale famiglia cittadina – dalla mia coscienza di cristiano: c'è qui in gioco la sostanza stessa della grazia e dell'Evangelo! Ripeto, voi avete un diritto nei miei confronti: negarmi la fiducia.... Ma se volete che resti ancora sino al termine del nostro viaggio, allora voi non potete che accettarmi come sono: senza calcolo, col solo calcolo di cui parla l'Evangelo: fare il bene perché è bene. Alle conseguenze del bene fatto ci penserà Iddio», in Giorgio La Pira, *La Pira Sindaco*, vol. I di *Edizione Nazionale*, ed. Ugo De Siervo, Gianni e Giovanni Giovannoni (Firenze: Cultura Editrice, 1988), 445-446.

³⁷ Lettera di La Pira a Fanfani del 27 novembre 1953 in *Caro Giorgio... caro Amintore, 25 anni di storia nel carteggio La Pira-Fanfani* (Firenze: Polistampa, 2003).

Altre iniziative politiche di straordinaria importanza, collegate, ma non tutte, alla sua attività di sindaco sono i vari convegni che sono stati già citati.

Tutte le azioni, ritenute folli da tanti, in realtà dimostrano la capacità di La Pira di allargare lo sguardo al mondo intero, all'umanità sofferente, alla guerra devastatrice e ingiusta, ai conflitti razziali.

Sono anche queste le attività che gli hanno attirato critiche e soprannomi con l'intento di ridicolizzarlo: visionario, illuso, fanatico, sognatore, ma sono tutte caratteristiche di un gigante con i piedi ben piantati sulla preghiera, sull'adorazione, sul coraggio di un discernimento fondato sul Signore.

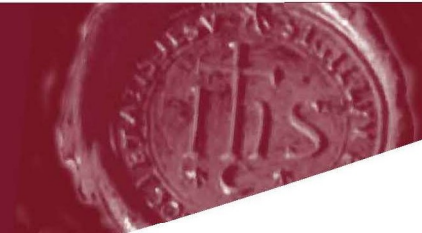
PARTE TERZA

Punti di forza del vissuto cristiano e ignaziano di Giorgio La Pira

Le "virtù eroiche" che "deve" possedere chi diventa "soggetto" di un processo di beatificazione sono le tre teologali (fede, speranza e carità) e le cardinali (prudenza, giustizia, forza e temperanza). Queste virtù sono vissute e praticate dal professore con generosità, passione, abnegazione, ardore, tenacia e perseveranza lungo tutta la sua vita.

Esse trovano naturale fondamento nel suo carattere: allegro, gioioso, positivo, ottimista; un temperamento che, unito ad una straordinaria sensibilità spirituale e alla grande fede in Dio, lo induce a vedere positivamente la realtà creata e l'essere umano e a ritenerli espressione dell'Amore Onnipotente di Dio Padre Creatore. Una visione positiva che lo porta alla lode e al ringraziamento, che vede tutto il bello, il bene e il buono esistente sulla terra e che gli consente di sperare anche l'insperabile (non per nulla il suo motto sarà *spes contra spem*).

Questo sguardo positivo, di lode e di esaltazione dell'uomo, nasce dall'affermazione della dignità della "persona", perno della sua riflessione teologica, giuridica, sociale, politica e spirituale. Interessante ciò che scrive in un saggio del 1945 dove, a proposito del valore della persona umana, asserisce che esso «è 'infinito' perché la 'perla' che impreziosisce il mondo



interiore umano è Dio stesso; quindi il valore di ogni uomo è 'divino' [...]; e aggiunge al punto n.8:

«... qual è il valore dell'uomo? L'uomo, cioè, ha valore strumentale o valore finale? La risposta è ormai evidente: il valore dell'uomo è finale; perché la sua destinazione ultima non consiste in un servizio da rendere agli altri esseri; la sua destinazione ultima consiste in un atto interiore che lo unisce a Dio»³⁸.

Dignità dell'uomo, quindi, bellezza e grandezza di questa creatura privilegiata dell'amore di Dio, dal quale viene, a cui sta unito in terra e al quale anela ritornare dopo la morte.

Quale sarà, quindi, la visione di questo uomo 'divino'?

Scrivo alle Claustrali, nella *Lettera XXXVII*, a proposito della propria «interpretazione 'ottimista' della storia presente che noi, del resto, l'abbiamo desunto dall'insegnamento vivo della Chiesa: ci ha fatto sempre da guida (*lucerna pedibus meis*) l'indicazione in certo senso profetica di Pio XII...»³⁹; il valore dell'uomo non è strumentale, ma finale e la sua destinazione è quella di rendere un servizio agli altri⁴⁰.

È in questa visione positiva dell'uomo e della realtà che si notano grandi affinità con sant'Ignazio. Si può dire che innumerevoli sono le parti degli *Esercizi Spirituali* del santo che costituiscono elementi importanti per La Pira, a cominciare dal "Principio e Fondamento", il n.23, in cui Ignazio esalta la grandezza della dignità dell'uomo, che è creatura amata da Dio e a cui viene affidato il creato per rendere, attraverso esso, lode e riverenza: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio Nostro Signore... e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino per il suo fine»⁴¹.

Un'altra traccia ignaziana la si può notare nella straordinaria affascinante capacità di dialogare veramente e in profondità con ogni interlocutore, spesso cercato quando si pensa, con naturale spontaneità, di dare qualcosa: un consiglio, un aiuto, un suggerimento o fare una proposta, in

³⁸ La Pira, *La nostra vocazione sociale*, ed. Marcello De Giuseppe (Roma: Editrice AVE, 2004), 78, 90.

³⁹ La Pira, *Lettere alle claustrali*, 288–289.

⁴⁰ La Pira, *La nostra vocazione sociale*.

⁴¹ Ignazio, *Esercizi spirituali*, 58.

ambito spirituale ma anche operativo, concreto e politico. Tutto ciò porta entrambi, sant'Ignazio e il professore, a stabilire un'infinità di relazioni personali ed epistolari.

Sono circa 10.000 le lettere inviate da La Pira, negli anni, oltre che a parenti, amici e compagni ad uomini politici, sovrani, religiosi, insomma a tutti coloro che entravano nella sua visuale affettiva, familiare, sociale, politica e, si può aggiungere, universale. Il mezzo epistolare, allora era l'unico da potere usare per raggiungere i vari destinatari sparsi in tutto il mondo, per l'urgente necessità di mettersi in relazione con loro, lontani ma, in questo modo, anche vicini.

Colpiscono molto le lettere schiette, sincere ed audaci inviate a capi di stato, ai papi, a politici, ad intellettuali o ad oppositori. Tenere ed appassionate quelle inviate a familiari ed amici, nelle quali il professore esprime con semplicità ed immediatezza sentimenti davvero affettuosi, servendosi spesso di un linguaggio confidenziale ed anche poetico, per l'uso di metafore e paragoni arditi.

Un solo esempio: le lettere, bellissime e commoventi, indirizzate da Giorgio al fraterno amico Salvatore Quasimodo, nei periodi più dolorosi e tormentati del futuro premio Nobel⁴².

Nella lettera del 12 settembre 1927: «Ho sentito il bisogno di scriverti perché tu ti convinca sempre più della incredibile efficacia del tuo verso nel mio cuore: alle volte una tua poesia – tra le più pure, si intende – è per me quasi motivo di preghiera e cagione di interiore devozione»⁴³.

Nella Pasqua del 1930 gli scrive:

⁴² Scrive all'amico Totò nella lettera del gennaio-febbraio 1922: «... tu sai che pure il mio affetto per te è infinito: più che l'affetto di un fratello è il sentimento di potere volere bene a uno come te: così grande, così sensibile, così poeta e pure così trasportato dalle onde della vita verso orizzonti pericolosi e di sofferenza. Tu hai molto sofferto caro Totò, molto: e tutte le cose han congiurato quasi contro di te». L'allusione al dolore dell'amico Quasimodo è relativa all'incomprensione e al conflitto con il padre che portò il giovane addolorato poeta a fuggire di casa. Lettera del gennaio-febbraio 1922 in Giorgio La Pira e Salvatore Quasimodo, *Carteggio*, ed. Giovanni Miligi (Modena: Artioli, 1998), 26.

⁴³ *Id.*, 48.



«Bene e santa cosa è che la tua poesia sia canto di un'anima al suo Dio: questo è il destino altissimo del canto: cantare in eterno la bellezza suprema della fonte di ogni esultanza: il Dio di bellezza infinita... Se tu cantassi per pregare e pregassi cantando chissà quali bellezze tu daresti all'anima nostra... Se il Signore ti ha donato la "poesia" è segno che ti vuole e compiutamente poeta... La poesia è chiamata a cogliere il palpito invisibile delle cose visibili, quelle parole interiori che ogni cosa possiede, quella forma che ad ogni cosa imprime come un sigillo ed un'orma della bellezza divina»⁴⁴.

"La poesia è chiamata a cogliere il palpito invisibile delle cose visibili": è, quindi, un'attività divina ed anche l'amicizia è posta sotto le ali della Provvidenza Amorosa⁴⁵.

L'incarnazione dell'amore per Cristo nel servizio ai fratelli

Terziario domenicano, francescano, congregato mariano, appartenne, in segreto, all'Istituto Secolare dei Missionari della Regalità di Cristo, fondato da padre Agostino Gemelli. Da laico professò i tre voti di povertà, castità ed obbedienza; visse per lunghi anni in una cella del Convento di San Marco, a Firenze; fondò, appena trentenne, l'opera di San Procolo e visse in povertà tutta la vita, devolvendo l'intero stipendio di professore ai poveri, perché vedeva in ognuno di loro il volto di Gesù.

L'incarnazione dell'amore per Cristo, nel servizio ai fratelli, la si trova espressa in diverse forme. Quella più "sentita", più duratura e più strutturata è, appunto, come già ricordato, la creazione della cosiddetta Opera di san Procolo, che coniuga la carità verso gli ultimi (i poveri più poveri, barboni, senza tetto, malati) con una sapiente organizzazione. La Messa del povero è, infatti, l'incontro, intorno alla mensa eucaristica, di chi non possiede nulla e trova, per un

⁴⁴ Per questa e le precedenti citazioni dell'epistolario tra La Pira e Quasimodo vedi anche Grazia Dormiente, *Quasimodo e La Pira, l'operaio dei sogni e l'operaio del Vangelo* (Catania: Prova d'Autore, 2016), 34.

⁴⁵ A proposito di affettuose relazioni amicali non si può non ricordare la tenerezza tra il padre Ignazio e il giovane Francesco Saverio conquistato a Cristo con grande difficoltà, ma diventato appassionato e obbediente figlio spirituale. Commoventi le lettere del navarrino inviate dall'India all'amato e venerato Ignazio, chiamato "padre dell'anima mia"; più controllate quelle del Loyola, nelle quali, tuttavia, si coglie l'attenzione e l'affetto paterno verso il figlio del quale disse di non aver trovato mai una creta così ribelle.



po', attenzione, considerazione e carità concreta dal prossimo più fortunato. Questa "repubblica", come già detto, è costituita, infatti, anche da altri fratelli, quelli più ricchi che possono dare del proprio a chi non ha nulla. Si concretizza, pertanto, il principio della solidarietà che consente, a chi ha, di condividere quello che ha con chi non possiede nulla e sperimentare così la gioia evangelica, come avveniva nelle prime comunità apostoliche.

Non solo questo. Anche la sua attività di politico e di sindaco, come già detto, lo porta a rivolgere l'attenzione e il servizio di amministratore in particolare ai bisognosi, agli sfrattati, ai disoccupati, ai malati, e si spende e lotta per loro, financo a costo del consenso e dell'approvazione di molti, uomini politici e non, giornalisti ed anche amici.

Una nuova "vocazione laicale"

Sapere ascoltare e interloquire con gli altri è un grande dono che La Pira esprime, come già detto, anche attraverso il mezzo epistolare per comunicare e per relazionarsi.

Ciò che colpisce è la spontaneità, l'insistenza e, quasi, l'ardire che palesa nel rivolgersi a chiunque: ad uomini di chiesa, a prelati, religiosi e perfino a papi, a capi di governo e a sovrani, pur di poter raggiungere il suo scopo. Basti pensare all'audacia di scrivere missive a Stalin e a Kruscev, a Ho Chi Minh, ai papi, Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI, a personalità politiche di rilievo dell'Occidente, dell'Oriente e dell'Africa per promuovere la pace e l'osservanza dei diritti umani.

La Pira, laico consacrato per tutta la vita, per convincimento e scelta personale e consapevole. Così scrisse nell'aprile del 1931 alla zia Settimia, moglie dello zio Luigi che, a Messina, l'avevano ospitato ed amato come un figlio:

«Che il Signore abbia messo nella mia anima il desiderio delle grazie sacerdotali non c'è dubbio: solo, però, che Egli vuole da me che io resti col mio abito laico per lavorare con più fecondità nel

mondo laico lontano da Lui. Ma la finalità della mia vita è nettamente segnata: essere nel mondo il missionario del Signore»⁴⁶.

Ed ancora:

«Essere apostolo nel mondo senza essere del mondo e senza essere riconosciuti dal mondo: ecco la divisa dell'apostolo laico. L'apostolo laico ha il suo posto nel mondo: è operaio, impiegato, professionista, insegnante, giornalista, deputato, ministro e via dicendo: è esternamente, in tutto identico ad un altro uomo della sua condizione: la differenziazione è tutta interiore [...]. Il fine di questa vocazione è chiaro: essere, nel contesto sociale che Dio assegna, lievito cristiano per le anime; ed esservi per questo solo fine ed in quanto si attui questo fine»⁴⁷.

È rilevante, poi, il fatto che egli non solo aspiri alla propria santità, ma si propone anche in modo esplicito e dichiarato di aiutare gli altri a perseguirla e associa a sé tutti: parenti, amici, l'umanità intera, in uno sguardo davvero universale. Proprio questo è uno dei "doveri" del congregato mariano secondo le Regole della Congregazione di Maria stabilite dagli Statuti. Precisiamo che siamo nel 1931 e che La Pira era diventato congregato l'11 gennaio dello stesso anno, come già detto.

La consapevolezza del ruolo e della dignità del laico stava maturando nel Novecento. Dopo il secondo conflitto mondiale, in particolare, ma anche prima e durante questa tragedia, il laicato vive uno slancio dinamico e attivistico, e non solo. Viene precisato il concetto di "apostolato dei laici", i quali vengono coinvolti e valorizzati; nasce, pertanto, una nuova spiritualità dei laici ed un'ascetica laicale diverse rispetto al passato e tutto ciò porta ad una inedita consapevolezza della "vocazione laicale".

In Francia nascono ricerche teologiche innovative, che riguardano anche una "teologia del laicato" e, in questo contesto storico, che porterà poi al Concilio Vaticano II, matura la consapevolezza dei laici nel loro apostolato, per fare posto a nuove forme di ministerialità.

⁴⁶ La Pira, *Lettere a casa* (Milano: Vita e Pensiero, 1981), 143.

⁴⁷ La Pira, *L'anima di un apostolo: Vico Necchi* (Milano: Vita e Pensiero, 1988), 41.

La posizione di La Pira in questo panorama storico è di grande equilibrio: in lui non si trova alcuna frattura con il pensiero della Chiesa, ma, come si dirà subito dopo, si inserirà in un percorso di continuità e di costruttiva dialettica.

Si può concludere affermando che, come Ignazio aveva valorizzato il ruolo e la dignità del laico già 500 anni fa, La Pira è un anticipatore dei tempi e delle “conquiste”, oltre che sociali, teologiche ed ecclesiali. Il professore sente e vive, alcuni decenni prima, molte istanze che saranno poi teorizzate e promosse dal Concilio Vaticano II. Ci si può riferire a documenti conciliari quali la *Lumen gentium*, ai nn. 31 e 33, l'*Apostolicam actuositatem*, al n.3, l'*Ad gentes*, ma anche il documento pastorale della CEI *L'impegno missionario della Chiesa Italiana*, del 1982, o l'esortazione apostolica post-sinodale di Papa Giovanni Paolo II la *Christifideles laici* del 1987.

La Chiesa “espansione dell’Incarnazione” di Cristo

Il riferimento ai documenti della Chiesa suggerisce un'altra riflessione che considera una evidente analogia tra La Pira ed Ignazio, il rapporto con la Chiesa, incardinato sulla loro fede profonda e sull'amore per la Sposa di Cristo: essi nutrono lo stesso sentimento filiale e la medesima devozione nei confronti di un'istituzione che, considerata nella sua dimensione umana, si è resa responsabile, nel tempo, di molti errori. Il professore, come anche Ignazio, 500 anni prima, non sono ciechi né vivono in una dimensione altra, ma sanno distinguere ciò che è umano da ciò che è divino, ciò che è responsabilità dell'uomo, debole e peccatore, e la vera natura della Chiesa, pura e immacolata, Corpo Mistico di Cristo.

La profonda fede di La Pira, incardinata in Cristo Crocifisso e Risorto, vede la Chiesa come espansione dell'Incarnazione, prosecuzione nella storia proprio dell'Incarnazione di Cristo e rinasce continuamente grazie all'effusione dello Spirito del Risorto. Dice lo storico Fulvio De Giorgi che, in La Pira

«il cristocentrismo si sviluppa, peraltro, non in un ecclesiocentrismo, non in un trionfalismo della Chiesa, ma in due parallele dimensioni, ricomprese nel “Cristo totale”: da una parte il cosmo e dall'altra la Chiesa, vista secondo una ecclesiologia misterica e teandrica... La cifra fondamentale



era quella del paradosso cristiano». E a tal proposito lo storico cita un passo del professore: «Non bisogna mai dimenticare che il cristianesimo è un 'paradosso' [...] perché se è vero che esso è nel tempo non è meno vero che esso è nell'eterno e in questo paradosso c'è la realtà della Chiesa, che è un mistero di fede, realtà umana e realtà sovrannaturale, la Chiesa ha una natura 'teandrica'»⁴⁸.

Il professore con la sua maturità laicale non esprimeva critiche, ma cercava di evitare lo scontro tra un passato "oscurantista" e conservatore della Chiesa e la civiltà e la società moderna. Esse – Chiesa e società – non devono opporsi ma incontrarsi per arricchirsi reciprocamente ed integrarsi. Con La Pira, perciò, non c'è alcuna frattura, come già detto, ma un percorso di continuità tra pre-concilio, concilio e post-concilio; egli rifiuta l'integralismo e la rottura, ma addita un rinnovamento radicale, basato su espressioni propriamente conciliari e postconciliari (dimostrandosi, anche qui, precursore dei tempi futuri) quali aggiornamento, interdipendenza, dialogo, umanesimo mondiale, primavera della Chiesa.

Il forte radicamento nella Chiesa è decisamente un fondamento della spiritualità ignaziana che ha fatto dell'obbedienza al Papa un quarto voto e che si basa su un profondo convincimento del Santo, espresso in modo chiaro e deciso nei suoi *Esercizi spirituali*, come si approfondirà più avanti.

La Pira "*contemplativus simul in actione*"

È fondamentale il rapporto diretto ed intimo con Dio, la preghiera personale, l'adorazione, anche insieme agli altri, la recita del Rosario, la partecipazione al banchetto eucaristico, la meditazione sulla Parola, la recita dell'Ufficio, la contemplazione. La preghiera è una forza potente ed è essenziale per la sua vita di uomo, di cristiano, di cittadino, di politico, perché senza preghiera non c'è cristianesimo. Afferma: «Nessuno capisce che la cosa più importante è pregare. Quando voi avete bisogno dell'acqua bisogna che andiate a prenderla: che cos'è la

⁴⁸ Fulvio De Giorgi, "La sfida della laicità da Giorgio La Pira a Vittorio Peri," *Quaderni Biblioteca Balestrieri*, n. 23 (2017): 69–70.



preghiera? È l'acqua [...] il campo non fiorisce se non c'è l'acqua, con la preghiera fiorisce l'anima»⁴⁹.

In una delle tantissime *Lettere alle claustrali* scrive: «[...] la più potente forza storica, che muove i popoli e le nazioni, che finalizza la storia intiera è l'orazione [...] una immensa forza soprannaturale dalla quale dipende il destino intiero dei popoli»⁵⁰.

Egli è convinto che dalle crisi personali e sociali si esce con la preghiera; il muro di Gerico (anche quello che è dentro di noi) si abbatte con la preghiera, per questo, in tutte le sue iniziative, coinvolge le claustrali a formare “uno schieramento mistico” per abbattere tutti i muri della vita e della storia, per difendere il mondo intero sottoposto ineluttabilmente in un processo quasi violento di crescita⁵¹.

Contemplativi simul in actione

Il pilastro fondamentale della preghiera per sant'Ignazio e per La Pira, il tempo dedicato e l'energia spirituale tratta da essa li rende dei veri e propri mistici, dei contemplativi, *contemplativi in actione*: anzi, l'espressione latina completa, usata dal padre G. Nadal S.I., relativa a sant'Ignazio (ma la si può riferire pure al nostro professore), è *simul contemplativus in actione*. La contemplazione e l'azione non sono due realtà opposte, che si escludono a vicenda, non sono parallele e separate. In sant'Ignazio e in La Pira non sono disgiunte e parallele, ma l'una interagisce con l'altra in un reciproco alimento e arricchimento. Per rendere meglio ciò, occorre tradurre, quindi, “contemplativo nella stessa azione”, come suggerisce il padre Michele Lavra S.I.⁵².

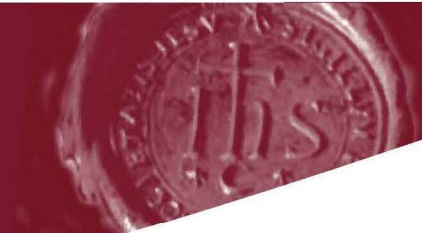
La loro non è solo contemplazione mistica che li porta ad isolarsi dalla comunità dei fratelli, ma energia interiore che dà vigore e senso all'azione apostolica e sociale; è quello che Ignazio

⁴⁹ “Osservatore Romano,” 31 dicembre 2013, dal web.

⁵⁰ La Pira, *Lettere alle claustrali*, Lettera XXI, 221–223.

⁵¹ *Ibid.*, Lettera VI, 24.

⁵² Michele Lavra S.I., in *Gesuiti in Italia*, no. 4 (luglio–agosto 2008): 304.



dice ai suoi confratelli: “trovare Dio in tutte le cose e tutte le cose in Dio”, senza separazione o distinzione tra preghiera e azione. Così è per La Pira.

Certo, bisogna già possederlo questo sguardo “contemplativo”, ed essi lo posseggono naturalmente. Se si considera l’etimologia della parola latina *contemplari* (*cum* e *templum*), ‘osservare (il volo degli uccelli) in uno spazio del cielo’, si ritrova un elemento che li accomuna: all’inizio della conversione, sia l’uno che l’altro osservano la natura, appunto, con sguardo contemplativo, ‘osservano il cielo’, ed in generale la natura, con lo sguardo di chi resta incantato proprio dalla bellezza del cielo, delle stelle, del mare, e ritrova in essi con stupore l’impronta di Dio ed un Suo messaggio, anche se non sempre chiaro.

Nel giovane Giorgio, non ancora consapevolmente convertito, è presente la contemplazione degli elementi naturali del cielo, della luna e del mare – il bellissimo mare di Pozzallo –, che lo portano ad interrogarsi. Egli, già trasferitosi a Messina, presso gli zii, per continuare gli studi, trascorre le estati in famiglia, nella cittadina ragusana, come già detto, e lì, anche lui (come Ignazio, nel forzato e noioso ozio della convalescenza a Loyola), si eleva con la mente e con il cuore ad altre dimensioni:

«Vivissimi ricordi mi turbinano, mi opprimono, mi fanno estasiare; ma poi, dopo la vita, mi sento un vuoto spaventoso!... Fortunatamente faccio i bagni e la spiaggia è di una immensità molto severa; se tu mi vedessi assorto, la sera, vicino al mare, specie quando, come ora, c’è la luna... Dio mio! La vita come è strana. [...] Certamente il più fervido religioso non sentirebbe come sento io in questo momento»⁵³.

Questa è una lettera inviata all’amico fraterno Salvatore Pugliatti, scritta il 24 luglio 1920, quando Giorgio ha appena 16 anni e si manifestano i primi germi di quella straordinaria “conversione” che avverrà nella Pasqua del 1924.

Negli anni successivi, Fioretta Mazzei, sua figlia spirituale, nonché amica e collaboratrice, racconterà che, alla richiesta del “come” fosse avvenuta la sua conversione, il professore

⁵³ La Pira, *Lettere a Salvatore Pugliatti*, 56.

amava rispondere vagamente (ma, alla luce della precedente testimonianza, non tanto):
“Guardando il mare!”.

Al n. 11 dell’*Autobiografia* di Ignazio, durante la sua convalescenza a Loyola (subito dopo i due interventi subiti alla gamba ferita in guerra, a Pamplona), tra letture edificanti, pensieri e riflessioni sulle diversità dei sentimenti provocati da sogni, propositi e progetti, egli annota, sempre in terza persona: «La sua consolazione più grande era guardare il cielo e le stelle; li contemplava spesso e per lungo tempo, perché da questo gli nasceva dentro un fortissimo impulso a servire nostro Signore»⁵⁴. Anche in seguito lo si troverà spesso a contemplare il cielo e le stelle.

Una cosa è certa: lo sguardo del cristiano deve partire dall’osservazione del mondo circostante, dalla natura, ma deve anche considerare i fratelli che sono nel mondo. Solo partendo da qui, dall’*hic et nunc* si può risalire a Dio Padre Creatore. Una fede che guarda solo il cielo e non scruta la terra, non può essere feconda (forse, non è fede), alla luce anche della lettera di Giacomo cap.2 vv.14-18, 26 che parla di fede incarnata: «Che giova, fratelli miei, se uno dice di avere la fede ma non ha le opere? Forse che quella fede può salvarlo?... Così anche la fede: se non ha le opere, è morta in se stessa [...]. Infatti come il corpo senza lo spirito è morto, così anche la fede senza le opere è morta».

Schieramento mistico

A proposito dell’interazione tra preghiera ed azione, tra vita spirituale e vissuto concreto, scrive il professore:

«Il nostro ‘piano’ di santificazione è sconvolto: noi credevamo che bastassero le mura silenziose dell’orazione!... e invece nossignore... bisogna lasciare – pur restandovi attaccato col fondo dell’anima – l’orto chiuso dell’orazione; bisogna scendere in campo; affinare i propri strumenti di lavoro... Trasformare le strutture errate della città umana; riparare la casa dell’uomo che rovina!

⁵⁴ Ignazio, *Autobiografia* (Milano: Edizione dei Gesuiti, 1986), 20.



Ecco la missione che Dio ci affida!... l'orazione non basta; non basta la vita interiore; bisogna che questa vita si costruisca dei canali esterni destinati a farla circolare nella città dell'uomo»⁵⁵.

Scrivo questo nell'*Invito ai fratelli*, primo della raccolta di saggi edita nel 1945, in un momento storico in cui il professore non ha assunto ancora alcun impegno politico o amministrativo, ma svolge diverse azioni apostoliche, culturali e caritative, già da moltissimi anni, fin da quando, giovanissimo, faceva parte della Società di S. Vincenzo e da quando, nel 1934 divenne promotore e anima, fino alla morte, dell'opera di S. Procolo, di cui si è già parlato.

A proposito dell'unione profonda tra preghiera ed azione, tra contemplazione e incarnazione, il professore ha un'idea davvero singolare, che promuove nella sua qualità di presidente toscano della Conferenza di S. Vincenzo: quella di chiedere alle monache di clausura di pregare per sostenere le azioni, sociali e politiche, non solo sue o dell'Italia, ma del mondo intero,

«[...] un 'ponte' da stabilire fra due sponde, che sono parimenti essenziali alla vita della Chiesa ed a quella della civiltà: la 'sponda' della contemplazione e la 'sponda' dell'azione... nell'unità delle quali avviene l'attuazione integrale del cristianesimo [...] Il mondo dell'azione, dell'attività esterna, del dinamismo incessante, domanda, spesso inconsapevolmente, una cosa sola: l'acqua della grazia, la dolcezza sperimentata del silenzio [...] Cosa domanda il mondo contemplativo?... domanda di penetrare con il lievito della grazia, con la linfa dell'orazione, con la mitra della penitenza, con la potenza dell'amore nelle strutture più intime del mondo 'profano'...»⁵⁶.

L'anno successivo, nel 1952, estende gli orizzonti della sua iniziativa a tutti i monasteri del mondo e scrive ancora alle claustrali: «a proposito di questo "schieramento mistico" e dei suoi compiti ideali di difesa di tutte le frontiere della Chiesa... perché non estendere, anche se con diverse modalità, a tutti i monasteri di clausura del mondo, la "mobilitazione" intrapresa per i monasteri d'Italia? Perché non estendere davvero su tutte le frontiere della Chiesa militante questo schieramento mistico che lo Spirito Santo ha visibilmente operato in Italia?»⁵⁷.

⁵⁵ La Pira, *La nostra vocazione sociale*, 42-43.

⁵⁶ La Pira, *Lettere alle claustrali, Lettera III*, 1951, 11-12.

⁵⁷ *Ibid.*, *Lettera VI*, Firenze, Santa Chiara, 1952, 24.



Continuando, poi, nella stessa lettera va ancora oltre e pensa che anche la Chiesa d'Oriente, l'Islam, il mondo orientale in genere, potrebbero 'mobilitarsi' «per l'unica, gigantesca battaglia che ha come scopo la difesa, nel mondo intiero, dei supremi valori della grazia, dell'anima e di Dio...»⁵⁸.

È davvero meraviglioso e straordinariamente profetico questo sguardo globale, ecumenico, quasi cosmico, di un piccolo uomo proveniente dal sud più a sud d'Italia, ma ha occhi, cuore ed anima per abbracciare il mondo e l'intera umanità. Questa è una delle sue tante e grandissime proposte.

La potenza e la necessità della preghiera è sostenuta pure da Ignazio. Anche lui "mobilitava" tutti i suoi confratelli quando c'era bisogno e chiedeva preghiere speciali e la celebrazione di messe per impetrare il buon fine di un progetto.

Alla luce di questa concezione di una fede attiva, di una contemplazione fattiva, si spiega tutta l'attività apostolica di Giorgio La Pira, degno discepolo di Ignazio.

Scrutare i segni dei tempi

Prima di intraprendere qualunque azione apostolica, occorre mettere in atto quello che sant'Ignazio chiama discernimento e che si basa su un'attenta osservazione della realtà degli eventi, degli uomini e delle cose, seguita da un'accurata analisi e riflessione su di essi, insieme alla preghiera che deve costantemente supportare e accompagnare tale discernimento.

La Pira, nella *Lettera XXVI* alle claustrali, a tal proposito, continua ad esortarle al dialogo spirituale che deve avere

«... un obbiettivo solo intuire, in qualche modo, pregando e meditando ('scrutando i segni dei tempi' come dice il Signore) la volontà di Dio e il disegno di Dio nella storia, presente e prossima,

⁵⁸ *Ib.*, 24.



della Chiesa e dei popoli, e ciò al fine di dare una 'orientazione' in qualche modo sicura alla nostra preghiera ed alla nostra opera»⁵⁹.

Anche in lui, quindi, quella che è considerata una delle sue più grandi doti "profetiche" in realtà richiama il discernimento ignaziano ed un suo uso particolarmente intelligente ed ispirato.

Il professore fu attento lettore ed acuto interprete dei "segni" dei tempi, anticipatore e preparatore di eventi e conquiste che poi si realizzeranno, soprattutto in ordine alla pace, alla giustizia e ai diritti umani. Anche il suo discernimento dei segni dei tempi è basato su un'intelligente osservazione dei fatti storici ed analisi della realtà (o del contesto), che rimanda alla straordinaria e sapiente capacità di Ignazio nell'uso di quella che viene considerata una delle più grandi "strategie" della spiritualità ignaziana (applicato, successivamente, anche alla pedagogia, con straordinari risultati): il discernimento, appunto.

Sempre nella stessa, lunghissima, lettera, scritta nel 1960, il professore illustra il percorso di considerazioni che lo portarono ad accettare la prima candidatura a sindaco di Firenze.

Racconta:

«Quando nel 1951, in maniera tanto impreveduta, mi elessero Sindaco di Firenze (mai era balenata nella mia mente una siffatta evenienza!) io fui in certo modo costretto dai fatti nuovi e dalle situazioni nuove nelle quali il Signore mi poneva, a farmi questa domanda: – ma che senso ha tutto questo nei disegni della Provvidenza? Che significato ha, che finalità ha, dal punto di vista di Dio, questa mia assunzione alla prima magistratura fiorentina?»⁶⁰.

Ecco, queste considerazioni rivelano una seria impostazione di un discernimento che lo porterà ad una "elezione", in termini ignaziani: all'accettazione della carica di sindaco, per puro spirito di servizio.

⁵⁹ La Pira, *La preghiera forza motrice della storia: Lettere ai monasteri femminili di vita contemplativa*, ed. Vittorio Peri (Roma: Città Nuova, 2007), 511.

⁶⁰ *Ibid.*, 537.

Si è già affermato che alla base di ogni discernimento deve esserci la preghiera che, attraverso la lettura dei segni dei tempi e la conseguente azione, diventa creatrice della storia nuova delle nazioni, come ribadisce nella *Lettera XXXVIII*, a proposito, appunto, della sinergia tra preghiera e azione, finalizzata a stabilire un dialogo tra De Gaulle e Ferraht Abbas, che dovrebbe portare alla pace tra Francia ed Algeria. Scrive alla Madre Reverenda:

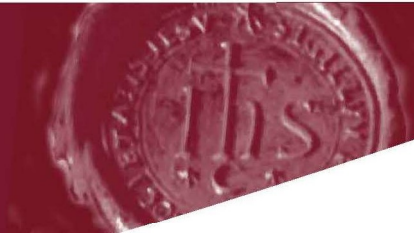
«La preghiera divenuta “fatto storico”: creatrice della storia nuova delle nazioni! Esagero? No: osservo soltanto i fatti, li metto in connessione tra di loro, e non faccio che rendere visibile, negli effetti, la grande e quasi incredibile promessa del Signore: – tutto ciò che, pregando, chiederete vi sarà dato e sarà fatto. Perché meravigliarsi? È vero o no che voi avete ardentemente pregato per questo? Ebbene, ecco: il Signore vi ha esaudite! Non ha vinto il generale De Gaulle o Ferraht Abbas: avete vinto voi!»⁶¹.

Il *magis* personale e la tensione al bene universale

Giorgio La Pira fu un uomo estremamente libero sia nelle decisioni sia nelle azioni. Un testo esemplare, a supporto di ciò, lo si ritrova nella famosa lettera che egli scrisse ad Amintore Fanfani, il 27 novembre del 1953, in piena crisi comunale a Firenze, crisi determinata dall'opposizione di lui, sindaco, alla chiusura della fabbrica del Pignone che aveva lasciato senza lavoro i dipendenti. L'amico Fanfani è Ministro dell'Interno ed esorta il professore a ritornare sui suoi passi. Forte, ferma e decisa la replica di La Pira:

«In queste condizioni, vedi, non conviene avere un "sindaco" ribelle come io sono: è per questo che io non ho voluto essere mai membro tesserato del partito: per questo non vorrei mai più essere impegnato in "responsabilità" ufficiali: la mia vocazione è una sola, strutturale, non rinunziabile, non modificabile, che non può essere tradita: essere testimone di Cristo, per povero e infedele che io sia! [...] mi possono arrestare: ma non tradirò mai i poveri, gli indifesi, gli oppressi: non aggiungerò al disprezzo con cui sono trattati dai potenti l'oblio od il disinteresse dei cristiani [...] riprendo la mia libertà totale la mia "permanente franchigia" di uomo che non ha mai chiesto di essere dove è e

⁶¹ *Ibid.*, 573.



mi sento libero, "anarchico", a Dio solo soggetto!»⁶².

Si commenta da sé questa lettera. Si può solo aggiungere che questo "anarchico", a Dio solo soggetto, non ha mai tradito la sua appartenenza a Lui.

Precisiamo che il fine degli esercizi spirituali di Ignazio è proprio la liberazione dagli attaccamenti disordinati, come leggiamo al n. 21 del libretto: «Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna propensione che sia disordinata»⁶³. Anche questa è un'influenza ignaziana.

La Pira, come Ignazio, è un uomo che nutre grandi desideri, che aspira a ciò che sembra lontano. Non si ferma al presente, adoperandosi per una sua piena e corretta realizzazione, ma si proietta con il pensiero e con il cuore in un futuro, prossimo o lontano, per portare a compimento le speranze e i sogni che accarezza. Tutto ciò, oltre ad essere legato al carattere, determinato dal contesto e dalle esperienze personali, è frutto dello Spirito che lo fa volare in alto, che apre prospettive profetiche e orizzonti nello spazio e nel tempo che solo le grandi anime possiedono. Non sono sogni, utopie, desideri vaghi, inconsistenti, bensì certezze che affondano radici profonde nella fede e nella speranza.

Ancor prima della conversione, si rivela un giovane molto attivo, dinamico, generoso. Finito il corso di studi tecnici, il suo desiderio di iscriversi all'università deve passare per un'altra difficile ed importante prova: occorre la maturità classica ed allora si dedica privatamente allo studio del latino e greco, necessario per il diploma. Si prevedono due anni di lezioni, ma lui in un solo anno riesce ad impadronirsi delle due lingue ed otterrà il diploma.

Il trasferimento a Firenze è anche espressione di un ardore e vitalità fuori dal consueto: il giovane, proveniente dal sud Italia, desidera fortemente restare lì, e resiste alle insistenze degli zii che vorrebbero si fermasse a Messina.

La città del giglio lo incanta subito, perché risponde pienamente ai suoi desideri di bellezza, di cultura e di civiltà. Da questa "terrazza del mondo", come egli la definisce, ha la possibilità di

⁶² *Caro Giorgio... caro Amintore: 25 anni di storia nel carteggio La Pira-Fanfani* (Firenze: Polistampa, 2003), 193.

⁶³ Ignazio, *Esercizi spirituali*, 57.

estendere il suo sguardo oltre, di guardare da lì l'Italia e tutti gli altri paesi. Capisce che i suoi grandi desideri partono da quella città unica al mondo per avere la possibilità di dirigersi dove il Signore gli fa intendere di andare.

Ecco allora i diversi ambiti del suo apostolato: il primo, attraverso la parola scritta in tante pagine di riviste e libri, poi, quello in ambito giuridico come docente universitario, procede con l'elezione a deputato costituente, successivamente, a deputato nazionale, infine, a sindaco di Firenze e da lì alla realizzazione di convegni, incontri, missioni di mediazione e di pace, azioni inusuali e alcune anche assurde e audaci, come già detto.

Si lancia con spirito ardimentoso, senza paura, tentennamenti o pregiudizi. Da un progetto nasce un'altra possibilità che diventa occasione, perché è urgente agire nel mondo: affrontare la tragedia del nazifascismo e la seconda guerra mondiale; ricostruire l'Italia e contribuire alla stesura di una Costituzione giusta "ispirata da Dio"; scongiurare una guerra nucleare; agire per far cessare conflitti armati e focolai in tutto il mondo; impegnarsi per i diritti umani e per la decolonizzazione; favorire un vincolo fraterno tra tutte le città del mondo.

Nulla trascura per intervenire e contribuire alla realizzazione della sua missione: essere strumento dell'evangelo, della buona notizia, apostolo di Dio; pertanto, con le sue immense vedute, guarda oltre la realtà a lui vicina per ampliare e spalancare orizzonti universali. In questa prospettiva egli vede, alla luce della speranza cristiana, la storia umana in un processo di evoluzione e di continuo miglioramento e, anche se talvolta è offuscato da temporanee sconfitte, lui non si scoraggia e sogna l'era di pace profetizzata da Isaia.

Il progetto dei suoi grandi ed universali desideri lo si trova sintetizzato nel discorso di insediamento a sindaco di Firenze, in occasione del suo primo mandato:

«Gli obiettivi della giunta sono fondamentalmente tre. Il primo si fonda sulla pagina più bella ed umana del Vangelo: risolvere i bisogni più urgenti degli umili [...] Il secondo obiettivo concerne la vita industriale, agricola, commerciale, finanziaria della città. C'è poi un terzo obiettivo, che è forse il più importante [...] Firenze ha nel mondo il grande compito di integrare con i suoi valori contemplativi l'attuale grande civiltà meccanica e dinamica. I nostri grandi scrittori, poeti, artisti



hanno assegnato a Firenze questo compito nel mondo e noi faremo il possibile per far diventare la nostra città sempre più il centro dei valori universali»⁶⁴.

I suoi progetti vanno da ciò che è piccolo, al più grande, all'universale; dalle persone umili e povere, alla città come comunità sociale, politica, economica ed industriale. È un progetto lodevole, impegnativo per un sindaco che mette al centro della sua azione il Vangelo; potrebbe bastare, ma c'è un terzo obiettivo, che lui ritiene più importante, ed è quello di rendere la città di Firenze un punto di partenza, di incontro e propagazione di valori universali, quelli che si prodigherà a perseguire, già dal luglio del 1952, l'anno successivo al suo insediamento.

Per realizzare i suoi grandi desideri coinvolge numerose nazioni, tanti capi di stato e innumerevoli intellettuali e uomini politici.

Anche in questa tensione verso l'universale, come già detto, è visibile una potente traccia ignaziana.

“Un Congregato, veramente figlio di Maria”

Per un congregato mariano è scontata e fondamentale la devozione a Maria, alla quale è intitolata appunto la Congregazione ed anche questa è una profonda traccia ignaziana nel vissuto di La Pira. Questa devozione trova la sua origine negli Statuti della fondazione della Congregazione e la fonte primaria nella grande devozione di Ignazio per la Madre di Dio.

Il 21 gennaio del 1945, Sua Santità, Papa Pio XII, rivolse un appassionato discorso alle Congregazioni Mariane di Roma, in occasione del 50° anniversario della sua consacrazione alla SS.ma Vergine, anche il Pontefice, infatti, è stato uno dei più famosi congregati mariani.

Dice in questo discorso:

«La consacrazione alla Madre di Dio nella Congregazione mariana è un dono intero di sé, per tutta la vita e per la eternità; è un dono non di pura forma o di puro sentimento, ma effettivo, compiuto

⁶⁴ La Pira, *Giorgio La Pira Sindaco*, vol. I, ed. Ugo De Siervo, Gianni e Giovanni Giovannoni (Firenze: Cultura Editrice, 1988), 32-33.

nella intensità della vita cristiana e mariana, nella vita apostolica, in cui esso fa del Congregato il ministro di Maria e, per così dire, le sue mani visibili sulla terra, col profluvio spontaneo di una vita interiore sovrabbondante, che si riversa in tutte le opere esteriori della solida devozione, del culto, della carità, dello zelo».

Fa quindi riferimento alle Regole della Congregazione:

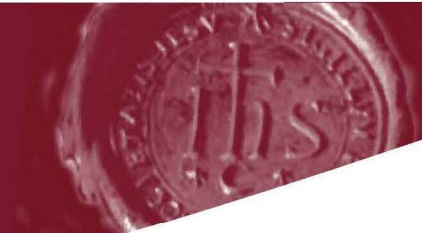
«... la prima delle vostre Regole. Applicarsi seriamente a santificare se stesso, ognuno nel proprio stato; dedicarsi, non in una maniera qualsiasi, ma con ardore, nella misura e nella forma compatibili con la condizione sociale di ciascuno, alla salvezza e alla santificazione degli altri; adoperarsi infine strenuamente nella difesa della Chiesa di Cristo; tale è la consegna del Congregato, liberamente, risolutamente accettata nell'atto della sua consacrazione; tale il magnifico programma tracciato a lui dalle Regole...».

«Un Congregato, veramente figlio di Maria, cavaliere della Vergine, non può contentarsi di un semplice servizio di onore; egli deve essere agli ordini di lei in tutto, deve farsi il custode, il difensore del suo nome, delle sue eccelse prerogative, della sua causa, portare ai suoi fratelli le grazie e i celesti favori della loro Madre comune [...] Voi vi siete impegnati a difendere la Chiesa di Gesù Cristo. La Chiesa lo sa e conta su di voi, come in passato ha fatto assegnamento sulle generazioni di Congregati che vi hanno preceduti. La sua aspettazione non è stata delusa»⁶⁵.

Bastano questi pochi tratti distintivi del congregato mariano per comprendere il grande amore di La Pira per Maria. L'importanza e la Sua presenza nella vita è tale che lui sceglie la festa di Maria Assunta in cielo come giorno del suo viaggio-pellegrinaggio a Mosca, nel 1959.

Invitato dal Soviet supremo, è il primo intellettuale cattolico a superare la cortina di ferro. Si porta nel cuore il messaggio di Maria a Fatima (apparsa il 13 luglio 1917) che diventa la sua forza, secondo il quale messaggio la Russia si convertirà e vi sarà pace nel mondo. A Mosca, la "stazione di arrivo" del suo pellegrinaggio, partito non casualmente da Fatima, egli ha incontri di alto livello e valore. Dice di venire per fare il ponte mariano di speranza, di preghiera e di pace fra Fatima e Mosca, fra Chiesa di Oriente e Chiesa di Occidente: e ciò proprio nella

⁶⁵ *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII*, vol. VI, *Quinto anno di pontificato, 2 marzo 1944 – 1° marzo 1945* (Tipografia Poliglotta Vaticana), 281–288.



festività dell'Assunta: perché «l'Assunzione è misteriosamente legata alle apparizioni (Lourdes, Fatima, ecc.) ed è, come la resurrezione di Cristo, il fondo stesso del mistero della storia della Chiesa e dei popoli»⁶⁶.

Da ciò si evince la sua devozione anche per i santuari mariani, in particolare per quello di Fatima, dove la Madonna, come già detto, aveva preannunciato la conversione della Russia, promessa che lo aveva tenuto in fibrillazione per diversi anni ed era stata favorita da vari eventi, finché non arriva l'occasione propizia proprio nel 1959. Scrive in una delle *Lettere alle claustrali*: «Ella, Madre Reverenda [...] è stata partecipe – mediante l'orazione, il sacrificio, la trepidazione anche! – alla preparazione prossima e remota di questo viaggio: una preparazione che è stata una autentica gestazione: piena di attese, di speranze, di incertezze, di preghiere [...]»⁶⁷.

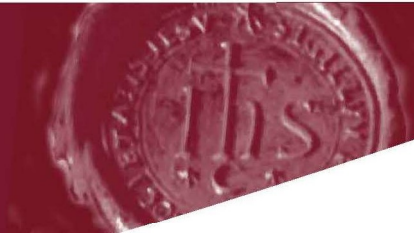
La Madonna sarà una presenza costante nella sua vita, invocata soprattutto attraverso la recita del santo Rosario dove, dice, c'è tutto il Vangelo, tutti i misteri di Cristo legati tra di loro in una continua e globale meditazione. Maria è la Mamma celeste alla quale rivolgersi sempre e nel 1946 andò a Loreto per impetrare che la Costituzione avesse uno schema conforme ai valori e ai principi del Cristianesimo.

Per lei adopera termini usuali ed altri pregni di connotazioni spirituali: alterna “purezza” a “purità” e preferisce all'aggettivo “mariano” “mariale”, parla di cristianesimo mariale: «che significa? La risposta è chiara: significa che scegliamo il mistero di Maria come angolo visuale per vedere tutti i misteri del cristianesimo; significa che... noi accogliamo la luce che ci trasmette Maria; significa che noi vediamo l'intero spazio del cristianesimo... coperto dall'ombra verginale di Maria», che definisce «verginale nell'essere e contemplante nell'operare»⁶⁸, espressione ripetuta innumerevoli volte nella lettera.

⁶⁶ La Pira, *Lettera XXVIII*, 213.

⁶⁷ *Ibid.*, *Lettera XXVIII*, 208.

⁶⁸ *Ibid.*, *Lettera X*, 64-91.



La particolare devozione nei confronti di Maria è attestata dall'accurato suo studio, pubblicato a ridosso della proclamazione del dogma da parte di Pio XII nel 1950⁶⁹, ed è degno di nota quel che scrisse alle claustrali sul suo viaggio a Mosca: «[...] la mia azione politica, interna ed internazionale, poggia sopra una 'ipotesi di lavoro' molto precisa: sulla resurrezione di Cristo e sulla assunzione di Maria e perciò, sulla signoria di Cristo e di Maria nella storia dei popoli e delle nazioni»⁷⁰.

PARTE QUARTA

Richiami e rimandi ignaziani

Molti dei punti di forza del vissuto cristiano di La Pira, come già detto e ripetuto, presentano tracce ignaziane ma anche alcune analogie con la vita del Santo. La frequentazione con i gesuiti, la conoscenza della loro spiritualità, che ebbe come esito l'appartenenza alla Congregazione mariana, consentono di individuare, nelle somiglianze e negli interessanti accostamenti, le concrete tracce ignaziane nel suo vissuto, che trovano origine e ragione nella conoscenza e pratica degli *Esercizi* e in quella della sua *Autobiografia*.

L'arte di trattare l'uomo e di conversare con lui

Si è già detto della fede e dell'amore per Dio che trabocca nella sua grande disponibilità e apertura al dialogo e alle relazioni umane. Ignazio si è sempre servito di un dialogo diretto e chiarificatore, schietto, appassionato e convincente. Si può risalire addirittura al maggio del 1521, allorché, trovandosi nella fortezza di Pamplona, egli riesce a convincere il comandante

⁶⁹ Il saggio lapiriano fu pubblicato nella dossettiana rivista *Cronache Sociali* nel 1950. Oggi lo si può leggere in G. La Pira, *L'Assunzione di Maria*, ed. Stefano De Fiores, Giulio Conticelli, Maria Lidova (Firenze: Polistampa). Sulla mariologia lapiriana si rimanda al volume AA.VV., *Nel nome di Maria. Giorgio La Pira e la vocazione mariana di Firenze*, Nerbini, Firenze 2015.

⁷⁰ La Pira, *La preghiera forza motrice della storia*, 557.



della guarnigione spagnola a difenderla, nonostante la superiorità dei nemici francesi. Nonostante il coraggio degli spagnoli, Pamplona cadde ed Ignazio rimase ferito.

Successivamente, convertito e in giro per l'Europa, il Santo continuerà a favorire contatti di ogni tipo, anche con oppositori e "nemici". In tutte le relazioni, nel volto di un interlocutore, nei dialoghi, egli continuerà a cercare Dio e ad applicare quello che indica, al n.22, come "presupposto" agli *Esercizi spirituali* dove scrive: «[...] bisogna presupporre che ogni buon cristiano dev'essere più pronto a salvare un'affermazione del prossimo che a condannarla [...]»⁷¹. Ecco, questo è il radicato convincimento che lo guida nel contatto con gli altri, senza nulla togliere alla fermezza delle sue convinzioni e dell'intento apostolico (come rivelerà sempre nel difendere con determinazione l'ortodossia dei suoi *Esercizi*).

L'arte di "trattare e di conversare con gli uomini" è la richiesta che fa ai suoi gesuiti nel cammino di formazione⁷². Per "aiutare le anime", come ripetutamente egli sottolinea, bisogna impegnarsi nei ministeri abituali del servizio alla fede e alla carità – predicazione, insegnamento, sacramenti, cura dei malati ecc. – ma ha privilegiato, tra questi ministeri, uno che conviene a tutti e che egli ha esercitato durante la sua vita di laico: la conversazione. Per lui, qualunque impegno apostolico, pastorale o profano, è il luogo di un incontro tra uomini per permettere di entrare in conversazione con loro⁷³.

Come La Pira, anche sant'Ignazio fu un grande epistografo. Egli tiene molto alla corrispondenza epistolare, perché la comunicazione è l'espressione della comunione non solo all'interno della Compagnia, tra i confratelli, ma anche *ad extra*.

Delle numerosissime lettere – ne rimangono circa 7.000 – molte di esse sono rivolte a confratelli, religiosi e religiose, uomini politici e sovrani. Ogni lettera da lui inviata ai confratelli è redatta due volte e chiede loro di fare lo stesso: una è, e deve essere, formale, tale

⁶³ Ignazio, *Esercizi spirituali*, 57.

⁷² Cf. Ignazio, *Costituzioni*, in *Gli scritti*, ed. Mario Gioia (Torino: UTET, 1977), 647.

⁷³ Cf. Jean-Claude Dhotel S.I., *La spiritualità ignaziana* (Roma: Editrice CVX, 1997), 90.



da poter essere letta da tutti e a tutti, l'altra invece, più personale, è riservata solo a lui o al destinatario.

Il tono delle missive ufficiali, per il ruolo che Ignazio ricopre, è formale, a volte anche solenne, ma in quelle ai primi compagni, ai figli spirituali, ad amici o a gesuiti in formazione, si riesce a cogliere la tenerezza del compagno, del padre spirituale, dell'amico, del superiore che deve dare consigli e ribadire raccomandazioni apparentemente severe, ma necessarie, addolcite sempre dalla sua paterna carità in Cristo Nostro Signore⁷⁴.

È proprio la paternità spirituale, che Ignazio ha esercitato e comunicato a tutti (e che ha trasmesso in eredità ai suoi gesuiti), capace di generare ed abbracciare le anime con amorevole carità.

Una sapiente strategia apostolica per amore di Cristo povero

La fede 'cristiana' è tale perché fondata su Cristo e, proprio per questo, la spiritualità ignaziana è "cristocentrica" tanto che viene dato alla sua Compagnia il nome di Gesù.

La peculiarità del "cristocentrismo" di Ignazio consiste nel considerare Cristo nella sua umanità, che invita gli amici a seguirlo e a camminare insieme verso il Padre: è la *sequela Christi* che, nella contemplazione del Re eterno, invita l'esercitante a farsi suo compagno, a stare con lui e a dividerne la fatica, le sofferenze e i dolori, come anche le gioie e la gloria. Precisa, poi, nei suoi *Esercizi* che

«quelli che si vorranno dedicare e distinguere in ogni servizio del loro re eterno e signore universale, non solo impegneranno le loro persone nella fatica, ma più ancora, rintuzzando la propria sensualità e il proprio amore carnale e mondano, faranno offerte di maggior valore e di maggiore importanza»⁷⁵.

⁷⁴ Ignazio, *Il messaggio del suo epistolario*, voll. 1 e 2 (Roma: Stella Matutina, 1975).

⁷⁵ Ignazio, *Esercizi spirituali*, n. 97, 128.

Torna, qui, come in tante altre parti, l'aggettivo "maggiore" e l'avverbio "più" (*magis*) specifico della spiritualità ignaziana.

La traccia ignaziana più importante nella fede di La Pira, come già accennato, la si trova nella fede e nell'amore per Cristo povero, espresso nell'amore verso i fratelli, in special modo gli ultimi, ma soprattutto incarnato nella propria esistenza, vissuta nel distacco da tutti i beni, usati tanto quanto aiutino a raggiungere il fine, in assoluta libertà o "indifferenza" ignaziana.

Chi ha una conoscenza distorta ed errata della spiritualità ignaziana, come di una spiritualità per ricchi, per uomini di potere, al servizio di sovrani ed imperatori, non ha compreso (sviato probabilmente da esempi storici, purtroppo, negativi) la vera fede del santo di Loyola, il suo profondo radicamento in Cristo povero, umiliato e disprezzato, il desiderio di seguirlo ed imitarlo in un'identità di vita e di valori (così come avvenne per Francesco d'Assisi) che sfocia nella preghiera di offerta (al n. 98 degli *Esercizi*) in cui chiede:

«Eterno Signore di tutte le cose... io voglio e desidero ed è mia ferma decisione... imitarvi nel sopportare tutte le ingiurie e ogni disprezzo e ogni tipo di povertà, tanto attuale quanto spirituale»⁷⁶ e, successivamente, indicherà quella che chiama terza forma di umiltà (al n. 167 sempre degli *Esercizi*), cioè quella che è la massima espressione dell'amore per il Signore: desiderare e scegliere la povertà, le ingiurie ed «essere stimato stupido e pazzo per Cristo, che per primo fu ritenuto tale, anziché saggio e prudente in questo mondo»⁷⁷.

Questo è il Cristo di Ignazio e lo è anche di La Pira.

Dietro il desiderio di Ignazio, come in quello del professore, c'è la consapevolezza della potenza salvifica della croce abbracciata per amore, il segreto delle beatitudini che rendono lieti anche nella tribolazione. Un vero capovolgimento della logica umana.

⁷⁶ *Ibid.*, 129.

⁷⁷ *Ibid.*, 166-167.

Opere apostoliche ignaziane

L'amore verso Cristo povero non è solo affermato negli *Esercizi spirituali*, ma è soprattutto incarnato, vissuto, negli anni precedenti il sacerdozio, a Manresa, a Barcellona, nei Luoghi Santi in Palestina, ad Alcalà, a Salamanca, a Parigi, a Venezia, ed infine a Roma, dopo la fondazione del suo Ordine, fino alla morte.

Significativo è il servizio a Manresa, rivolto ai poveri, agli infermi, ai fanciulli da lui istruiti alla dottrina cristiana, ma fu soprattutto singolare dedicarsi, da laico, a conversazioni spirituali con alcuni abitanti che «desideravano parlargli... probabilmente perché, nel parlare, egli mostrava molto fervore e molta decisione di progredire nel servizio di Dio»⁷⁸, e questo continuerà a farlo in ogni luogo.

Interessante è l'opera apostolica, incarnata nella realtà locale, che Ignazio realizza a Loyola, dove ritorna per un certo periodo di tempo, per ragioni di salute, da Parigi, città nella quale si era recato a studiare. Oltre alle conversazioni spirituali, alla catechesi ai fanciulli e alla gente semplice, si adopera per la riforma dell'ambiente, attivandosi affinché «ai poveri la pubblica amministrazione provvedesse con sussidi regolari»⁷⁹. Questo significa che Ignazio promosse un'iniziativa che portò alla creazione di un sistema organizzato di assistenza ai poveri. Non siamo cioè di fronte ad opere di carità improvvisate ed estemporanee, che durano solo per tutto il tempo della sua permanenza in un luogo, decadendo alla partenza, come avveniva prima, e neppure si inserisce all'interno di strutture preesistenti e già istituzionalizzate (ospizi, ospedali). A Loyola dà prova di grande maturità e spirito di iniziativa nell'affrontare molte situazioni difficili o nel sanare piaghe ataviche. Forse la "familiarità" con l'ambiente lo agevola nella "lettura del contesto", gli facilita la conoscenza dei vizi e delle degenerazioni del luogo e di conseguenza gli suggerisce i rimedi più opportuni. Così egli comunica la sua idea ai

⁷⁸ Ignazio, *Autobiografia*, n. 21, 30-31.

⁷⁹ *Ibid.*, nn. 88-89, 106.

reggenti e alle persone più influenti del luogo e dà tutta la sua collaborazione per la redazione degli statuti dell'opera⁸⁰.

Si parte, quindi, dalla lettura ed analisi dei bisogni della società del tempo e si mette in atto la "sapiente strategia" ignaziana nel coinvolgere le persone più idonee ed influenti ai fini del raggiungimento dello scopo. È importante aggiungere che da sacerdote e gesuita promuoverà sempre l'apostolato dei laici, affidando ad essi iniziative da lui intraprese, riservandosi in taluni casi solo l'assistenza spirituale: un grande laico non può non credere nei laici, e tutto questo 500 anni fa.

Questa "sapiente strategia apostolica" sarà pure adottata da La Pira: avvertiti i bisogni e le necessità altrui, si adopera con tutte le forze per portare aiuto: la creazione dell'Opera di San Procolo, come già detto, ne è un esempio: i derelitti sono sostenuti da chi può, giovani, adulti, donne, intellettuali, religiosi, che danno un contributo secondo le loro capacità. L'efficienza e l'efficacia di questa "struttura" porterà ad un consolidamento dell'iniziativa, all'aumento del numero degli assistiti, alla necessità di servirsi di una nuova più ampia sede (dalla piccola chiesa di san Procolo a quella più ampia della Badia) ed anche alla creazione di una nuova "Opera" a Roma.

Ignazio "laico" impegnato

È stupefacente che nel '500 Ignazio, da laico, scriva a sacerdoti o a religiosi, per dare consigli spirituali, insegnare a pregare, a esaminare la coscienza, a discernere. Laico fino a 46 anni (allorquando sarà ordinato sacerdote), da laico aveva "osato" fare attività proprie dei religiosi:

⁸⁰ Si possono, pertanto, individuare tre fasi, che caratterizzeranno la sua futura azione apostolica: 1. ideazione del progetto, 2. comunicazione di esso alle persone più adatte alla sua realizzazione, 3. attiva collaborazione fino al conseguimento del progetto. Questa strategia sarà perfezionata a Roma e tutte le opere apostoliche ivi promosse non solo ebbero buon esito, ma diedero vita a vere e proprie istituzioni durature nel tempo. È utile indicare alcune di queste iniziative: l'opera dei Catecumeni, per gli Ebrei convertiti; l'opera di santa Marta, per le prostitute; l'opera di santa Caterina de' Funari, per le fanciulle pericolanti; l'opera di santa Maria in Aquiro, per gli orfanelli; l'opera dei SS. XII Apostoli, per i gentiluomini ridotti in povertà.



“inventò” gli *Esercizi spirituali* e li propose ad altri, anche a sacerdoti; guidò le anime nella direzione spirituale, dispensò consigli e suggerimenti a chiunque chiedesse o avesse bisogno.

Proprio perché ai tempi di Ignazio l'identità laicale era nebulosa e, come già detto, inconsistente in ambito spirituale, è di grande rilievo che egli, il 16 novembre del 1536, da Venezia, scriva una lettera al sacerdote portoghese Emmanuele Miona, per anni suo confessore, esortandolo a “fare” per un mese i propri esercizi spirituali, puntualizzando che essi «sono tutto il meglio che io in questa vita possa pensare, sentire e comprendere sia per il progresso personale di un uomo sia per il frutto, l'aiuto e il profitto rispetto a molti altri»⁸¹. Ignazio, quindi, non ancora sacerdote (lo diventerà nel giugno del 1537), consiglia il proprio confessore a sperimentare i suoi esercizi spirituali.

Non si dimentichi che il fine dell'uomo, cioè la lode e la gloria al Signore, passa e deve concretizzarsi in un operato che lo porti a vivere consapevolmente e responsabilmente il suo ruolo di laico, che deve perseguire il bene degli altri insieme alla ricerca della propria santità e di quella altrui; tendere ad essa, infatti, non è lo scopo esclusivo dei sacerdoti e dei religiosi, ma di ogni uomo, di ogni cristiano, come spesso ribadisce il professor La Pira in ogni scritto e discorso. Anche sant'Ignazio fu inizialmente mosso dal desiderio di seguire le orme dei santi (san Francesco e san Domenico) per diventare egli stesso santo.

Come già accennato non si sa se si sia posto il problema del ruolo del laico nel Cinquecento, ma sicuramente per lui lo stato laicale non fu mai un ostacolo o una *diminutio*, ma, al contrario fu spesso un vantaggio. Vince in lui una forza che gli deriva direttamente dallo Spirito, dal rapporto intimo con il Signore, che lo illumina, gli dà sicurezza, coraggio, fermezza e conferma. Quando maturerà la vocazione al sacerdozio e fonderà l'Ordine, manterrà rapporti con moltissimi laici e valorizzerà sempre lo stato laicale, come si dimostrerà più avanti.

Quando sarà Preposito Generale Ignazio avrà relazioni epistolari anche con nobili, sovrani e personalità illustri: Giovanni III, re del Portogallo, Ferdinando d'Austria, fratello

⁸¹ Ignazio, *Il messaggio del suo epistolario*, vol. I, 37.

dell'imperatore Carlo V, il Senato di Messina, Filippo, principe di Spagna, Giovanni de Vega, viceré di Sicilia, Margherita d'Austria, e poi vescovi, arcivescovi, cardinali e così via.

L'obbedienza alla Chiesa: offerta di libertà

Sull'amore e sulla fedeltà di Ignazio alla Chiesa non ci sono dubbi. Si è a conoscenza degli 8 processi che gli furono intentati dall'Inquisizione o che lui stesso sollecitò per avere riconosciuta dalla Santa Madre Chiesa l'ortodossia dei suoi *Esercizi spirituali*, da alcuni giudicati eretici o contrari alla dottrina della Chiesa, quando invece forse c'è da vedere la meraviglia di alcuni uomini di chiesa per un'opera straordinaria di introspezione e di crescita spirituale, frutto di esperienza, riflessione e preghiera; di un laico che non aveva nessun titolo accademico per parlare di Dio, se non l'"istruzione" ricevuta direttamente da Lui in alcune visioni mistiche, a Manresa – in particolare, quella presso il fiume Cardoner – e in tante altre successivamente.

Non è necessario soffermarsi su questa fedeltà, perché basta leggere le 18 *Regole da osservare per avere l'autentico sentire nella Chiesa Militante*, poste a conclusione del libretto di *Esercizi spirituali* (dal n.352 al n.370), per capire la profondità della sua fede. Si legge: «Deposto ogni giudizio, dobbiamo tenere l'animo disposto e pronto per obbedire in tutto alla vera sposa di Cristo nostro Signore che è la nostra santa madre Chiesa gerarchica» (n. 353).

Padre Jean-Claude Dothel S.I. commenta così questo numero:

«È una questione di 'cuore' e di 'disponibilità', di solidarietà e di servizio. La Chiesa è 'sposa' dunque solidale con Cristo. Essa è 'madre', dunque non possiamo vivere fuori di essa [...]. Come pure, 'mettere da parte ogni giudizio proprio' non significa abdicare né alla propria intelligenza, né alla propria coscienza. Non si tratta di rinunciare alla critica, ma di sottomettere la critica a coloro 'che possono portare rimedio' al male, anziché metterla sulla pubblica piazza [...] 'Mettere da parte ogni giudizio proprio' significa in verità abbandonare la mia pretesa di far passare il mio giudizio



personale avanti a quello della mia comunità, o quello della mia comunità avanti a quello della Chiesa universale [...] Né servile, né inumana, l'obbedienza alla Chiesa è un'offerta di libertà...»⁸².

Con questo spirito si arriva poi alla regola tredicesima (n. 365), nella quale viene affermata addirittura una fedeltà cieca all'insegnamento della Chiesa: «Per essere sicuri di non sbagliare dobbiamo sempre regolarci in questo modo: quello che io vedo bianco, creda sia nero, se la Chiesa gerarchica così stabilisce»⁸³.

Anche nei confronti del Sommo Pontefice, in quanto vicario di Cristo e capo della Chiesa, egli ebbe massimo rispetto ed assoluta obbedienza. Un esempio soltanto: si osservi il suo atteggiamento quando, morto Papa Marcello II (dopo appena 23 giorni dall'elezione), il quale si era mostrato «vero pastore della sua Chiesa e capace di riformarla... uomo, per serietà di costumi, per impegno nella pietà e per zelo della religione cattolica, come pure per prudenza, dottrina e magnanimità veramente degno di quella dignità e ufficio»⁸⁴, viene eletto al soglio pontificio il Papa Paolo IV, cioè il cardinale Gian Pietro Carafa, cofondatore dell'ordine dei Teatini⁸⁵. Tra sant'Ignazio e il cardinale c'erano state delle incomprensioni e, alla notizia dell'elezione, il santo si mostra turbato. Gli basterà raccogliersi subito in preghiera per accettare l'elezione e ritrovare la serenità d'animo di sempre.

Al di là di affermazioni teoriche, circa l'amore e la fedeltà di Ignazio alla Chiesa, valga il quarto voto di obbedienza speciale al Papa, come prevedono appunto le *Costituzioni* dei gesuiti.

Preghiera e "mistica del servizio"

L'accento alla preghiera, nell'episodio riportato, induce a riflettere sull'enorme importanza da essa rappresentata per lui. Non è solo questione di "tempo" dedicato all'orazione, ma di

⁸² Dhotel, *Ignazio di Loyola, chi sei?*, a cura dei Gesuiti (Milano: Comunità di Vita Cristiana 1988), 108-109.

⁸³ Per questo numero e per i precedenti, vedi Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, 296-307.

⁸⁴ Ignazio, *Il messaggio del suo epistolario*, vol. II, 267.

⁸⁵ *Ibid.*, vol. I, lettera 8, 38.



“peso”, di presenza costante, di qualità, di “forza” e di energia scaturente da un rapporto intimo, costante ed intenso con il Signore.

È sempre presente un “tempo speciale” lungo ed esclusivo: si può ricordare la veglia durata un’intera notte dinnanzi alla Madonna Nera di Monserrat, una notte decisiva per lui, perché segna l’abbandono definitivo dell’uomo “vecchio”, del nobile, che si spoglia dei panni ricchi per indossare il saio del povero, l’abito della nuova vita. Scrive nell’*Autobiografia*:

«[18] La vigilia di Nostra Signora di marzo [festa dell’Annunciazione] del 1522, verso notte, in tutta segretezza andò a cercare un povero e, spogliatosi di tutti i suoi abiti, glieli diede, e lui indossò la tunica che ormai solo desiderava. Poi andò a prostrarsi davanti all’altare di nostra Signora e un po’ in ginocchio e un po’ in piedi con il bordone in mano, vi trascorse tutta la notte»⁸⁶.

Giunto a Manresa, a pochi chilometri da Barcellona, là dove avrebbe dovuto imbarcarsi per andare in Terrasanta, Ignazio, che aveva deciso di fermarsi solo per poco tempo, vi trascorse, invece, ben 11 mesi: un lungo periodo in cui imparò tanto circa la preghiera, le verità di fede, la carità e i movimenti dello spirito. Anche qui il tempo dedicato alla preghiera era notevole, narra al n.23 sempre dell’*Autobiografia*:

«[...] alloggiava in una cameretta che i domenicani gli avevano messo a disposizione nel loro convento, ed era fedele alle sue sette ore di preghiera, in ginocchio, levandosi regolarmente a mezzanotte e compiendo tutti gli altri esercizi di cui si è parlato. Ma da tutto questo pregare non traeva rimedio ai suoi scrupoli che lo tormentavano già da molti mesi...»⁸⁷.

Ignazio è tormentato dagli scrupoli, ma alla fine riuscirà a liberarsene, perché Dio si comportava con lui come fa un maestro di scuola con un bambino. Gli insegnava⁸⁸.

Innumerevoli sono e saranno i momenti nei quali il santo prega intensamente (testimonianza straordinaria il suo *Diario spirituale*) o farà pregare per comprendere la volontà del Signore, per

⁸⁶ Ignazio, *Autobiografia*, 26-28.

⁸⁷ *Ibid.*, n. 23, 33.

⁸⁸ *Ibid.*, n. 27, 30.

essere illuminato nel discernimento di un'infinità di azioni, progetti, scelte per sé, la sua esistenza e, successivamente per la vita del suo Ordine e dei confratelli gesuiti.

Mistica del servizio

La spiritualità di sant'Ignazio è incontestabilmente una mistica del servizio. Si parte dalla lode, riverenza e servizio a Dio nostro Signore, il fine per cui l'uomo è creato (*Esercizi spirituali*, n.23), e si indica il mezzo per raggiungere tale fine, che è rappresentato dal servizio apostolico prestato ai fratelli. In realtà, l'azione dell'uomo deve tendere sempre *ad maiorem Dei gloriam*, alla maggior gloria del Signore, e qui sta la peculiarità di sant'Ignazio, proprio in questo comparativo che tende ad un crescendo continuo da parte dell'uomo ad operare a tal fine e a "ricondere a Cristo, unico capo, tutte le cose", come dice San Paolo nella lettera agli Efesini (Ef 1,10). La stessa espressione paolina è fatta propria da Giorgio La Pira, che ne farà quasi un motto (*instaurare omnia ad Christum*) per la sua azione apostolica e missionaria.

Discernimento e apostolato universale

La vita di sant'Ignazio è scandita da continui discernimenti, a cominciare da quello "puerile" che dovette fare con immediatezza, subito dopo la conversione, pellegrino in viaggio verso Barcellona, quando incontra un moro:

«Si misero a conversare e il discorso cadde su nostra Signora. Il moro sosteneva che, certo, la Vergine aveva concepito senza intervento d'uomo; ma che avesse partorito restando vergine, questo non lo poteva ammettere... Da questa opinione il pellegrino, per quanti argomenti portasse, non riuscì a smuoverlo»⁸⁹.

Allontanatosi il moro, Ignazio fu preso da diversi pensieri e «gli veniva voglia di andarlo a cercare e di prenderlo a pugnalate per le affermazioni che aveva fatto»; poi, stanco di riflettere, volle "far decidere alla sua mula" e, quando giunse ad un bivio, pensò: «se la mula avesse

⁸⁹ *Ibid.*, *Autobiografia*, n. 15, 24.



imboccato la via del paese, avrebbe raggiunto il moro e lo avrebbe pugnalato; se invece avesse proseguito per la strada maestra, lo avrebbe lasciato perdere... ma nostro Signore fece sì che la mula la lasciasse da parte e scegliesse la via principale»⁹⁰.

Di contro a questo non-discernimento! del neofita Ignazio si pone invece quello che egli, da Preposito Generale, fece tra il 1544 e il 1545, per decidere se ammettere o no rendite per il culto da praticare nelle chiese di proprietà della Compagnia. Di questo periodo, nelle pagine superstiti del suo *Diario spirituale*, restano straordinarie testimonianze del modo di procedere, che rivelano non solo l'intensa vita mistica del Santo, ma anche che il metodo dell'elezione è lo stesso di quello insegnato negli *Esercizi spirituali*: illuminazioni improvvise, attenzione al susseguirsi di consolazioni e desolazioni, riflessione tranquilla sull'argomento⁹¹. Anche nella sua *Autobiografia*, al n.100, riferisce in modo sintetico quella che poi sarà la deliberazione sulla povertà inserita nelle *Costituzioni della Compagnia di Gesù*.

Per poter discernere e scegliere, bisogna rendersi liberi da ogni condizionamento esterno e da un qualsiasi interesse personale, ed occorre chiedere che tutte le «intenzioni, azioni e attività [siano] puramente ordinate al servizio e lode»⁹² di Dio Nostro Signore. Per fare ciò occorre un cammino di purificazione e di allenamento spirituale. A questo servono appunto gli esercizi spirituali presentati così da sant'Ignazio al n. 21:

«Esercizi spirituali per vincere se stesso e per mettere ordine nella propria vita senza prendere decisioni in base ad alcuna propensione che sia disordinata»⁹³, cosa che significa: «preparare e disporre l'anima a liberarsi da tutti gli affetti disordinati e, una volta che se ne è liberata, a cercare e trovare la volontà divina nell'organizzare la propria vita per la salvezza dell'anima»⁹⁴;

⁹⁰ *Ibid.*, n. 16, 25.

⁹¹ Alberto Scurani S.I., "Introduzione al Diario spirituale," in *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, ed. Mario Gioia (Torino: UTET, 1977), 266.

⁹² Ignazio, *Esercizi Spirituali*, nn. 46, 82.

⁹³ *Ibid.*, nn. 21, 57.

⁹⁴ *Ibid.*, nn. 1, 38.



lo scopo, pertanto, è cercare e trovare la volontà divina e così salvare la propria anima. Nel linguaggio del nostro Santo *propensione disordinata* o *affetto disordinato* significa interesse e affetto non ordinato, disordinato, orientato male e non verso il fine per cui l'uomo è creato.

Anche Ignazio era libero, "anarchico", a Dio solo soggetto!

Il Santo non volle mai far valere i suoi privilegi, in considerazione della sua condizione ora di nobile ora di protetto da amici altolocati. È provato dai suoi continui spostamenti (dalla Spagna all'Italia, dall'Italia alla Terrasanta e poi nuovamente in Italia e da lì in Spagna, in Francia e poi definitivamente a Roma) che non lo hanno mai indotto ad "assicurarsi" condizioni, se non di privilegio, ma almeno di sicurezza, considerato il suo stato di salute davvero precario e uno scenario storico incerto e pericoloso.

Proprio al suo primo viaggio da Barcellona verso l'Italia, nel 1523, «alcuni gli si offrirono per accompagnarlo, ma egli preferì partire da solo: suo unico desiderio era avere soltanto Dio come rifugio [...] egli intendeva esercitarsi in tre virtù: carità, fede, speranza...»⁹⁵. Rifiutò pertanto ogni compagnia e qualsiasi aiuto. Costretto ad assicurarsi almeno il cibo per il viaggio si diede a mendicare e così poté imbarcarsi, ma, «sulla banchina, accorgendosi che gli restavano ancora cinque o sei monete ricevute mendicando di porta in porta (perché così si procurava da vivere), le lasciò su un tavolo che era lì vicino sul molo»⁹⁶.

Ecco, questo è uno dei tantissimi esempi che mettono in luce la grande libertà di spirito di Ignazio nei confronti della sicurezza personale, economica, affettiva, sociale: l'unico scopo e l'unico interesse era quello di fare la volontà del Signore e di abbandonarsi completamente ad essa.

All'inizio della sua *Autobiografia*, al n.1 in merito al periodo antecedente la sua conversione, sant'Ignazio si presenta così: «Fino a 26 anni fu uomo di mondo, assorbito dalle vanità. Amava soprattutto esercitarsi nell'uso delle armi, attratto da un immenso desiderio di acquistare

⁹⁵ Ignazio, *Autobiografia*, n. 35, 44-46.

⁹⁶ *Ibid.*, n. 36, 47.



l'onore vano»⁹⁷. Ecco quindi un Ignazio che, nel racconto retrospettivo della sua vita, si riconosce – e lo sottolinea – uomo dai grandi desideri: una meravigliosa qualità umana. Quando trasformerà questa ambizione e passerà dall'onore vano del mondo, dall'onore e dal servizio verso una certa dama (n.6), dal desiderio di imitare san Francesco o san Domenico, dalle grandi penitenze e dalle grandi azioni esteriori (n.14), al «vivo desiderio di cercare la perfezione e di scegliere ciò che poteva dare maggior gloria a Dio»⁹⁸, egli avrà incanalato la natura umana verso i suoi veri, profondi e grandi desideri: l'onore e la gloria di Dio e il bene delle anime. Un vero e proprio potenziamento spirituale di un dono naturale.

La realizzazione dei progetti, dei sogni e degli ideali faranno di lui un gigante nella storia della Chiesa per diversi motivi: è l'inventore degli *Esercizi*, uno strumento di formazione spirituale non solo per religiosi ma anche per laici, come già detto; ha l'intuizione di mettere il suo Ordine al servizio del pontefice (con il quarto voto di obbedienza), rendendolo uno strumento di apostolato obbediente e universale; fa dell'evangelizzazione e della missionarietà il servizio primario, missione che, impossibile per lui (si pensi al primo grande desiderio frustrato di convertire i musulmani in Terrasanta, come anche alla necessità della sua permanenza a Roma) sarà realizzata in ogni angolo della terra, dall'amato Francesco Saverio e da tanti altri suoi figli; inoltre intuisce l'importanza dell'apostolato educativo e fonda collegi che si diffonderanno nel mondo intero.

Maria, Madre di Dio e Mediatrix, sempre presente nella vita di Ignazio

Non si può concludere questa rassegna di suggestioni ignaziane e lapiriane senza accennare alla grandissima devozione per Maria, Madre di Gesù Cristo. Una presenza ovvia e scontata nella fede di ogni cristiano, ma in loro è particolarmente forte ed incisiva. La figura di Maria è presente fin da subito in entrambi, già agli inizi della loro conversione, e li accompagnerà per tutta la vita.

⁹⁷ *Ibid.*, n. 1, 9.

⁹⁸ *Ibid.*, n. 36, 46-47.



Una differenza tra i due, però, sembra emergere: nella vita di sant'Ignazio predomina la devozione alle immagini della Madonna con il Bambin Gesù, mentre in La Pira si nota una forte insistenza sulla Immacolata Concezione e, in particolare, su Maria Assunta in cielo e sulla Sua regalità.

Certo, tra loro intercorrono quattro secoli di distanza, oltre ad una diversità di luoghi. La religiosità mariana della Spagna del XVI secolo esalta la figura della Madonna rappresentata spesso con il Bambino sulle gambe e tali sono le immagini che Ignazio onora e venera particolarmente.

Mentre si trova ancora convalescente a Loyola, riceve conferma dei suoi santi desideri da una visione «di nostra Signora con il santo bambino Gesù»⁹⁹ che gli suscita grandissima consolazione.

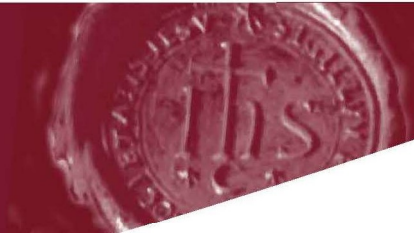
Subito dopo la conversione, in cammino verso Barcellona per imbarcarsi alla volta della Terrasanta, fa una prima veglia proprio in un «santuario di Nostra Signora di Aranzazu. Là passò la notte in preghiera per ottenere nuove energie in vista del suo viaggio»¹⁰⁰.

Una seconda veglia, a Montserrat, avviene davanti alla Madonna Nera con il Bambino, ed è un momento cruciale: l'abbandono della vecchia vita per iniziare una nuova, come seguace di Cristo.

A Manresa, luogo ricchissimo di esperienze spirituali, tra le tante visioni mistiche ricevute c'è anche quella di "nostra Signora". Il momento ancor più significativo, è quello passato alla storia come il Voto di Montmartre (evento considerato fondante per la nascita della futura Compagnia di Gesù) pronunciato da Ignazio e i suoi primi compagni proprio il 15 agosto 1534, festa di Maria Assunta in Cielo. A Roma, poi, grandissima sarà la devozione per la Madonna della Strada, la cui immagine è oggi custodita nella Chiesa del Gesù. Ancora, quando Ignazio accetterà l'elezione a Preposito Generale della Compagnia di Gesù lo farà davanti ad un'icona

⁹⁹ *Ibid.*, n. 10, 9.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n. 13, 21.



della Vergine con il Bambino, il 22 aprile 1541. Sulla sua scrivania terrà, fino alla fine della vita, una bellissima tavoletta, detta “Madonna della scrivania”, sempre con il Bambino.

La devozione per Maria occupa quindi un posto importante, anche se discreto. Due sono gli aspetti privilegiati: il primo quello dell’Annunziata, la “serva del Signore” che si mette alla Sua sequela e diventa modello per chi, come Ignazio, vuole mettersi al servizio dell’“Eterno Signore di tutte le cose”; il secondo è quello della Madre di Dio, la “Madre gloriosa” davanti alla quale avviene l’offerta.

Maria è la Mediattrice per eccellenza, è la garante della conversione, la via che porta a Cristo e, con Cristo, a Dio Padre. La ritroviamo invocata, infatti, in molte sue lettere e a conclusione di meditazioni o contemplazioni negli *Esercizi spirituali*. Qui, al n.98, l’importante offerta dell’esercitante a Cristo Re Eterno viene fatta «davanti alla vostra infinità bontà e davanti alla vostra Madre gloriosa e a tutti i santi e sante della corte celeste»¹⁰¹, espressione che sarà ripetuta altre volte.

Conclusione

Il Venerabile Giorgio La Pira si è abbeverato a tante fonti spirituali, come già sottolineato: a quella domenicana, alla francescana, carmelitana ma anche a quella ignaziana. Ed è proprio questo che si desiderava affermare, cercando le tracce ignaziane nel suo vissuto.

Gli anni messinesi furono anni ricchi di varie esperienze che solleccitarono il giovane Giorgio. La conoscenza del gesuita Salvatore Gallo, proseguita anche negli anni successivi dal 1920 in poi, pur intrecciata con altri incontri di rilievo, segnò il suo animo tanto che arrivò alla acclarata conversione nella Pasqua del 1924 e all’adesione alla Congregazione ignaziana nel 1931.

L’inquietudine degli anni precedenti trova pace nell’adesione alla fede cristiana dove convogliano tutte le esperienze precedenti – umane, culturali e spirituali – che gli fanno

¹⁰¹ Ignazio, *Esercizi Spirituali*, n. 98, 129.

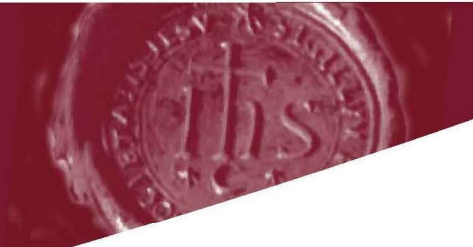
scoprire uno sguardo contemplativo (che aveva già manifestato nella solitudine delle estati pozzallesi o nelle estasi dinnanzi alle bellezze artistiche di Firenze) e che si rivela pienamente negli anni successivi.

Uno sguardo contemplativo concentrato sul volto di Cristo povero, vilipeso e ingiuriato che ritrova negli uomini bisognosi e derelitti del suo tempo. Questa contemplazione del Figlio lo porta al Padre, e lo porta a comprendere quindi che Dio si trova in ogni essere umano, e che ogni persona va amata in Dio. Sperimenta quello che Ignazio presenta nei suoi *Esercizi* al culmine del percorso e della preghiera ignaziana: la *Contemplatio ad Amorem* (nn. 230-237). Semplificando e parafrasando la *Contemplatio*, egli è ben consapevole che Dio abita in tutte le creature, che Egli lavora e opera per ciascuno di noi in tutte le cose create e che ogni bene e ogni dono discendono dall'alto.

Scoprire queste tracce ignaziane nella formazione e nel vissuto di La Pira rende ragione di alcune caratteristiche dell'agire del professore.

La presenza costante di Dio nella sua vita – manifestata e concretizzata nel rapporto con il prossimo –, sempre presente nel suo cuore, richiama la figura di Papa Francesco, nel quale si ritrova una sintesi efficace di tutti gli aspetti da noi considerati. Papa Francesco, come sant'Ignazio e Giorgio La Pira, va sempre al cuore della persona sollecitando tutti a mostrare il proprio cuore e ad operare ispirati da esso. Il suo invito ad andare verso le periferie, reali ed esistenziali, il suo interesse per i poveri, i sofferenti, i malati, gli emarginati e i migranti esprimono, insieme all'appartenenza alla famiglia di Ignazio, anche l'anima della famiglia del santo di Assisi, del quale ha voluto portare il nome, per la prima volta nella storia della Chiesa. In più, oltre all'attenzione agli ultimi, agli "scarti" della società, Papa Francesco ha uno sguardo universale e coniuga con equilibrio il discernimento del Padre fondatore.

Concludiamo, quindi, con un forte messaggio scaturito dall'attenzione data a queste due grandi figure e da loro ispirato: ciò che conta non è solo il sapere, la conoscenza delle scienze umane, scientifiche o teologiche; basilare, invece, scoprire un'altra forma di teologia, che non si studia sui libri ma si apprende ascoltando il proprio cuore. Una sorta di "teologia del cuore", che fa comprendere il linguaggio del Signore, che parla continuamente ad ogni uomo,



ma che si deve ascoltare, decifrare e soprattutto incarnare nelle scelte e nelle azioni della nostra vita, come ha fatto Giorgio La Pira.

Bibliografia

Aggiornamenti sociali 16, n. 9 (luglio-agosto 1965): 545-48.

_____ n. 28 (dicembre 1977): 673-76

Catalano, Pierangelo e Marie-Rose Mezzanotte, ed. *La "guerra impossibile" nell'età atomica. Dialogo delle città bombardate. Atti del Convegno per il Centenario della nascita di Giorgio La Pira, Valmontone, 2-4 aprile 2004 - Palazzo Doria Pamphilj. Quaderni Mediterranei 12.* Cagliari: AM&D Edizioni, 2010.

De Giorgi, Fulvio. "La sfida della laicità da Giorgio La Pira a Vittorio Peri." In *Quaderni Biblioteca Balestrieri*, n. 23 (2017): 69-70.

De Giuseppe, Marcello. "La Pira, Firenze e il Terzo Mondo." In *Quaderni Biblioteca Balestrieri*, 7, Anno VI, n. 1 (2007): 12.

Dhotel, Jean-Claude. *La spiritualità ignaziana.* Roma: Editrice CVX, 1997.

_____. *Ignazio di Loyola, chi sei?* A cura dei Gesuiti. Milano: Comunità di Vita Cristiana, 1988.

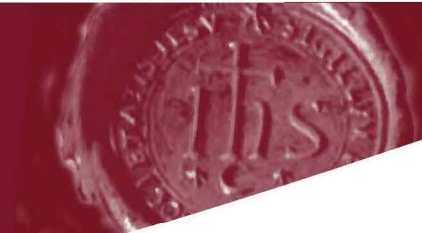
Discorsi e Radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. Vol. VI, *Quinto anno di Pontificato, 2 marzo 1944 - 1° marzo 1945.* Tipografia Poliglotta Vaticana.

Dormiente, Grazia. *Quasimodo e La Pira, l'operaio dei sogni e l'operaio del Vangelo.* Catania: Prova d'Autore, 2016.

Ignazio di Loyola. *Autobiografia.* Milano: Edizione dei Gesuiti, 1986.

_____. *Costituzioni.* In *Gli scritti*, ed. Mario Gioia, 647. Torino: Utet, 1977.

_____. *Esercizi spirituali.* Milano: Edizioni Paoline, 1980.



_____. *Il messaggio del suo epistolario*. Vol. I e II. Roma: Stella Matutina, 1975.

La Pira, Giorgio. *Caro Giorgio... caro Amintore. 25 anni di storia nel carteggio La Pira-Fanfani*. Firenze: Polistampa, 2003.

_____. *Gli scritti giovanili*. Vol. 1 di *Edizione Nazionale delle Opere di Giorgio La Pira*. Ed. Piero Antonio Carnemolla. Firenze: Firenze University Press, 2019.

_____. *L'anima di un apostolo*. Vico Necchi. Milano: Vita e Pensiero, 1988.

_____. *L'Assunzione di Maria*. Ed. Stefano De Fiores, Giulio Conticelli, Maria Lidova. Firenze: Polistampa.

_____. *La nostra vocazione sociale*. Ed. Marcello De Giuseppe. Roma: Editrice AVE, 2004.

_____. *La preghiera forza motrice della storia. Lettere ai monasteri femminili di vita contemplativa*. Ed. Vittorio Peri. Roma: Città Nuova, 2007.

_____. *La Pira Sindaco*. Vol. I. In *Edizione Nazionale*. Ed. Ugo De Siervo, Gianni e Giovanni Giovannoni. Firenze: Cultura Editrice, 1988.

_____. *Lettere a casa*. Vita e Pensiero, 1981.

_____. *Lettere a Salvatore Pugliatti (1920-1939)*. Roma: Studium, 1980.

_____. *Lettere alle claustrali*. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

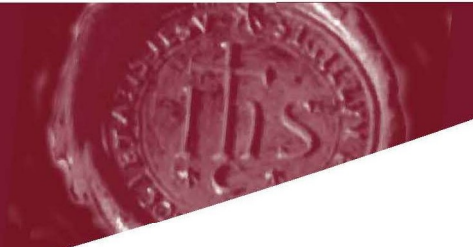
_____ e Salvatore Quasimodo. *Carteggio*. Ed. Giovanni Miligi. Modena: Artioli, 1998.

Lavra, Michele. "Gesuiti in Italia," n. 4 (luglio-agosto 2008): 304.

Lessi, Valerio. *Giorgio La Pira, la fede cambia la vita e la storia*. Milano: Edizioni Paoline, 2018.

Mattarella, Piersanti. "La politica come sacrificio." In *Quaderni Biblioteca Balestrieri*, n. 23 (2017): 9-10.

Osservatore Romano. 31 dicembre 2013.



Peri, Vittorio. "Giorgio La Pira e le Conferenze vincenziane." In *Scritti vincenziani*, di G. La Pira, 145. Roma: Città Nuova, 2007.

Quaderni Biblioteca Balestrieri. "Rivista semestrale della Provincia dei Frati Minori di Sicilia," n. 23 (2017). Ispica (RG).

Scurani, Alessandro. "Introduzione al Diario spirituale." In *Gli scritti di Ignazio di Loyola*, ed. Mario Gioia, 266. Torino: Utet, 1977.

Spinoso, Giovanni e Claudio Turrini. *Giorgio La Pira: i capitoli di una vita*. Firenze: Firenze University Press, 2022.

www.archiviolaipira.it

Zizola, Giancarlo. "La Pira e padre Lombardi: un carteggio." In *La "guerra impossibile" nell'età atomica. Dialogo delle città bombardate*, *Quaderni Mediterranei*, 12. Cagliari: AM&D EDIZIONI, 2010.

To Console and Be Consoled: Exploring the Grace of Collaboration

di Christopher Staab S.I.

Riassunto

Il saggio esplora la grazia della collaborazione nella vita e nella missione della Compagnia di Gesù, interpretandola come una via privilegiata per incontrare Dio. La collaborazione non è solo una risposta pratica alla diminuzione delle risorse, ma una trasformazione spirituale che ridefinisce l'identità apostolica dei gesuiti. Attraverso esperienze di perdita, vulnerabilità e condivisione, il testo riflette su come la collaborazione richieda una profonda disponibilità interiore, una nuova comprensione della povertà e una capacità di ricevere consolazione dagli altri. L'autore propone che la vita comunitaria stessa sia missione e che la grazia della collaborazione sia un dono da accogliere con umiltà, come espressione della *kenosi* di Cristo.

Abstract

This essay explores the grace of collaboration in the life and mission of the Society of Jesus, framing it as a privileged path to encounter God. Collaboration is not merely a practical response to dwindling resources but a spiritual transformation that redefines Jesuit apostolic identity. Through experiences of loss, vulnerability, and shared labor, the text reflects on how collaboration demands deep interior availability, a renewed understanding of poverty, and the ability to receive consolation from others. The author proposes that community life itself is mission and that the grace of collaboration is a gift to be embraced humbly, as an expression of Christ's *kenosis*.

Parole chiave

Collaborazione, consolazione, identità apostolica, vita comunitaria, povertà spirituale, *kenosi*.

Keywords

Collaboration, Consolation, Apostolic Identity, Community Life, Spiritual Poverty, *Kenosis*.

Introduction

In his reflection on the Society of Jesus' Universal Apostolic Preferences, the late Philip Endean reminded Jesuits and all who find inspiration in the Ignatian charism that the preferences are

more than tasks to be done. In his view, they need to be seen as “openings to grace”¹. In other words, in aspiring to (1) show the way to God, (2) walk with the poor, (3) accompany young people, (4) and collaborate in the care of our common home, a Jesuit is not simply fulfilling his mission, rather he is engaging in those ministries “where God’s word can be heard, God’s gift can be received, in particularly clear and challenging ways”². Stated more simply, these preferences are the ways that the Society of Jesus believes that God prefers to meet us. In our “profound sharing of labor” with the poor and the youth, in spiritual conversation and in our care for the earth, we open ourselves to God’s action in the world³.

A basic supposition underlying these preferences is the grace that has been informing the Society’s way of proceeding since at least General Congregation 34: collaboration⁴. More than a response to declining manpower, collaboration might best be understood, borrowing from Endean’s vision of the Society’s apostolic preferences, as a way of opening ourselves to God’s life in the world. Though it may represent a relatively new aspect of the Society’s way of proceeding, it has roots in how Ignatius perceived God’s action in the world. In perhaps one of his more succinct formulations on the relationship that God seeks to establish with the person, Ignatius wrote that the “gentle disposition of Divine Providence requires cooperation from his creatures”⁵. God created the human person to work with God, and the Society of Jesus

¹ Philip Endean, “Introducing the Universal Apostolic Preferences,” 4. Online at https://www.jesuits.global/sj_files/2020/05/introducing_the_uaps_philip-endean_en.pdf. Accessed November 8, 2025.

² *Ibid.*, 4.

³ The phrase comes from General Congregation 35, decree 6. “Collaboration at the Heart of Mission,” n. 2, in *Jesuit Life and Mission: The Decrees & Accompanying Documents of the 31st – 35th General Congregations of the Society of Jesus*, ed. John W. Padberg, (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2009), 780; hereafter cited as *Jesuit Life and Mission*.

⁴ In the *De Statu* of 2023, Fr. Arturo Sosa indicated that “reflection on collaboration of others in the Society... has been growing since the end of the 1980s.” In a footnote to the text, he specifies that 76 postulates asked General Congregation 34 to review the topic. See Sosa, *Sent to Collaborate in the Reconciliation of All Things in Christ: De Statu Societatis Iesu 2023*, 82; hereafter cited as *De Statu 2023*.

⁵ *Constitutions of the Society of Jesus: A Critical Edition with the Complementary Norms*, ed. Barton T. Geger (Boston: Institute of Jesuit Sources, 2024), n. 134; hereafter cited as *Constitutions: A Critical Edition*.

expresses its belief in this God who desires to labor with the person in its commitment to labor with others.

Understanding themselves as men “sent to collaborate in the reconciliation of all things in Christ” represents a new self-understanding for Jesuit identity⁶. Modifications such as this in Jesuit life are not new to the Society. An attentive reading of our history, specifically that of our founder, prepares us to look for the ways that the Spirit changed Ignatius’s understanding of his discipleship and mission. To point to just one example: commenting on the fasts and abstinences that Francis Borja was practicing, Ignatius wrote: “while I did strongly commend fasts, rigorous abstinence, and retrenchment from ordinary food, and for a time I was quite glad about them, I can no longer do that now”⁷. What was central to his understanding of spirituality and his relationship to God – fasts and corporal penances – shifted. Changes like this constitute a part of the Society’s Institute, so much so that Jesuit self-understanding includes a space for the way that the Spirit, working in our historical contexts, obliges us to reconsider our apostolic identity. In the words of Pope Leo XIV to a recent gathering of provincials in Rome, “when the Spirit leads the apostolic body elsewhere for a greater good, this may require letting go of long-cherished structures or roles – an exercise of Ignatian ‘holy indifference’”⁸. The pontiff read correctly our Institute: it calls us to follow attentively the Spirit and, when necessary, let go of certain self-understandings.

In sum, collaboration is transforming how we understand ourselves in our life-mission, and this article attempts to offer a reflection on collaboration not as a new way of working but as a new way of proceeding. Though younger generations of Jesuits may need to be reminded that collaboration is, as Congregation 35 has affirmed, “a grace given to us in this moment, one consistent with our Jesuit way of proceeding”, it is no longer necessary to debate its place in

⁶ The quotation is the title of Fr. Arturo Sosa’s *De Statu* 2023.

⁷ Ignatius to Francis Borja, in *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, ed. Martin Palmer, John Padberb, John McCarthy, (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2006), 254-255; hereafter cited as *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*.

⁸ Pope Leo XIV, “To the Major Superiors of the Society of Jesus.” Online at <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/october/documents/20251024-compagnia-gesu.html>. Accessed November 24, 2025.

our life⁹. This grace, as Ignatius understood God's communication, is opening a path before us, and though we may be at different stages of converting our hearts and our minds to a new way of proceeding, we are all on this path¹⁰. It is calling us to a humbler, more contemplative approach to our life-mission. It is providing us with the opportunity to live with greater depth what it means to be the least Society, one that has been called into existence to manifest to the world the life of Jesus, the one who came to serve and not to be served [Mark 10:45].

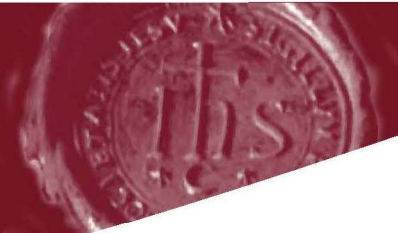
Collaboration and the inner life of a Jesuit

If collaboration is a grace given to us by God, the historical circumstances in which it is coming are complex; it is emerging in a moment of diminishment in the Society of Jesus. Provinces are merging, novitiates are being shared, and international centers of formation are closing or finding new ways to pool resources. For many the reality of loss is close to home: communities, the places where we have lived and ministered, have closed. In short, our apostolic presence is not what it used to be. And this loss is most acutely felt at parish churches, works easily given back to their respective dioceses.

It is hard to avoid the feelings of loss, sadness, as well as a certain alarm at what younger generations may have to face since they will be the ones to bear the enormous institutional burdens that the Society has. Such a context tests our spiritual disposition and asks us if we have the inner resources to live in a Society of Jesus that experiences its weakness on a structural or institutional level. Regarding weakness and vulnerability, we are not without profound reflections on it as it concerns our personal or interior lives – one need only think of Michael Buckley's meditation on Jesuit priesthood titled "Beset by Weakness" – but less

⁹ See General Congregation 35, decree 6 "Collaboration at the Heart of Mission," n. 30, in *Jesuit Life and Mission*, 788.

¹⁰ In his letter to Francis Borja on September 20th, 1548, Ignatius wrote: "For he [God] sees and knows what is best for the person and, knowing all things, *points out to him the way*." See *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, 255; emphasis mine.



consideration has been given to limitation or weakness on a communal level¹¹. We simply cannot do all the things that we would like to do or that we did; our apostolic reach is limited. The impressive missionary and educational endeavors that populate our history continue to fire our imagination, yet they may also leave us feeling nostalgic for a Society that is distant from our actual experience.

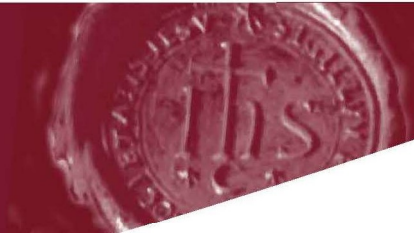
This is the context in which the grace of collaboration is emerging, and it offers a new experience of poverty. It is not a poverty of resources, but one of our limitations and smallness. We have made our “offering of greater worth and moment” as we meditated on the call of the King, saying to our Lord that we would bear any poverty, “actual as well as spiritual”¹². But a poverty of not being able to do and be all that we would like is hard. The diverse feelings that such an experience of poverty occasions in our interior make it challenging to say with Ignatius in Manresa *what new life is this?* But Ignatius’s words are instructive for us. Diminishment is not the only narrative in this moment. New life is upon us.

The recent gathering of Jesuit procurators in Loyola, Spain, may not have mapped out the path of this new life, but it did indicate, in accord with Ignatius’s own keen sense of the evil spirit, the ways in which we are tempted to avoid the new path before us. The conversations that Father General Arturo Sosa had with Jesuits from all over the world led him to name a series of tensions in Jesuit life, and he pointed to some of the ways in which we often fail to gracefully hold them. Referring to some of the effects of the pandemic on our younger brothers, Fr. Sosa wrote that “young Jesuits learned to take advantage of technology in order to not interrupt their studies, but some also developed an exacerbated addiction to technology, even frequenting pornographic sites or sites with conspiracy theories”. The upshot of such an exacerbated addiction to technology is the following: the men “move away from community life to isolate themselves in their own individualistic bubble”¹³.

¹¹ See, for example, Buckley, *What Do You Seek? The Questions of Jesus as Challenge*, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2016), 88-90.

¹² *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*, ed. George Ganss (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1992), nn. 97, 98.

¹³ Arturo Sosa, *De Statu* 2023, 74.



The mention of pornography and conspiracy theories in a *De Statu* of the Society of Jesus indicates a strong level of concern on these issues across the entire apostolic body. This is not the place to analyze the manifold reasons that some of ours, young or old, frequent pornographic or conspiracy theory websites – a conversation that the Society might well want to have at some point – but Fr. Sosa’s diagnosis highlights how such an addiction represents a movement away from the tensions in our life. The search for comfort in such material could be a response to diminishment, loss, and the decentering that is occurring in the Society as we discover that we are not the proprietors of the mission. Viewing pornography and immersing oneself in simplistic ideological positions might be our way of saying no to the grace that God is offering us. Afraid of losing ourselves in our shared labor with others in a new apostolic presence, we seek to find ourselves in secure individualistic bubbles.

This is a long way of stating that collaboration understood as a grace makes demands upon the inner life of a Jesuit. We may not be aware of how our life is shifting and the challenges that such a change carries with it, but we have to be lucid enough to know that our feelings may be a sign of the work the Spirit is carrying out in us. In a more collaborative life, the experience of the vows and their concomitant challenges change. Poverty feels different, affective and chaste relationships require work at all times and in all contexts, and obedience stretches us to listen deeply to others all the time. Moreover, our own understanding of our vocation might have to change. Collaboration asks the Jesuit to savor the grace of his vocation, in all its uniqueness and beauty, with the felt sense that the distinctiveness of his vocation is found in and with others. The lives of others are to impinge upon him, even upon that sacred place of his identity as a Jesuit. He is to find himself in solitude with his Lord, *and* he is to discover who he is in his vocation in his commitment to and for others’ vocations. And that commitment often assumes rather dreary, mundane, and undramatic colors: meetings, zoom conferences, travel, and the endless work of responding to emails. He is a man called, as Pedro Arrupe passionately put it, “to radically dedicate his life in solidarity to his brothers and



sisters”, and yet that solidarity with others may not often arouse passionate feelings¹⁴. His is a humble solidarity with and for others.

The grace of collaboration is descending upon us and carries with it a different kind of affective resonance. It consoles, but it is soft; it moves us outward, but that movement may not be towards the apostolic project we wanted or hoped for. It is a grace that lines up with the grace of the fourth week of the *Exercises*¹⁵. That grace represents the gift to experience the joy of the Resurrected Christ who continues his mission to console his friends. In the estimation of Santiago Arzubialde, the grace of the 4th week is the “ultimate purification”: it moves the person to love others in a disinterested fashion¹⁶. It opens us to selflessly give ourselves to the life, vocation, and project of another. As Michael Ivens has written, the joy of the 4th week “must always be measured in terms of depth and strength rather than emotional exhilaration”¹⁷.

Depth and strength to give ourselves to another is what this week of the Exercises calls forth in the retreatant. Forgetful of self, the joy of and with the risen Lord turns us outward to cooperate with others in *their* mission¹⁸. We move from the desire to be consoled to console. This is the path that the grace of collaboration invites us to traverse. With it we have the opportunity to live like our Lord who came to console and to help disinterestedly his friends.

¹⁴ Pedro Arrupe, “To be and to work with and like Jesus,” in *Challenge to Religious Life Today: Selected Letters and Addresses I*, ed. Jerome Aixala (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1979), 175-190, at 179.

¹⁵ See, for example, numbers 221-225 in the *Spiritual Exercises*. When referring to the text of the *Exercises*, italics will be used. When referring to it as a spiritual program or retreat, no italics will be used.

¹⁶ Santiago Arzubialde, *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio. Historia y análisis*. Rev. ed. (Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 2009), 543.

¹⁷ Michael Ivens, *Understanding the Spiritual Exercises*, (Herefordshire-Surrey: Gracewing-Inigo Enterprises, 2016), 163.

¹⁸ Paraphrasing and emphasizing a point made in Decree 13 “Cooperation with the Laity in Mission,” n. 1. In that document, General Congregation 34 boldly proclaimed: “We seek to respond to this grace by offering ourselves in service to the full realization of this mission of the laity, and we commit ourselves to that end by cooperating with them in *their* mission.” See, *Jesuit Life and Mission Today*, 608; emphasis mine.

Supporting each other as we collaborate with others

The grace of collaboration is more than a call from God that sends us outward towards others in our places of ministry. It is more than something we do to or with others. It informs a new way of being on mission, and as one grace, it touches all aspects of our lives. It orients one's ministry, *and* it permeates all of one's relationships. For this reason, it is not surprising that concomitant to the emerging sense that collaboration represents a new way to follow Jesus, the Society of Jesus has also embarked upon a new way to understand and to live its communal life. Concretely, Jesuits now affirm that community life is "itself a mission"¹⁹. On a surface level, such an affirmation does not connect to collaboration, but collaboration understood as a grace that informs all of one's life allows for just such an expansion of how Jesuits consider their community life.

Such a consideration of community as mission invites Jesuits to look anew at their communities and to see their quotidian life with Jesuit companions as a part of their mission. Our life – at meals, in our communal spaces, and at the Eucharist – is the place where we also live our mission as companions of Jesus. Though we may not experience our communal ties with our Jesuit brothers with the same fervor as Ignatius and the first companions, if in fact their life was lived at the fervor we imagine, at the heart of our vocation is the belief that God has brought us together and that somehow, with them, we will discover our deepest identity in Christ. Borrowing again from Philip Endean, our community is something more than the place where we live; it is an opening to grace. It is a place where God wants to meet us.

Given the diversity in the apostolic body, it is understandable that we inhabit different emotional and spiritual places with respect to the idea that our community life is mission. For some of us, such a formulation diverges from our Institute. In such a line of thinking, some state that we are meant for diaspora; being on the road constitutes who we are. With such a view, the idea of community as mission represents a quasi-betrayal of the apostolic boldness

¹⁹ See General Congregation 36, Decree 1 "Companions in a Mission of Reconciliation and Justice," n. 9, in *Jesuit Life and Mission Today: The Decrees and Accompanying Documents of the 36th General Congregation of the Society of Jesus* (Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017), 19.



with which Ignatius wanted the Society to live. For others, however, community life might be mission, but it is primarily lived in more utilitarian terms. In such an approach, community living is the place where we are present, do our part, and then return to the comfortable spaces we have carved out. Finally, there are those among us who continue to wonder how we might live and express more concretely our community *ad dispersionam* alongside of our shared life as *koinonia*, that “close sharing of life and goods”²⁰. For we too are the Church, and the Spirit invites us to engage in spiritual conversation and practice – in ways that matter – communal discernment.

Considering our growing sense of our community life as mission as coming from the grace of collaboration allows us to live the complexity of this aspect of our mission with ease, equanimity, and understanding. We are still finding our way in this part of our mission. Nevertheless, this grace does signal the limits of a way of living our common life which has no future: a functionalized approach to living together is not sustainable²¹. Living our apostolic commitments along with some interest and investment in our Jesuit companions is the call of this grace. Moreover, our charism does have much to say about our interpersonal and communal ties. Number 250 of the *Constitutions*, written for the spiritual formation of novices, outlines a way of living together. In that paragraph, Ignatius animates the Jesuit to esteem others in their hearts, show them the reverence “appropriate to each one’s state...so that they might thus grow in devotion and praise of God our Lord”²². A path of esteem, reverence, and devotion may strike us as painfully remote from our quotidian communal lives, yet this is the path of our Institute. A more contemporary expression of this, coming from Adolfo Nicolás, simpler and more direct, might resonate more with us: “forget the self and take a stand for the life of these people”²³.

²⁰ See “Complementary Norms 315” in *Constitutions: A Critical Edition*, 450.

²¹ Limitations pointed out by Michael Buckley in his essay on Jesuit community life. See, Buckley, “Mission in Companionship: Of Jesuit Community and Communion,” *Studies in the Spirituality of Jesuits* 11, no. 4 (1979): 7.

²² *Constitutions: A Critical Edition*, n. 250.

²³ Adolfo Nicolás, “From Distraction to Dedication: An Invitation to the Center,” *Acta Romana Societatis Iesu* 27, no 3 (2020), 946-952, at 951.



The freedom to show reverence or to take a stand for another can be thought of as aspects of the grace of the 4th week. In those series of contemplations, Ignatius directs the retreatant's attention to the effects of the resurrection, and the effects are visible manifestations or movements outwards towards others. More than feelings, these effects, like grace itself, are visible; one notices them in acts of service and love. Participating in Jesus' joy provides the retreatant the freedom to move into the world and to live like him. Even in our communities.

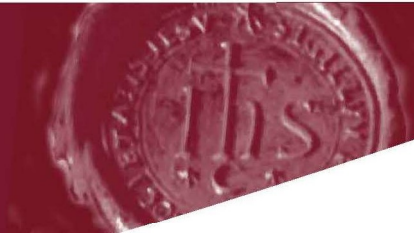
This freedom to move into the world, serve it, and serve one's Jesuit brothers has always been a part of the Society's Institute. The first companions would not have formulated their community life as mission, but they were convinced that God brought them together and that they were responsible for caring for each other. Perhaps one of the more moving examples of this care for a companion comes from the Jesuit often regarded as the black sheep of the group. I refer to the man from Palencia, Spain: Nicolás Bobadilla. We know of Ignatius and Bobadilla's testy exchanges as well as Bobadilla's conversations with Pope Paul IV to intervene in the Society after Ignatius's death. Certainly, he had his ideas about the Society's leadership, its mission, and the direction of the Church. In that regard, he prefigured many of us.

Nevertheless, it is also true that his feisty exchanges with Ignatius disclose affection and respect. He himself said as much in a letter to Miguel de Torres, writing "my rough writing (if indeed it should be called rough) does not have to exclude charity and fraternity"²⁴. He may have been a gruff and difficult companion, but he was a friend in the Lord. And Bobadilla seems to have taken seriously his identity as a friend in the Lord to his Jesuit brothers. Evidence of this is a long missive he wrote to his Jesuit companion Jerome Doménech that he titled "A Small Consoling Book"²⁵.

The situation in which Bobadilla wrote this letter to Doménech was challenging. In 1570, the Society in Sicily was hemorrhaging men, and Doménech was dismayed at the fact that so many men were leaving the Society. His feelings were only compounded by the fact that

²⁴ Alfonso Bobadilla to Miguel de Torres, 16 July 1546, in *Nicolai Alphonsi de Bobadilla Sacerdotis e Societate Jesu Gesta et Scripta* (Madrid, 1913), 99-103, at 99; translation mine.

²⁵ See Mario Scaduto, ed., "Il 'Libretto consolatorio' di Bobadilla a Doménech sulle vocazioni mancate," *Archivum Historicum Societatis Iesu* (1974), 85-102; all translations mine.



Francis Borja, the general at the time, sent a man from Rome to ascertain the situation, but rather than resolving the situation, Borja's delegate seemed to make it worse. Or so thought Doménech. This Jesuit, Juan Montoya, Borja's special envoy, found the Sicilians hard headed and in need of what he deemed "an exemplary punishment"²⁶. His exemplary punishment was to dismiss more men from the Society. Seeing the situation unfold and cognizant of Doménech's consternation, Bobadilla did what a friend does – he sought to console him.

He began his letter with an exposition in which he outlined the difficulty of discernment. He then turned to encourage and console his addressee. He argued that divine providence was at work in bringing men to the Society *as well as* in having them leave²⁷. Appealing repeatedly to divine providence, Bobadilla encouraged Doménech to let go of his frustration or indignation. Furthermore, in an astounding vision of vocation and religious life, Bobadilla wrote: "how many that have left, been dismissed and not received in the Society have gone to paradise and how many in it, both great and small, will go to hell"²⁸. And his concluding words were direct: "a superior ought to embrace in all things divine providence...vesting himself with the grace of God and with love for one's neighbor"²⁹.

Bobadilla's letter to Doménech represents one example of the care and concern that Jesuits have always had for each other in their mission. It may feel new to us to think of our community life as mission, but Bobadilla's missive suggests that it is how we understand our lives. Even the more crusty of those among us have demonstrated a largesse of generosity, affection, and concern. But more than an awareness of the special bonds that unite us, Bobadilla's letter exudes hope and confidence in God's providence, and that hope led him to believe that God was taking care of everything. Somehow, God's providence has brought us together in this mission. That providence guides us on the path of collaboration, a path that reminds us of our responsibility to care for and support our Jesuit companions.

²⁶ *Ibid.*, 86.

²⁷ *Ibid.*, 95, my emphasis.

²⁸ *Ibid.*, 101.

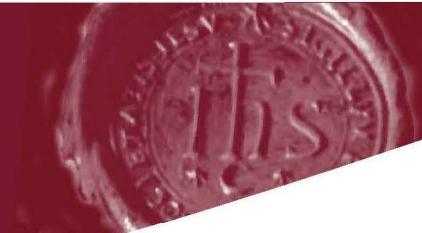
²⁹ *Ibid.*, 101.

Letting our friends console us

The grace of the fourth week of the *Exercises* is not only about giving consolation; it is about receiving it. One gives and another receives, and the one who receives can also, in his or her turn, become the giver. For this reason, a further exploration of the grace of collaboration understood vis-à-vis the grace of the fourth week should accent one's experience of *being* consoled. In other words, Jesuits are not simply those that attempt to offer consolation to others. We are an apostolic body attentive to the way that the Lord consoles us through our friends. The mutuality that is at the heart of our spirituality calls us to look to the manifold ways in which others in our mission console us.

The consolation from those with whom we collaborate comes in many forms. It may be a kind word, a willingness to commit more deeply to arduous and arid work, or the enjoyment that comes from spending time with remarkably gifted and generous colleagues and their families. But one of the aspects of the grace that I have noticed has to do with the way that collaboration widens us; it awakens us to something new. As is often the case, this newness comes to us in the most quotidian moments of our work. And since grace is always historical, concrete, and rooted in a context, this is an opportune moment to share a personal story of mine that describes an example of what this grace looked like in the educational apostolate where I work.

A colleague and I were talking about life in San Francisco, California, and we were marveling at the beauty of the natural world that surrounds us. He shared a story of a friend of his who owned a small plane and who took him and his son for a ride over the city. Even one unfamiliar with the bay area could imagine how spectacular the views were. But what was even more interesting was the reflection that this teacher offered about what it was like to see the city, the bay, and the mountains that envelop this part of California. Upon returning to his home that evening, he did what we might call an examen of his experience, and he shared with me the fruits of his reflection: *Chris, I live in one of the more beautiful parts of the world, and I can spend my days in my office doing what I think is most important. And I miss the beauty that*



surrounds me. I immerse myself in my small world, and I go about my days oblivious, blind as it were, to the beauty that surrounds me.

At the time that this colleague shared his reflection with me, I did not feel any particular movement of consolation in me. I did not find myself stirred in any particular way towards a greater sense of faith, hope, or love, nor did I find myself inflamed with a sense of God's presence in creatures or creatures' life in God. But curiously, I kept thinking about this conversation, replaying it in my mind as if I were contemplating it. I found myself returning to his wonder at the world and his surprise at the smallness with which he could inhabit that world. When I replayed in my mind his marvel at the beauty of the ocean and the trees, I could feel that beauty. And when I returned to how emphatically he spoke of not paying attention to that world by holing himself up in his office, I could feel the smallness of that world. As I kept thinking about this conversation, I started to imagine what it was like to see from the sky the Pacific Ocean, the Golden Gate Bridge, and the redwood trees in Muir Woods. I found my world expanding; I was seeing more and more beauty.

In addition, I was struck by the clarity of my colleague's reflection; this was no ordinary experience for him, and the fact that he was retelling it could have been his way of reminding himself not to miss the beauty of the world. That idea grew in me as I recalled our conversation. I began to hear him telling me that there is more to our life-mission than what goes on in offices and classrooms. Such a conclusion may strike the reader as rather obvious, even banal. One might say, *of course, there is always more to the mission than what we do*. But reminders are helpful and, at least speaking for myself, I need them more than I imagine. Moreover, I began to take note of the fact that this story was helping me to see something new. A colleague was offering the kind of help and consolation that a friend offers, communicating with excitement what he saw: there is something greater and more beautiful here than we realize.

A widening of our vision to that which is around us might be one of the more important aspects to the grace of collaboration. Others – religious, lay, married, single – broaden our sense of our life. We may not feel any deep affective resonance in this consolation, but the



point of the grace of the 4th week is not simply to feel; it is to be moved into a new way of seeing reality. It opens us to see the divinity shining through more gloriously in the Resurrected Christ, who, in the words of Gerard Manley Hopkins, “plays in ten thousand places”³⁰. But we need help to contemplate the play of this grace that happens all around us. It is not something that we can do on our own. Like the disciples on the road to Emaus, the Society of Jesus needs to be accompanied by the risen One who comes to walk alongside of us, and He walks alongside of us in the person of a fellow collaborator in mission.

To highlight the importance of *being* consoled is to express the fullness of the grace of collaboration that is offered to us. We are surrounded by testimonies, stories, and invitations that come in the most unlikely forms that can help us to find our path with the Lord. Yet, being consoled requires a certain humility and self-forgetfulness. It also depends upon a more contemplative stance in our lives: a spiritual movement needs time and attention to develop. Words, stories, and images require attention over time so that they might grow and help us see something new. The Ignatian name for this contemplative and humble reception is availability. Such availability to be moved, taught, and widened by another may represent a certain frontier in our experience of collaboration. For some of us, depending on our work, our culture, and our family background, it may be too much to imagine that a lay colleague could be the one who helps move us further along the path of our Institute. Yet, this might be the *kenosis* that we are called to live in collaboration. In his *kenosis*, Jesus let go of his identity as the Son of God in order to be with us. Maybe this is the as yet untraversed path of the grace of collaboration: the freedom to let go of how we understand ourselves so that we can freely give and receive love.

Embracing collaboration does mean that the Society of Jesus abdicates its responsibility to know its tradition, to listen contemplatively to the Spirit, and to discover as an apostolic body how Jesus is calling us. Though we may be allergic to writing and reading more documents from future general congregations, the thinking and reflection that goes into such work is

³⁰ Gerard Manley Hopkins, “As Kingfishers Catch Fire, Dragonflies Draw Flame,” in *The Norton Anthology of Poetry*, ed. Alexander W. Allison et. al. (New York: Norton & Company, 1975), 427.

essential for the vitality of our mission. Nevertheless, the spiritual journey that we are on in collaboration points to a new depth that we can reach when we are available to be moved by the lives and the stories of our friends on mission.

Conclusion – asking for the grace that we desire

Quite possibly the grace of collaboration is the grace that our world most needs at this moment. Moreover, it seems to be the grace the Church continues to place before us. Following the magisterium of Pope Francis, we believe that “synodality is walking together and it is what the Lord expects of the Church in the third millennium”³¹. God is creating something new in our Church, and God wants a response. And this newness extends to our very self-understanding of who we are as disciples and how we encounter the Lord. For example, where General Congregation 36 affirmed that “our fraternal bonds proclaim the Gospel”, we might now be in a position to say that in our bonds and relationships the Gospel is being proclaimed to us³².

Perhaps, too, this is a grace that the Society of Jesus needs in this moment. For we too feel, suffer and are affected by all that happens in our world. We might be tempted to think that we inhabit different discursive and social spaces than those that surround us. Or that somehow our way of treating each other is better or different. Such a posture bespeaks a considerable naivete. For this reason, it might be opportune for us in this moment to ask humbly for the grace of collaboration. Though it may be upon us and informing the texture and structure of our lives, it might be prudent to turn to the Lord to ask for the grace to console as He consoles, and for the grace to receive the consolation that He wants us to receive. Following the wisdom of our founder, should we not feel this desire, perhaps we can ask for the desire to desire it,

³¹ Pope Francis, address to the members of the International Theological Commission. Online at https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191129_commissione-teologica.html. Accessed November 25, 2025.

³² General Congregation 36, Decree 1 “Companions in a Mission of Reconciliation and Justice,” n. 9, in *Jesuit Life and Mission*, 19.

trusting that what our Lord has begun in us in this moment in our shared life in this apostolic body, he will bring to completion.

Bibliography

Arrupe, Pedro. "To Be and to Work with and Like Jesus." In *Challenge to Religious Life Today: Selected Letters and Addresses I*, edited by Jerome Aixala, 175–90. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1979.

Arzubialde, Santiago. *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio: Historia y análisis*. Rev. ed. Bilbao–Santander: Mensajero–Sal Terrae, 2009.

Bobadilla, Alfonso. *Nicolai Alphonsi de Bobadilla Sacerdotis e Societate Jesu Gesta et Scripta*. Madrid, 1913.

Buckley, Michael. *What Do You Seek? The Questions of Jesus as Challenge*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.

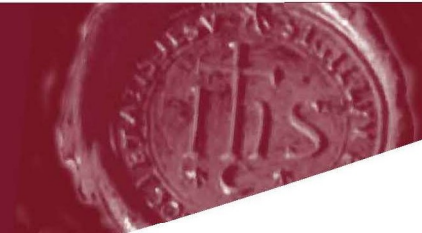
_____. "Mission in Companionship: of Jesuit Community and Communion." *Studies in the Spirituality of Jesuits* 11, no. 4 (1979): 1–27.

Endean, Philip. "Introducing the Universal Apostolic Preferences." Accessed November 8, 2025. https://www.jesuits.global/sj_files/2020/05/introducing_the_uaps_philip-endean_en.pdf.

Francis, Pope. *Address to the Members of the International Theological Commission*. Accessed November 25, 2025. https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/november/documents/papa-francesco_20191129_commissione-teologica.html.

Ganss, George, ed. *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1992.

Geger, Barton T., ed. *Constitutions of the Society of Jesus: A Critical Edition with the Complementary Norms*. Boston: Institute of Jesuit Sources, 2024.



Hopkins, Gerard Manley. "As Kingfishers Catch Fire, Dragonflies Draw Flame." In *The Norton Anthology of Poetry*, edited by Alexander W. Allison et al., 427. New York: Norton, 1975.

Ignatius of Loyola. *Letters and Instructions*. Edited by Martin Palmer, John Padberg, and John McCarthy. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2006.

Ivens, Michael. *Understanding the Spiritual Exercises*. Herefordshire–Surrey: Gracewing–Inigo Enterprises, 2016.

Jesuit Life and Mission: The Decrees & Accompanying Documents of the 31st–35th General Congregations of the Society of Jesus. Edited by John Padberg. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2009.

Jesuit Life and Mission Today: The Decrees and Accompanying Documents of the 36th General Congregation of the Society of Jesus. Boston: Institute of Jesuit Sources, 2017.

Leo XIV, Pope. "To the Major Superiors of the Society of Jesus." Accessed November 24, 2025. <https://www.vatican.va/content/leo-xiv/en/speeches/2025/october/documents/20251024-compagnia-gesu.html>.

Nicolás, Adolfo. "From Distraction to Dedication: An Invitation to the Center." *Acta Romana Societatis Iesu* 27, no. 3 (2020): 946–52.

Scaduto, Mario. "Il 'Libretto consolatorio' di Bobadilla a Doménech sulle vocazioni mancate." *Archivum Historicum Societatis Iesu* (1974): 85–102.

Sosa, Arturo. *Sent to Collaborate in the Reconciliation of All Things in Christ: De Statu Societatis Iesu* 2023. Rome, 2023.

El contexto como elemento clave en las relaciones entre las mujeres y San Ignacio de Loyola. La historia y el contexto de algunas mujeres que quisieron ser jesuitas

di Conxita Gómez i Subirà O.S.B.

Riassunto

Le ipotesi sulle ragioni dell'atteggiamento di Ignazio di Loyola nei confronti delle donne e della sua opposizione alla creazione di un ramo femminile della Compagnia di Gesù sono diverse e vanno dal suggerimento di una presunta misoginia del fondatore fino all'affermazione che erano le stesse donne a non essere preparate per diventare gesuite.

La maggior parte degli studi affronta le relazioni di sant'Ignazio con le donne come se queste fossero qualcosa di statico e indipendente dal loro contesto. Tuttavia, tanto la sostenibilità della Compagnia di Gesù quanto le riforme che la vita religiosa femminile aveva già conosciuto prima del Concilio di Trento dovettero avere un peso importante sia nelle posizioni di sant'Ignazio sia in quelle delle donne con cui egli ebbe a che fare.

Da questa prospettiva, l'obiettivo di questo articolo è esplorare il dinamismo e il carattere contestuale delle relazioni tra sant'Ignazio e le donne, concentrando inizialmente l'attenzione su coloro che vollero diventare gesuite, come fu il caso di Giovanna d'Austria, Isabel Roser e le sue compagne di Santa Marta ma focalizzandosi principalmente sulla situazione delle benedettine barcellonesi che desiderarono diventare monache gesuite di clausura.

Resumen

Las hipótesis sobre las razones de la actitud de Ignacio de Loyola hacia las mujeres y de su oposición a la creación de una rama femenina de la Compañía de Jesús son diversas y van desde la sugerencia de una supuesta misoginia del fundador hasta la afirmación de que eran las propias mujeres las que no estaban preparadas para ser jesuitas.

La mayoría de los estudios abordan las relaciones de San Ignacio con las mujeres como si estas fueran algo estático e independiente de su contexto. Sin embargo, tanto la viabilidad de la Compañía de Jesús como las reformas que sufrió la vida religiosa femenina, ya antes del concilio de Trento, debieron tener un peso importante tanto en los posicionamientos de San Ignacio como en los de las mujeres con las que trató.

Desde esa perspectiva, el objetivo de este artículo es explorar el dinamismo y el carácter contextual de las relaciones entre San Ignacio y las mujeres, poniendo un primer foco de atención en las que quisieron ser jesuitas, como fue el caso de Juana de Austria, Isabel Roser y sus compañeras de Santa



Marta, pero centrándose primordialmente en la situación de las benedictinas barcelonesas que quisieron convertirse en monjas jesuitas de clausura.

Parole chiave

Sant'Ignazio di Loyola, donne, contesto, Compagnia di Gesù, Concilio di Trento, vita religiosa femminile

Palabras clave

San Ignacio de Loyola, mujeres, Compañía de Jesús, Concilio de Trento, vida religiosa femenina.

Introducción

Durante siglos, la documentación jesuítica tendió a minimizar la influencia de las mujeres tanto en el propio itinerario personal y espiritual de Ignacio de Loyola como en el de la Compañía de Jesús¹. Sin embargo, desde hace unas décadas el interés y los estudios sobre las relaciones de Ignacio con las mujeres han aumentado considerablemente².

Algunas de las causas que podrían haber favorecido este incremento son: la aparición, en 1956, de *Ignatius de Loyola. Briefwechsel mit Frauen*³ de Hugo Rahner recogiendo la correspondencia que aún se conserva entre Ignacio y algunas de las mujeres con las que tuvo trato a lo largo de su vida; el decreto 14 de la Congregación General 34 de la Compañía que en el año 1995 llamó a los jesuitas a promover la escucha y defensa de las mujeres como parte especialmente

¹ Stefania Pastore, "Unwise Paths: Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares." En *A Companion to Ignatius of Loyola*, vol. 52 (Leiden: Brill, 2014), 25–44, https://doi.org/10.1163/9789004280601_004, 25

² Enrique García Hernán, "Ignacio de Loyola y las mujeres (1491–1524): algunas puntualizaciones". *Archivum Historicum Societatis Iesu* 92, no 184 (2023): 317–338.

³ Ignacio de Loyola, *Briefwechsel mit Frauen*, herausgegeben von Hugo Rahner (Freiburg: Herder, 1956).

vulnerable de la humanidad⁴; y, por último, la necesidad de las propias mujeres de adaptar y acercar aún más la espiritualidad ignaciana y los Ejercicios Espirituales a su propio contexto⁵.

En los estudios sobre Ignacio y su relación con las mujeres, las explicaciones sobre la actitud y la posición de San Ignacio hacia éstas son diversas y abarcan, por ejemplo, desde la asunción de una cierta misoginia del fundador de la Compañía hasta la sugerencia de que quizá fueran las propias mujeres las que no estaban preparadas para ser jesuitas o la posibilidad de que Ignacio pensara en el propio bien y autonomía de las mujeres al no aceptar la formación de una rama femenina de la Compañía⁶.

Sea como sea, la abundancia y la diversidad de la literatura sobre las relaciones entre Ignacio y las mujeres llevan a preguntarse si, en realidad, queda mucho por decir sobre esta cuestión y cuál podría ser la relevancia de una contribución adicional al tema. En este artículo, quizá la novedad radica en el contexto en el que se plantea la reflexión. Y es que, a diferencia de otros muchos, este trabajo no procede ni del entorno jesuita ni de su órbita espiritual, sino de la perspectiva y los sesgos causados por ser la autora una de las “descendientes monásticas” de Teresa Rajadell y Jerónima Oluja: dos monjas benedictinas del Monasterio de Sant Anton i Santa

⁴ Compañía de Jesús, *Congregación General 34, Decreto 14: La Compañía y la situación de la mujer en la Iglesia y en la sociedad* (1995), <https://pedagogiaignaciana.com/biblioteca-digital/biblioteca-general?keyword=decreto+14+de+la+congregaci%C3%B3n+general+34>

⁵ Esta necesidad de las mujeres de releer los ejercicios desde una perspectiva propia puede percibirse, por ejemplo, en Anne Arabome, *Why Do You Trouble This Woman? Women and the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022); o en Elizabeth Liebert y Annemarie Paulin-Campbell, *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women*, 2nd ed. (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2011).

⁶ Sobre la negación o asunción de la misoginia de Ignacio, cf. J. A. Dowd, “Otra historia ignaciana: incluyendo a las mujeres en la historia de la misión jesuita,” *Jesuit Higher Education* 13, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.53309/2164-7666.1502>, particularmente en la página 36. Respecto a la afirmación de que quizá fueran las mujeres las que no estaban preparadas para ser jesuitas, cf. con Laia de Ahumada “Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús: una història oblidada del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)” en *Redes femeninas* (Roma: Viella, 2013), 235–249, <https://doi.org/10.1400/202447>, 248.

Clara de Barcelona que quisieron fundar una comunidad jesuita pero que nunca obtuvieron el beneplácito de Ignacio para ello.

Sea como sea, el objetivo de este trabajo es considerar que las relaciones entre Ignacio de Loyola y las mujeres no fueron estáticas ni abstractas, sino dinámicas, personales y dependientes tanto del contexto en el que se hallaba Ignacio como del de las mujeres con las que trató.

Con esa finalidad, este artículo está distribuido en una serie de secciones que pretenden explorar, respectivamente: 1) la consideración de la hipotética misoginia de Ignacio a través de la reflexión sobre sus relaciones con algunas de las mujeres con las que trató antes de fundar la compañía; 2) las razones y las circunstancias pudieron llevar a las benedictinas de Sant Anton y Santa Clara y a otras mujeres a desear formar parte de la Compañía; 3) los diferentes contextos que pudieron hacer posibles que Isabel Roser y Juana de Austria consiguieran ser jesuitas; 4) el contexto al que se enfrentaron mujeres como Juana de Lestonnac o Mary Ward, poco después de la muerte de Ignacio para conseguir fundar sus respectivas congregaciones de fuerte inspiración ignaciana; 5) las conclusiones que puedan surgir de los apartados anteriores.

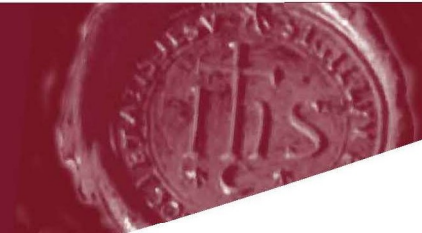
¿Fue Ignacio de Loyola un misógino?

La negativa a aceptar la creación de una rama femenina de la Compañía de Jesús suele ser una de las razones por las que tradicionalmente se ha acusado a Ignacio de Loyola de misoginia⁷. G. Simmonds, sin embargo, ve en esta oposición un signo del temor de Ignacio a violar las convenciones sociales y morales de la época, más que de su aversión por las mujeres⁸. En la misma línea, A.E. Orobator atribuye al contexto de la iglesia y de la sociedad del momento, los rastros misóginos y sexistas que pueden hallarse, por ejemplo, en los Ejercicios Espirituales⁹. Una visión mucho más dura, sin embargo, es la de A. Gil Ambrona, quien no duda en tildar al

⁷ Cf. Rogelio García Mateo, "Ignacio de Loyola y la mujer," *Ignaziana. Rivista di Ricerca Teologica* 20 (2015): 146.

⁸ Gemma Simmonds, "Women Jesuits?" en *The Cambridge Companion to the Jesuits*, ed. Thomas Worcester (Cambridge: Cambridge University Press, 2008).

⁹ Cf. Agbonkhianmeghe E. Orobator, Elizabeth Liebert, y Annemarie Paulin-Campbell, *The Spiritual Exercises Reclaimed, Reclaimed, 2nd Ed.: Uncovering Liberating Possibilities for Women* (Mahwah: Paulist Press, 2011), 9.



fundador de la Compañía como intransigente y misógino, debido a sus comentarios, por ejemplo, sobre los problemas que plantea el trato con los monasterios femeninos¹⁰.

Sea como sea, la imagen que se desprende de la *Autobiografía* dista mucho de la de una persona que siente aversión por las mujeres. Tal como señala García Mateo, el Ignacio que encontramos antes de llegar a Manresa es casi el que podríamos encontrar en una novela caballeresca de la época o en el propio Quijote, como ejemplo de caballero y de amor cortés¹¹. Ese Ignacio caballeresco aparece, primero, durante su convalecencia, ensoñado, pensando en una dama de altísima nobleza, pasando horas imaginando cómo ir a verla y qué decirle¹². Después de su conversión y del camino de Montserrat, lo descubrimos defendiendo a la misma Virgen María como si fuera su dama y dejando en manos del burro que montaba la decisión de si matar a un pobre moro que había osado dudar de la virginidad de su Señora. Finalmente, en Montserrat, Ignacio aparece de nuevo velando ante la Virgen como el buen caballero que “vela las armas” ante su dama¹³.

Nada más salir de Montserrat, el trato que vemos en Ignacio es el de una persona aparentemente normal que no duda en preguntar a unas mujeres por alojamiento en Manresa. Es en ese momento cuando conoce a Inés Pascual, una de sus futuras benefactoras tanto en Manresa como en Barcelona como en la misma corte¹⁴. En ese mismo contexto, tampoco Ignacio ve ningún problema en alojarse en el hospital de Santa Lucía con Jerónima Claver, una de las caminantes con las que se encuentra en Montserrat. El fundador de la Compañía tampoco tiene el menor reparo en acogerse a las enseñanzas espirituales de una mujer de cuyo nombre hoy no

¹⁰ Antonio Gil Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres: benefactoras, jesuitas y fundadoras* (Madrid: Cátedra, 2017), 400.

¹¹ Cf. García Mateo, “Ignacio de Loyola y la mujer,” 146.

¹² Cf. *Autobiografía* 6 (Au-6) en Cándido Dalmases y Ignacio Iparraguirre, eds., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 2.ª ed., notablemente corregida y aumentada, ed. I. Iparraguirre y C. Dalmases (Madrid: BAC, 1963), 91.

¹³ Au-15 y Au-18, respectivamente.

¹⁴ José García de Castro Valdés y Miyako Namikawa Kiyota, eds., *Mujeres ignacianas: escritos esenciales* (N. Martínez-Gayol Fernández, Ed.) (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2022), 14.



conocemos nada, pero que, según la *Autobiografía*, fue la única persona capaz de ayudarle en ese sentido antes de embarcarse hacia Jerusalén¹⁵.

Más adelante, a lo largo de su recorrido, Ignacio ensaya y configura los ejercicios espirituales a través del acompañamiento y el diálogo con diversas personas, entre ellas Teresa de Rajadell¹⁶, tanto en Barcelona como después hará en Alcalá¹⁷. En ese mismo período, seguiremos viendo a mujeres como Inés Pascual, protegiéndolo e introduciéndolo en la corte¹⁸. Ni el itinerario de Ignacio ni la historia de la Compañía habrían sido los mismos sin la ayuda de mujeres como Inés Pascual, Isabel Roser o Juana de Austria. Sin Isabel Roser y los bienes de su marido, Ignacio quizá nunca hubiera podido ir a Jerusalén ni, después, estudiar gramática en Barcelona tras su fracaso en Tierra Santa¹⁹. Si Juana de Austria no hubiera protegido a la joven Compañía de Jesús de los ataques de sus detractores, como Melchor Cano y los dominicos en general, la vida de la joven Compañía se habría visto aún más comprometida de lo que fue durante su supresión, cuando los monarcas españoles temieron el, para ellos, excesivo poder e influencia política que los jesuitas estaban llegando a poseer²⁰.

Por lo tanto, ¿era Ignacio de Loyola un misógino? No. No lo parece: las relaciones de Ignacio con las mujeres antes de la fundación de la Compañía no son de aversión, sino que son el fruto de un trato vinculado al acompañamiento espiritual o a los beneficios que éstas le aportaron a lo largo de su recorrido.

¹⁵ Au -21 y Au 37.

¹⁶ Philip Endean, "Discerning Behind the Rules: Ignatius's First Letter to Teresa Rejadell," *The Way, Supplement* 64 (1989): 37.

¹⁷ Au-58-59.

¹⁸ María Ángeles Sáez García, "Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)" en Ángela Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII* (Granada: Arenal, 2018), 27(1): 303–306, <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>, 50.

¹⁹ Au-54.

²⁰ García Mateo, 152.

El contexto de Teresa de Rajadell y de las benedictinas que quisieron ser jesuitas

¿Por qué una mujer había de querer ser jesuita? La reflexión histórica no puede hacernos olvidar la acción del Espíritu Santo, quien se manifiesta en el corazón de las personas mediante sus dinámicas misteriosas. En ese sentido, la primera respuesta a esta pregunta debe ser del orden de la fe. Si las mujeres querían ser jesuitas, podía ser porque, como el propio Ignacio y sus compañeros, se sintieron llamadas a seguir a Dios por aquellas nuevas sendas de espiritualidad que, a través de los Ejercicios y de sus enseñanzas, Ignacio proclamaba “en provecho de las almas”²¹.

Por otro lado, tampoco puede desdeñarse la influencia que tuvo en ellas el ser testigos y reconocer, en la figura del fundador de la Compañía, los signos de la acción de Dios. No en vano fue llamado “el loco por Cristo” en Manresa²². Y es que las personas que, de manera auténtica y transparente, se entregan a los trabajos de Dios, como hicieron Ignacio y sus compañeros, de un modo u otro, acaban llamando la atención de otros buscadores sinceros de las sendas de Dios. Y la búsqueda de Dios es un anhelo compartido por todos los seres humanos, como parte de su esencia, como iconos e imágenes de Dios, independientemente de su género.

Sin embargo, aparte de las razones espirituales, es seguro que hubo otras razones más contextuales que llevaron a muchas mujeres de la época de Ignacio a lanzarse a la aventura de ser jesuitas e intentar, contra viento y marea, aquello que Ignacio y, a través de él, el Papa Paulo III habían zanjado definitivamente²³. En su negativa a admitirlas como jesuitas o a acompañar su recorrido comunitario como tales, la excusa formal que Ignacio ofreció a Teresa de Rajadell era la necesidad de libertad que tenía la Compañía para mejor servir al Papa donde éste la requiriera y para mejor servir a sus vecinos, dondequiera que fuese necesario²⁴. Y aunque es cierto que esa fuera una de las razones para no aceptar mujeres o para rehusar el hacerse cargo de comunidades femeninas, tampoco parece imposible que el contexto social y eclesial, así como

²¹ Au-85.

²² García de Castro, 37.

²³ Ignatius, *Letters to Women*, recopiladas por Hugo Rahner (Freiburg: Herder, 1960), 355.

²⁴ *Ibid.*, 355.

“los problemas asociados a los monasterios femeninos”, tuvieron un peso en la decisión de Ignacio²⁵.

En ese sentido, este apartado pretende reflexionar sobre la existencia de otras razones contextuales que podrían resultar atractivas para las mujeres respecto de la forma de vida propuesta por Ignacio y que también podrían tener un impacto en su negativa a permitir la existencia de una rama femenina jesuita. Para ello, en primer lugar, se esbozarán las causas y consecuencias de la introducción de los monasterios en suelo hispano durante la reconquista; en segundo lugar, se tratará brevemente de los efectos que tuvieron las reformas de los monasterios barceloneses emprendidas por Isabel de Castilla y Fernando de Aragón y, por último, se reflexionará sobre su evolución a través del Concilio de Trento —en el que no puede olvidarse la gran influencia de los monarcas españoles Carlos V y Felipe II, a través de sus enviados²⁶.

Y es que las reformas que habían llevado primero a cabo los Reyes Católicos, las mismas que Ignacio quería llevar a cabo y las que Trento llevó a cabo, hacían ver a las mujeres que la posibilidad de convertirse en jesuitas, además de todo el atractivo espiritual que podía tener el mensaje de Ignacio, podía ser una vía para reganar la libertad arrebatada por la imposición de una clausura durante siglos, nunca bien aceptada.

El poder de los monasterios y la reforma de los reyes católicos

A finales del siglo XV, los Reyes Católicos iniciaron la reforma de los monasterios españoles, imponiéndoles una clausura estricta e insistiendo en la pobreza ejemplar que debía observarse en ellos²⁷. Años después, el Concilio de Trento, fuertemente influido tanto por los representantes

²⁵ *Ibid.*, n. 10.

²⁶ Xavier Tubau, “Between Ecclesiology and Diplomacy: Francisco de Vargas and the Council of Trent.” *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 42, no. 3 (2019): 105–39, <https://www.jstor.org/stable/26890797>, 160.

²⁷ Ernesto Zaragoza Pascual, “Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516).” *Anuario de historia de la Iglesia*, 26 (2017): 157–184, <https://doi.org/10.15581/007.26.157-184>, por ejemplo, en 173.

de Carlos V como por los de Felipe II, acabaría por imponer a las mujeres de todo el mundo católico la misma clausura estricta que había de durar hasta el Concilio Vaticano II y que debía diferenciar a las verdaderas religiosas de las “que no lo eran del todo”²⁸. Los muros y el encierro que estas medidas implicarían fueron inicialmente duramente rechazados por las monjas, como, por ejemplo, por las benedictinas del Monasterio de Sant Pere de les Puel·les, quienes sufrieron la excomunión de su propia abadesa, Constanza de Peguera²⁹. Pero, con el paso de los siglos, la idealización de la relación sponsal con Cristo y la justificación de la clausura como salvaguarda de su castidad acabaron por convencerlas también de su bondad³⁰. Si bien es cierto que la reforma de la Iglesia era necesaria y llevaba siglos siéndolo, la Contrarreforma, no benefició los intereses de los monasterios, que, a partir de entonces, iniciaron un declive, quizá no moral, pero sí económico y funcional³¹.

De hecho, el florecimiento monástico en España se había iniciado cuando, en los inicios de la marca hispánica, uno de los motores de la llamada “repoblación” que seguía a la “reconquista” de los territorios de manos de los árabes fue la construcción de monasterios benedictinos primero y de los cistercienses después³². En la época de Ludovico Pío y de la reforma monástica impulsada por Benito de Aniana, los monasterios se vincularon al poder secular y sirvieron a sus intereses como puntos estratégicos de comunicación y comercio³³.

²⁸ García de Castro, 826

²⁹ Tarsicio Azcona, “Reforma de religiosas benedictinas y cistercienses en tiempo de los Reyes Católicos.” *Studia Monastica* 8 (1985): 101.

³⁰ Como ejemplo de esto puede considerarse el mismo texto de la Constitución Apostólica de Pío XII, *Sponsa Christi* (1951).

³¹ Cf. Ángela Atienza Lopez, “Tridentine enclosure gaps. Controversies and Limitations of Policies for Nuns ... Still with Felipe IV.” *Hispania-revista española de historia.*, 74 (248) (2014), 807–834, <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>, 821.

³² Johnathan Jarrett, “Power over past and future: Abbess Emma and the nunnery of Sant Joan de les Abadesses.” *Early Medieval Europe* 12 (2003): 229–258.

³³ Cécile Treffort, “Expériences bénédictines en Aquitaine du Nord sous Louis le Pieux : contribution à l’histoire de la diffusion de la règle Benedicti à l’époque carolingienne.” *Cahiers de civilisation médiévale* 265 (2024): 49–84.

Los monasterios benedictinos tradicionalmente disponían de hospederías que acogían tanto a viajeros como a enfermos, haciendo posible el tránsito y el abrigo de todo tipo de peregrinos, incluyendo nobles y comerciantes. De hecho, con Cluny y la creación de la interdependencia entre los monasterios, estos aún ganaron más poder y estrategia geopolítica debido a la red de monasterios que comunicaban diversos países y que establecían así su poder³⁴.

En el caso de España, los monasterios de la marca hispánica fueron usados primero para repoblar las zonas reconquistadas a los árabes. Los monasterios eran lugar de acogida y hospedaje y alrededor de ellos era posible crear riqueza. Uno de ellos fue el de Ripoll, fundado en el 880 por Wifredo el Velloso, quien puso a su hijo Radulfo como abad del mismo³⁵. Cinco años más tarde, Wifredo fundó el monasterio de Sant Joan de las Abadesas y puso a su cargo a su hija Emma de Barcelona, quien, a los territorios recibidos de su padre, anexó otros, extendiendo su autoridad e influencia desde el Pirineo hasta cerca de Barcelona y alcanzando las dimensiones de un condado³⁶.

Eso fue así hasta cerca del siglo XI, cuando, siendo abadesa Ingilberga, hermana de Bernat de Tallaferro, hombre ambicioso, este decidió anexionarse los territorios de su hermana y crear un obispado para su hijo. Para ello, consiguió que el Papa suprimiera la comunidad de San Joan, inventándose que las monjas llevaban una vida licenciosa y escandalosa³⁷.

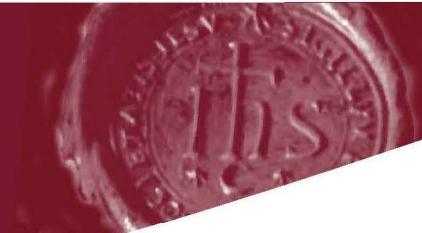
Cuando la zona reconquistada fue creciendo y tras la decadencia de Cluny, muchos de los nuevos monasterios fundados fueron cistercienses. Uno de estos monasterios femeninos fue el monasterio de las Huelgas en Burgos, un monasterio regido por una abadesa que, aún tuvo más poder que la de Sant Joan de las Abadesas. La abadesa de las Huelgas tenía autoridad tanto civil como eclesiástica sobre 64 villas y, entre sus responsabilidades, estaba convocar sínodos,

³⁴ Karen Stober, "Cluny in Catalonia." *Journal of Medieval Iberian Studies* 9 (2), (2017): 241–260, <https://doi.org/10.1080/17546559.2017.1292426>

³⁵ Jarrett, "Power over Past and Future" 240.

³⁶ *Ibid.*, 241.

³⁷ Jarrett, "Nuns, Signatures and Literacy" *Traditio* 74 (2019): 125–152, <https://doi.org/10.1017/tdo.2019.7>, 145.



escuchar confesiones y delegar en otras monjas esta potestad, nombrar a los sacerdotes de estas villas y otorgarles licencias para administrar los sacramentos y la confesión.

En su territorio era esta abadesa quien también nombraba a las autoridades civiles, como los alcaldes, cobraba los tributos y regía los mercados, además de gestionar el Hospital del Rey. De hecho, la tradición llegó a crear el dicho de que “si el sumo pontífice, cabeza de la iglesia, hubiera de casarse, no hubiera otra mujer más digna para ello que la abadesa de las Huelgas”³⁸. Al conocer las historias de las abadesas de Sant Joan de las Abadesas o del poder que alcanzó la abadesa de las Huelgas durante siglos, uno se pregunta si realmente era necesario imponerles la clausura para proteger a estas mujeres de los peligros del mundo exterior.

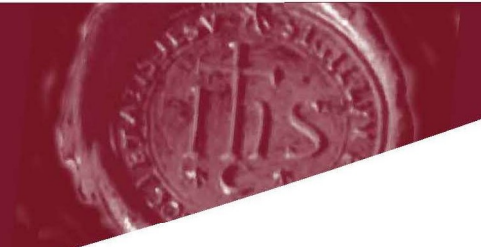
Tampoco es fácil evitar la pregunta de si la única razón que tuvieron los Reyes Católicos para impulsar la reforma de los monasterios fue simplemente acabar con los supuestos escándalos, o si también tuvo que ver con el deseo de unificar y controlar el poder que tenían, tanto religioso como civil. Si bien es cierto que la vida religiosa llevaba siglos necesitando una reforma en todos los niveles, no deja de ser razonable preguntarse si la reforma que llevaron a cabo los Reyes Católicos no tuvo más que ver con la crisis socioeconómica que se vivía y con el deseo de controlar de manera absoluta sus territorios³⁹.

Y es que, en realidad, quizá fueron Isabel y Fernando quienes, con sus reformas, sentaron las bases del fin del Antiguo Régimen por lo que respecta al poder e influencia de los monasterios medievales. El poder, tanto civil como espiritual, pasó de los monasterios a los obispados, mucho más fáciles de controlar desde una monarquía que progresivamente se iba haciendo más y más absoluta. Pero no era sólo una cuestión socioeconómica y de control eclesiástico la que también se ganaba con la clausura. Era también una manera de acabar con las mujeres como referentes espirituales para el resto de la sociedad⁴⁰.

³⁸ Para todo el párrafo contrastar con Elizabeth Connor, “The Royal Abbey of Las Huelgas and the Jurisdiction of its Abbesses,” *Cistercian Studies*, 23, no. 2, (1988): 128.

³⁹ Sáez García, “Poder y autoridad femenina,” *Arenal*, n. 18 (2018), <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>, 45.

⁴⁰ *Ibíd.*, 18.



La existencia de las escolanas

Sin embargo, no todas las noticias sobre escándalos e irregularidades eran bulos inventados para hacerse con el poder que las clases altas y la nobleza habían depositado en ellos mediante la entrada en el monasterio de sus hijas y familiares. Es conocido, por ejemplo, el hecho que le aconteció al mismo Ignacio cuando en uno de los conventos que quiso reformar en Barcelona, el de los Àngels, los hombres que frecuentaban el mismo, enviaron un sicario al de Loyola que lo apaleó hasta dejarlo por muerto⁴¹.

Y es que es cierto que los monasterios femeninos de la ciudad condal no sólo eran habitados por monjas, sino también por las llamadas escolanas y por otras mujeres que se alojaban en ellos por un tiempo más o menos largo. Estas escolanas y mujeres que habitaban los monasterios no se habían comprometido con ningún voto y llevaban una vida propia de la condición de nobles o burguesas a las que sus familias no habían logrado casar de manera apropiada⁴². Su falta de compromiso y de vocación monástica fue una de las causas de que, efectivamente, algunas conductas escandalosas para la época se produjeron alrededor de los monasterios y de que tanto la reforma de los Reyes Católicos como la de Trento, tuviera cuidado de que las escolanas hubieran de profesar a edades más tempranas o, en caso contrario, marchar del monasterio⁴³.

Sin embargo, la existencia de irregularidades con las personas externas que vivían en el monasterio y que, a menudo, eran una fuente notable de ingresos para éste, no quitaba que la comunidad de monjas estuviera integrada por comunidades de mujeres fieles a su vocación. Un ejemplo de ello, podemos encontrarlo en la misma Teresa Rajadell.

⁴¹ *Fuentes Narrativas III*, 194, en Gloria Andrés et al. "Barcelona en la vida de San Ignacio de Loyola," en *Quaderns de Cristianisme i Justícia* (EIDES, 2025), 27.

⁴² Zaragoza Pascual, "Reforma de las Benedictinas de Catalunya en el siglo XVI (1589-1603)." *Analecta sacra Tarraconensia* 50 (2021): 177–204, 3.

⁴³ *Ibíd.*, 11.

El monasterio de benedictinas de Sant Pere de les Puel·les y su oposición a aceptar la clausura

La reforma de los monasterios, tanto masculinos como femeninos, iniciada por los Reyes Católicos en las últimas décadas del siglo XV, no fue bienvenida ni aceptada de buen grado ni por los monasterios ni por muchas otras autoridades religiosas de la época. Tampoco fue buena la acogida a la continuación de esta reforma y su extensión al orbe católico, a través del Concilio de Trento. Una de las razones fundamentales de la oposición de los cenobios y de algunas autoridades a la reforma monástica de los Reyes Católicos primero y de Trento después, fue la clausura. Una clausura que, hasta el momento, como recuerda Elisabeth Lehfeld, había sido razonablemente permeable y había permitido el ejercicio del poder tanto civil como espiritual por parte de las autoridades monásticas, pero que, con su aplicación estricta y extrema, fue percibida como un castigo para las monjas⁴⁴.

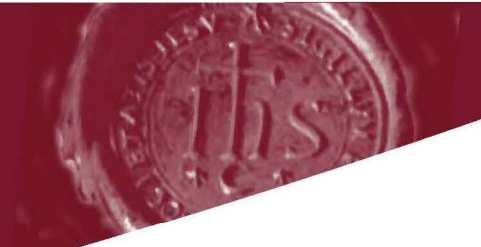
De hecho, diversos personajes, como el General de los agustinos, se opusieron a la implantación de la clausura tridentina por considerar «que nadie podía ser obligado a cosas mayores ni más rigurosas que las ordenadas por su regla» y que San Agustín no prescribía la clausura⁴⁵. Por otro lado, el arzobispo de Granada, don José de Argáiz, se oponía a la clausura por razones distintas de las anteriores. Y es que, Argáiz consideraba que, en un momento, tras la Reforma de los Reyes Católicos, en que todos los monasterios pasaban serias penurias económicas, era “moralmente imposible” negar las visitas de padres, hermanos o tíos que trajesen de qué comer a las monjas o impedirles a éstas salir de las rejas del monasterio para poder hacer las diligencias necesarias que les permitieran conseguir lo necesario para su sustento⁴⁶.

En este contexto, quizá sea más fácil entender la negativa de la abadesa del monasterio de Sant Pere de les Puel·las a aceptar la clausura ni por parte de los Reyes Católicos primero ni por parte del Concilio de Trento después. Pero, además, los Reyes Católicos, como parte de su estrategia

⁴⁴ Elisabeth A. Lehfeldt, *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister* (Aldershot: Ashgate, 2005), 13.

⁴⁵ Angela Atienza Lopez, “Tridentine Enclosure Gaps. Controversies and Limitations of Policies for Nuns ... Still with Felipe IV.” *Hispania-Revista Española de Historia*, 74(248), 807–834 (2014) <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>, 811.

⁴⁶ *Ibid.*, 821



para impulsar e implantar la reforma de los monasterios barceloneses, nombraron visitantes, también de los monasterios benedictinos, a un dean de la ciudad de Jaén y a un franciscano. Ese hecho era completamente irregular para las benedictinas, pues estaban sometidas a las regulaciones de la Congregación Benedictina Claustal Tarraconense y, por tanto, sus visitantes debían ser benedictinos y miembros de esta⁴⁷.

Fuera como fuera y, sin entrar en detalle, Constanza de Peguera, la abadesa de Sant Pere de les Puel·les de Barcelona, se opuso a la imposición de la clausura en su monasterio, por considerar que las monjas no se habían comprometido con ella en su profesión. Los visitantes ignoraron a la abadesa y siguieron insistiendo ante el rey Fernando el Católico, quien consideraba que “en San Pedro se debe poner torno” y que quizá lo mejor fuera deponer a la abadesa y poner en su lugar a alguna otra hermana más dócil. De hecho, la excomulgaron por su rebeldía el 5 de diciembre de 1543. Las monjas apelaron al Papa, pero los visitantes, con el apoyo del rey, depusieron a la abadesa y la recluyeron en casa de un hermano suyo⁴⁸. En febrero de 1544, los visitantes mandaron al monasterio de Sant Pere a los albañiles para realizar las obras necesarias para garantizar la clausura, es decir, un locutorio cerrado y con doble fila de rejas incluida⁴⁹.

El monasterio de Teresa de Rajadell y Jerónima de Oluja

Al repasar estos episodios históricos, quizá surja la pregunta de si realmente, la afirmación de Ignacio sobre los problemas que podían surgir para los jesuitas al hacerse cargo de los monasterios femeninos era como decía Gil Ambrona una cuestión de misoginia o bien, era una simple descripción de la situación real que en estos se vivía a raíz de las diversas reformas e intentos de reforma que acontecieron en ellos⁵⁰. Quizá en el conocimiento más cercano de estas problemáticas, a través de Teresa de Rajadell y Jerónima de Oluja, acabaron de convencerle de

⁴⁷ Pascual Zaragoza, *Ibid.*, n. 27, 172.

⁴⁸ *Ibid.*, 173.

⁴⁹ Azcona, “Reforma de religiosas benedictinas,” *Studia Monastica*, n. 29 (1985): 97.

⁵⁰ Ambrona, *Ignacio de Loyola y las mujeres*, n. 10, 400.

dejar de lado cualquier iniciativa de reforma o de relación formal que hubiera podido tener en su día.

Y es que, a todo lo dicho hasta ahora sobre la clausura y, en particular sobre los monasterios benedictinos femeninos, en el caso del Monestir de Sant Anton y Santa Clara (Santa Clara) de Barcelona, de donde Rajadell y Oluja eran monjas profesas, había que añadir conflictos particulares, probablemente originados por el hecho de su transición de monjas clarisas a monjas benedictinas en el año 1513⁵¹. Una transición que también estuvo vinculada a las reformas de los monasterios barceloneses a cargo de los Reyes Católicos.

Dice la tradición que el Monasterio de Santa Clara, uno de los monasterios que a través de su fusión en el 1952 darían lugar al Monestir de Sant Benet de Montserrat, fue fundado por Clara de Jánua, la sobrina de la misma Clara de Asís, quien llegó con su compañera Inés de Peranda en una barca sin remos desde Génova (Italia). Su intención era fundar una comunidad de clarisas en el primer lugar en el que la barca tocara tierra. Y eso aconteció en el puerto de la ciudad de Barcelona, en cuyos alrededores quizá hallaron una pequeña comunidad de beatas o de damianitas, con la que se fundó el monasterio de Santa Clara, posiblemente en torno a 1236⁵².

Los problemas que hemos visto respecto a la clausura en otros monasterios empezaron para este monasterio de clarisas, con la visita de Daza y Fenals hacia el 1494 pero se agravó hacia el 1498 cuando el franciscano, Pedro Banyuls, pretendió iniciar una visita en Santa Clara de Barcelona, alegando ser su superior masculino. Las religiosas apelaron de nuevo al Papa y consiguieron su favor, pero las tensiones continuaron hasta que, en 1513, un breve pontificio señalaba el fin de los conflictos entre las clarisas y los franciscanos, con el paso de las primeras a benedictinas y quedando sujetas a la sujeción de la Congregación benedictina Tarraconense, a pesar de la dura oposición franciscana⁵³.

⁵¹ Núria Jornet i Benito, "Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer." *Itinerantes : revista de historia y religión*, 2 (2012): 173–188, 173.

⁵² Jornet i Benito, "Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona," n. 51 (2012): 173.

⁵³ *Ibid.*, 177-178.

Sin embargo, la victoria de las nuevas benedictinas no debía llevarse a cabo sin tensiones internas, puesto que una transición como esa no debió ser fácil. Hay que tener en cuenta que el monasterio de Santa Clara fue el más antiguo entre los monasterios clarisas de la península. Por otro lado, se sabe que, en el momento del cambio a benedictinas, algunas monjas de la comunidad decidieron continuar como clarisas en el monasterio de Pedralbes y otras se trasladaron al monasterio de Santa Clara de Almazán (Soria)⁵⁴.

Como hemos dicho, el cambio de clarisas a benedictinas tuvo lugar en 1513. Teresa de Rajadell e Ignacio, según Rahner, muy posiblemente se conocieron entre 1524 y 1526 o, más difícilmente, en los pocos meses en que Ignacio estuvo en Barcelona antes de ir a Tierra Santa⁵⁵. En las primeras comunicaciones entre Teresa e Ignacio, los temas de conversación son marcadamente espirituales y, como dice Endean, casi forman parte de lo que este autor considera los protoejercicios espirituales⁵⁶. Tras aceptar tomar a Teresa bajo su dirección espiritual, Ignacio ayuda a Teresa, como una ejercitante de la segunda semana de los ejercicios, *avant-la-lettre*, a ser consciente de los peligros de la falsa humildad y del no reconocer los bienes recibidos de Dios⁵⁷.

Sin embargo, las conversaciones, primero estrictamente espirituales, dejan lugar después a la petición de reforma y a la voluntad de formar una comunidad bajo la obediencia de Ignacio, junto con Jerónima Oluja y otras diez monjas del mismo cenobio. En 1546, al ser elegida una abadesa simoníaca, la situación del cenobio se vuelve crítica para las monjas que anhelan reformas y quieren ser jesuitas. La correspondencia entre Oluja, Rajadell e Ignacio y, más adelante, entre sus delegados Alaoz y Polanco, se vuelve desesperación en el caso de ellas y negativa firme y constante en el de él⁵⁸. Como señala Elizabeth Liebert, son episodios tristes: una

⁵⁴ Azcona, "Reforma de religiosas benedictinas," *Studia Monastica*, n. 29 (1985): 97.

⁵⁵ Ignatius, *Letters to Women*, 329.

⁵⁶ Endean, "Discerning Behind the Rules: Ignatius's First Letter to Teresa Rejadell," *The Way, Supplement*, 64 (1989), 562-574.

⁵⁷ Cf. Ignatius, *Carta a Teresa Rejadella* (sobre los problemas de la vida ascética y mística), en *Monumenta Ignatiana, I: Epistolae et Instructiones*, 99-107, Venecia, 18 de junio de 1536; recogida en *Letters to Women*, 131-135.

⁵⁸ Liebert, *The Spiritual Exercises Reclaimed*, 51.

pérdida para todos⁵⁹. Pero una pérdida también comprensible teniendo el contexto de las religiosas barcelonesas y, en particular, el del monasterio de Santa Clara.

Sin embargo, algunas mujeres sí consiguieron ser jesuitas

Como se ha dicho, este artículo pretende reflexionar sobre el hecho de que la actitud y las posiciones de Ignacio de Loyola fueron más contextuales que esenciales. Un ejemplo de ello es el hecho de que tras ver a las pobres monjas de Santa Clara fracasadas en su empeño de llegar a ser reformadas por Ignacio o, incluso convertirse en jesuitas, existe la consciencia de que sí que hubo mujeres que llegaron a ser jesuitas: Isabel Roser y sus compañeras y Juana de Austria, la hermana de Felipe II y Regente de España durante cinco años.

El caso de Isabel Roser

La Compañía de Jesús fue aprobada por el Papa Paulo III el 27 de septiembre de 1540. Como es sabido, en sus Constituciones no se contemplaba en modo alguno la posibilidad de una rama femenina de la Compañía, lo que indica que Ignacio no tenía ninguna intención, al menos a priori, de que esta llegase a tener existencia. Sin embargo, sorprendentemente, en la Navidad de 1545, Isabel Roser, Francisca Cruyllas y Lucrecia de Bradin pronuncian sus primeros votos de vinculación a la Compañía de Jesús. ¿Qué ha pasado? Lo que ha ocurrido es que Isabel Roser ha acudido al mismo Papa para solicitar su admisión y la de sus compañeras como jesuitas⁶⁰.

Isabel Roser había sido una de las mayores benefactoras de Ignacio durante su estancia en Barcelona y, aún más allá, usando los bienes de su marido, por ejemplo, para ayudarle a hacer posible su sueño de viajar primero a Tierra Santa y, después, su deseo de estudiar gramática en Barcelona. Es una persona de gran influencia que, una vez fallecido su marido, quiere convertirse en jesuita. Por esa razón, solicita al Papa su intercesión y se presenta en Roma,

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Arabome, *Why Do You Trouble This Woman?*, 10.

aportando además los bienes de su marido⁶¹. Ignacio no tiene muchas posibilidades de negarse y la acepta como colaboradora en la casa para mujeres arrepentidas de Santa Marta.

Sin embargo, los problemas empiezan cuando el doctor Ferrer, el sobrino de Isabel Roser, empieza a sus ataques contra la Compañía, acusándola, de haberse aprovechado de Isabel para hacerse con los bienes de su familia. Ignacio no quiere en modo alguno que nadie “esté escandalizado de nosotros” y “quiere defender la verdad” para “mayor servicio de Dios”⁶². Eso, sumado a las continuas e imposibles demandas de Isabel Roser, como, según Gemma Simmonds, las “interminables horas de atención espiritual (más que el resto que todos los jesuitas de la curia juntos)” lleva a Ignacio a expulsar a Roser y a sus compañeras y a pedir al Papa en 1547 un breve en el que se prohíba a los jesuitas tener bajo su obediencia comunidad alguna de mujeres religiosas⁶³. Una prohibición que, como hemos visto, Ignacio también usó para zanjar la cuestión de Santa Clara.

¿Pero no era imposible ya ser jesuita? El caso de Juana de Austria

De nuevo el contexto de las relaciones entre las mujeres e Ignacio marcan la excepción a una regla que el breve de Paulo III y las Constituciones de la Compañía habían instaurado: la posibilidad de una mujer de convertirse en jesuita.

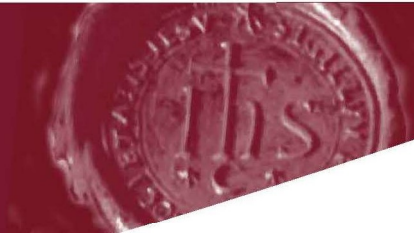
Juana de Austria, hija de Carlos V, fue la hermana de Felipe II de España, esposa del rey Juan Manuel de Portugal y madre de su sucesor en el trono, el también rey Sebastián de Portugal. A la muerte de su marido, Juana dejó a su hijo y volvió a España donde fue Regente del país durante cinco años, entre 1554 y 1559, mientras Felipe II viajaba a los Países Bajos y a Inglaterra, donde se casó con María Tudor. Al inicio de su Regencia y, aprovechando que su confesor era el jesuita Francisco de Borja, pidió, a través de él entrar en la Compañía⁶⁴.

⁶¹ *Ibíd.*

⁶² Cf. Ignatius, *Letters to Women*, 24.

⁶³ Simmonds, “*Women Jesuits?*” 8.

⁶⁴ García Mateo, 152.



La situación era delicada para Ignacio y para sus compañeros jesuitas puesto que, por un lado, el breve de 1547 prohibía específicamente la adhesión de cualquier mujer a la Compañía, fuera como jesuitas o como comunidad dependiente o bajo su autoridad. Por otro lado, ¿era prudente contrariar a la Regente de España? Y aún más, de saberse, ¿cómo justificar a otras futuras mujeres una negativa a formar parte de la compañía cuando existía el precedente de Juana de Austria?

La cuestión se zanjó, permitiendo en enero de 1555 a la Infanta, pasar un tiempo de probación de dos años como jesuita, pero sin ir más allá de los primeros votos. Además, se impuso un secreto que, muy probablemente beneficiada a todas las partes implicadas. A Juana de Austria porque, probablemente, no fuera muy conveniente ni para ella ni para el país, el conocer su adscripción a la Compañía. A la Compañía porque el hecho de que un tal Mateo Sánchez o Montoya, de votos temporales, formara parte de ella no le causaba perjuicio alguno ni la ponía en la situación de haber de aceptar a otras futuras candidatas. Además, Juana tanto en su labor de Regente como de hermana de Felipe II protegió a la Compañía, primero de los ataques de Melchor Cano, pero también la promocionó convenciendo a Felipe que permitiera su establecimiento en Flandes⁶⁵.

En definitiva, Ignacio y sus compañeros, tuvieron el cuenta el contexto en el que la petición de la Regente tenía lugar y tomaron una decisión discernida y consensuada respecto a su aceptación en la Compañía, a pesar de haber negado esa posibilidad a Isabel Roser y a Teresa de Rajadell, entre muchas otras.

⁶⁵ *Ibíd.*, 153.

Mujeres que lucharon hasta las últimas consecuencias para poder vivir según las enseñanzas de Ignacio: Juana de Lestonnac y Mary Ward

Al hablar del fracaso de Teresa Rajadell y Isabel Roser y sus compañeras en su empeño de ser jesuitas más allá de los nueve meses en que lo pudieron ser, Laia de Ahumada reflexiona sobre la posibilidad de que las mujeres no estuvieran preparadas para ser jesuitas⁶⁶.

Todo hacía pensar que realidad se impondría y que las mujeres no podrían ser nunca jesuitas ni vivir con una espiritualidad y unas formas parecidas, en lo posible a las ignacianas. Eran muchos los argumentos en contra de las mujeres. Por un lado, la asunción de que efectivamente quizá las mujeres no estaban preparadas para ser jesuitas. Por el otro, el hecho de que Ignacio había hecho lo posible, cuando no se había visto forzado por las circunstancias, para evitar que una rama femenina de la Compañía existiera o para que los jesuitas tuvieran que cargar con el peso de la dirección y reforma de monasterios problemáticos como el de Santa Clara. Por último, las dificultades insalvables que el Concilio de Trento impuso a las mujeres a través de la clausura y la pobreza para tener alguna relevancia espiritual en la Iglesia.

Sin embargo, el Espíritu Santo, el testimonio del estilo de vivir de los jesuitas y de su labor, pero, sobre todo, el coraje de muchas mujeres, entre ellas Juana de Lestonnac y Mary Ward hicieron que lo que parecía imposible acabara convirtiéndose, tarde o temprano en una realidad. Así, poco más de cincuenta años después de la muerte de Ignacio, Juana de Lestonnac recibió la aprobación de la primera comunidad de la llamada Compañía de María. Una Compañía comprometida en la educación de la mujer, un grupo de personas que como los compañeros de Ignacio caminan juntas, se extienden por el mundo buscando la mayor gloria de Dios a través de una espiritualidad marcadamente ignaciana en la que el discernimiento y la acción llevada a cabo en la realidad a través de la contemplación⁶⁷.

⁶⁶ Laia de Ahumada, 248.

⁶⁷ Compañía de María, "Nuestras señas de identidad," <https://companiademaria.org/nosotras/nuestras-senas-de-identidad>.

Más difícil lo tuvo Mary Ward porque, a diferencia de Juana de Lestonnac y dada la situación de su país, Inglaterra, quería fundar un instituto de vida religiosa apostólico a imagen exacta de la de la Compañía de Jesús: con votos solemnes, generalato, exención de la jurisdicción del ordinario, sumisión directa al Papa y movilidad de sus miembros sin obligación de la clausura. De nuevo la mayor dificultad fue la clausura pues que tanto Trento como la constitución *Circa Pastoralis* (Pío V, 1556) hacían imposible que una verdadera monja de votos solemnes pudiera vivir sin clausura. Las alternativas con las que se encontraba Mary Ward eran o bien formar una asociación femenina y así poder dedicarse al apostolado o formar un monasterio de “verdaderas monjas” de votos solemnes con una movilidad muy reducida, por no decir nula⁶⁸.

Sin embargo, Mary Ward no quiso optar, quería que su Congregación, la Congregación de Jesús cumpliera los requisitos que ya hemos citado: votos solemnes, pero sin obligación de clausura, como los jesuitas. Y así fue la primera comunidad que fundó en 1609 en Saint-Omer, entonces Flandes y las que después fundó en Lieja, Tréveris Colonia y de ahí a otros países europeos. Sin embargo, a pesar de todos sus esfuerzos y de la buena disposición inicial de Paulo V, Mary Ward no consiguió la aprobación de los estatutos de su Congregación. Ésta fue suprimida en 1631 y Ward llegó a ingresar en prisión acusada de herejía. Finalmente, fue exonerada de esas acusaciones, pero la orden no pudo ser efectivamente como Ward la había imaginado y ser reconocida como fundadora hasta el siglo XIX.

Conclusiones

Después del itinerario recorrido por este artículo algunas de las condiciones a las que se puede llegar son las que siguen.

En primer lugar, Ignacio no fue un misógino o al menos no lo fue más que la iglesia y la sociedad de su época. El fundador de la Compañía no dudó en tener trato con mujeres, en hacerse cargo de su dirección espiritual y hasta, en el caso de la mujer anónima de Manresa ser él mismo quien se pusiera bajo su guía espiritual.

⁶⁸ García de Castro, Apéndice I, 826.

Sin embargo, lo que parece evidente es que las relaciones entre las mujeres e Ignacio estuvieron marcadas por las circunstancias y el contexto en que estas tuvieron lugar. En un primer momento, Ignacio es ayudado por muchas de las mujeres de su entorno tanto en Manresa, como en Barcelona como, más adelante, en la misma corte de Juana de Austria. Por otro lado, las mujeres que trataron con Ignacio quedaron impresionadas por su doctrina y por la nueva manera de vivir la relación con Dios.

En un momento en que la clausura se estaba convirtiendo en una manera de limitar el poder que los monasterios habían tenido durante la época feudal, el contexto no era en absoluto propicio para la existencia de una rama femenina de la Compañía. Si las empresas de Ignacio y de sus compañeros no fueron nada fáciles y, en algún momento de la historia jesuita se llegó a la supresión de la orden, si hubieran pretendido la creación de una rama femenina, habrían sido completamente inviables. Ignacio luchó contra corriente para sacar adelante a la Compañía, pero permitir que mujeres formasen parte de esta de un modo oficial y a largo plazo hubiera sido un suicidio.

Sin embargo, Ignacio se adaptó a las circunstancias y, en los casos de Isabel Roser y sus compañeras que, ya habían reclamado la ayuda del Papa o en el caso de Juana de Austria que era ella misma Regente de España, hubiera sido tan contraproducente como la promoción de la inserción de las mujeres a la Compañía. Por esa razón las aceptó. Quizá también hubo una dimensión *ad experimentum*, en esas decisiones, pero parecen más producidas por una causa mayor que por el deseo de hacer “un estudio piloto” de un colectivo jesuita femenino.

De hecho, Teresa Rajadell y sus compañeras, quienes no gozaron ni del poder ni de la influencia de Roser y de Juana de Austria, fueron rechazadas repetidamente. Sin embargo, en este caso, además, las circunstancias problemáticas que habían causado en la comunidad de Sant Anton y Santa Clara de Barcelona, las reformas de los Reyes Católicos y de Trento, hacían completamente desaconsejable el involucrarse ni en su reforma ni en su atención espiritual a largo plazo. Muy probablemente, estas dificultades y conflictos que sufrían las casas de religiosas a raíz de la Contrareforma estuvieran también detrás del deseo de Ignacio de impedir que los jesuitas

tuvieran que hacerse cargo ni de su reforma ni de su atención espiritual. No era sólo misoginia o deseo de salvaguardar la libertad y la movilidad de los jesuitas: era prudencia.

Por último, la afirmación de que quizá las mujeres no estaban preparadas para ser jesuitas, queda también en cuestión cuando, tan poco tiempo después de la muerte de Ignacio y con unas condiciones tan adversas, mujeres como Juana de Lestonnac o Mary Ward deciden fundar sus congregaciones.

Bibliografía

Ahumada, Laia de. "Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús : una història oblidada del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)." En *Redes femeninas*, 235–249. Roma: Viella, 2013. <https://doi.org/10.1400/202447>.

Arabome, Anne. *Why do You Trouble This Woman? Women and the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola*. Mahwah, NJ: Paulist Press, 2022.

Andrés, Glòria et al. En "Barcelona en la vida de San Ignacio de Loyola" en *Quaderns de Cristianisme i Justícia* (EIDES, 2025)

Atienza Lopez, Ángela. "Tridentine Enclosure Gaps. Controversies and Limitations of Policies for Nuns ... Still with Felipe IV." *Hispania-Revista Española de Historia* 74, no 248 (2014), 807–834. <https://doi.org/10.3989/hispania.2014.024>.

_____. *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI–XVIII*. *Arenal* 27, no. 1 (2018): 303–306. <https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>

Azcona, Tarsicio. "Reforma de religiosas benedictinas y cistercienses en tiempo de los Reyes Católicos." *Studia Monastica*. 8. Publicaciones Abadía de Montserrat, 1985.

Connor, Elizabeth. "The Royal Abbey of Las Huelgas and the Jurisdiction of its Abbesses." *Cistercian Studies*, 23 no. 2 (1988): 128.

Dalmases, Cándido y Iparraguirre, Ignacio, eds. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. 2.^a ed., notablemente corregida y aumentada, ed. I. Iparraguirre y C. Dalmases. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1963.

Dowd, J. A. "Otra historia ignaciana: incluyendo a las mujeres en la historia de la misión jesuita." *Jesuit Higher Education* 13, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.53309/2164-7666.1502>.

Endean, Philip. "Discerning Behind the Rules: Ignatius's First Letter to Teresa Rejadell," *The Way*, Supplement 64 (1989): 562-574.

García de Castro Valdés, J. y Namikawa Kiyota, eds. *Mujeres ignacianas: escritos esenciales*. Ed. N. Martínez-Gayol Fernández. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2022.

García Hernán, Enrique. «Ignacio de Loyola y las mujeres (1491–1524): algunas puntualizaciones». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 92, no 184 (2023): 317–338.

García Mateo, Rogelio. "Ignacio de Loyola y la mujer," *Ignaziana. Rivista di Ricerca Teologica* 20 (2015): 146-157.

Gil Ambrona, Antonio. *Ignacio de Loyola y las mujeres: benefactoras, jesuitas y fundadoras*. Madrid: Cátedra, 2017.

Ignatius of Loyola. *Letters to Women*. Recopiladas por Hugo Rahner. Freiburg: Herder, 1960.
_____. *Briefwechsel mit Frauen*. Herausgegeben von Hugo Rahner. Freiburg: Herder, 1956.

Jarrett, Johnathan. "Power over Past and Future: Abbess Emma and the Nunnery of Sant Joan de les Abadesses." *Early Medieval Europe* 12 (2003): 229-258. <https://doi-org.kuleuven.e-bronnen.be/10.1111/j.0963-9462.2004.00128.x>

_____. "Nuns, signatures and literacy in late-Carolingian Catalonia." *Traditio* 74 (2019): 125–152. <https://doi.org/10.1017/tdo.2019.7>

Jornet i Benito, Núria. "Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona, 1513: de clarisas a benedictinas, un paso a esclarecer." *Itinerantes: Revista de Historia y Religión* 2 (2012): 173–188.

Lehfeldt, E. A. *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*. Aldershot: Ashgate, 2005).

Liebert, Elizabeth y Annemarie Paulin-Campbell. *The Spiritual Exercises Reclaimed: 2nd Edition Uncovering Liberating Possibilities for Women*. Mahwah: Paulist Press, 2011.

O'Reilly, Terence. "Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas," *Journal of Jesuit Studies* 4, 3 (2017): 365-394, doi: <https://doi.org/10.1163/22141332-00403001>

Pastore, Stefania. "Unwise Paths: Ignatius Loyola and the Years of Alcalá de Henares." En *A Companion to Ignatius of Loyola*, vol. 52, 25–44. Leiden: Brill, 2014.
https://doi.org/10.1163/9789004280601_004.

Pío XII. *Constitución apostólica Sponsa Christi*. Vaticano, 1951.
https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501121_sponsa-christi.html

Ribadeneira, Pedro y *al.* *Vita beati patris Ignatii Loyolae religionis Societatis Iesu fundatoris ad viuum expressa ex ea quam P. Petrus Rivadeneyra eiusdem societatis theologus*, (Antuerpiae, 1610).
<https://archive.org/details/vitabeatipatrisi00riba/page/n9/mode/2up>.

Sáez García, María Ángeles. "Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)." En Ángela Atienza López, ed., *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Granada: Arenal, 2018.
<https://doi.org/10.30827/arenal.v27i1.10246>.

Simmonds, Gemma. "Women Jesuits?" En *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Thomas Worcester. Cambridge, ed.: Cambridge University Press, 2008.

Stober, Karen. "Cluny in Catalonia." *Journal of Medieval Iberian Studies* 9, no 2 (2017): 241–260.
<https://doi.org/10.1080/17546559.2017.1292426>.

Treffort, Cécile. "Expériences bénédictines en Aquitaine du Nord sous Louis le Pieux : contribution à l'histoire de la diffusion de la régula Benedicti à l'époque carolingienne." *Cahiers de civilisation médiévale* 265 (2024): 49–84.



Tubau, Xavier. "Between Ecclesiology and Diplomacy: Francisco de Vargas and the Council of Trent." *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 42, no. 3 (2019): 105–39.
<https://www.jstor.org/stable/26890797>.

Zaragoza Pascual, Ernesto. "Reforma de las Benedictinas de Catalunya en el siglo XVI (1589-1603)." *Analecta sacra Tarraconensia* 50 (2021): 177–204.

_____. "Fernando el Católico y la reforma de los benedictinos y benedictinas españoles (1474-1516)." *Anuario de Historia de la Iglesia* 26 (2017): 157–184.
<https://doi.org/10.15581/007.26.157-184>.

Yanguas, Serafín Olcoz. "Pampaneto, el monasterio de San Fructuoso y su influencia en la organización del valle riojano del río Leza, bajo la Monarquía Pamplonesa (siglos X y XI)." *Espacio, Tiempo y Forma* no. 22 (2009): 229-254.

Diccionarios:

Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: (Misógino) <https://dle.rae.es>

Otra documentación:

Congregación General 34, decreto 14. *La Compañía y la situación de la mujer en la iglesia y en la sociedad* (1995) <https://pedagogiaignaciana.com/biblioteca-digital/biblioteca-general?keyword=decreto+14+de+la+congregaci%C3%B3n+general+34>

STUDI E RICERCHE

Los laicos y la financiación de la Compañía de Jesús durante el generalato de Claudio Acquaviva¹

di Ariane Boltanski y Aliocha Maldavsky

Riassunto

L'articolo analizza la complessa relazione tra la Compagnia di Gesù e i finanziatori laici durante il generalato di Claudio Acquaviva (1581-1615). In una fase di espansione globale, l'ordine dovette bilanciare il voto di povertà con la necessità di basi finanziarie solide per sostenere collegi e missioni. Lo studio evidenzia come il sostegno dei laici — nobiltà, élite cittadine e figure femminili — non fosse una semplice transazione economica, bensì una strategia legata alla "economia della salvezza" e alla creazione di capitale simbolico. Mentre i gesuiti cercavano di preservare la propria indipendenza istituzionale limitando il diritto di patronato, i donatori utilizzavano i lasciti per immortalare il proprio lignaggio e consolidare il prestigio sociale. Il testo esamina inoltre le peculiarità dei contesti coloniali in America e Asia, dove le donazioni fungevano da strumenti di integrazione sociale e redenzione post-conquista. In conclusione, l'atto della donazione emerge non come un trasferimento definitivo di proprietà, ma come un legame di dipendenza reciproca che mette in discussione la presunta autonomia delle istituzioni religiose nell'*Antico Regime*.

Resumen

Este artículo analiza la compleja relación entre la Compañía de Jesús y sus patrocinadores laicos durante el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615). En un periodo de expansión global, la orden debió equilibrar su voto de pobreza con la necesidad de obtener una base financiera sólida para sostener colegios y misiones. El estudio destaca cómo la financiación laica —proveniente de la nobleza, élites urbanas y mujeres— no fue una mera transacción económica, sino una estrategia de "economía de la salvación" y construcción de capital simbólico. Mientras los jesuitas buscaban preservar su independencia institucional frente al derecho de patronato, los donantes utilizaban sus legados para inmortalizar su linaje y asegurar su prestigio social. El texto también examina las particularidades de

¹ El presente artículo es una traducción del capítulo de Ariane Boltanski y Aliocha Maldavsky, "Laity and Procurement of Funds," en *The Acquaviva Project: Claudio Acquaviva's Generalate (1581–1615) and the Emergence of Modern Catholicism*, ed. Pierre-Antoine Fabre y Flavio Rurale (Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources, 2017), 191–216. Agradecemos a las autoras y al editor el permiso para su publicación.

los contextos coloniales en América y Asia, donde las donaciones servían como herramientas de integración social y redención tras la conquista. En conclusión, el acto de donar se revela no como una transferencia definitiva de propiedad, sino como un vínculo de dependencia mutua que desafía la supuesta autonomía de las instituciones religiosas en el *Antiguo Régimen*.

Parole chiave

Gesuiti, Claudio Acquaviva, patronato, benefattori e donatori, raccolta fondi, cattolicesimo della prima modernità, missioni, fondazioni, economia della religione.

Palabras clave

Jesuitas, Claudio Acquaviva, patronazgo, bienhechores y donadores, captación de fondos, catolicismo de la primera modernidad, misiones, fundaciones, economía de la religión.

Introducción

Los defensores del antijesuitismo que se desarrolló a medida que la orden se expandía, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, solían citar la nefasta práctica de los jesuitas de apropiarse de las donaciones a la Iglesia, tanto en especie como en bienes, así como de las herencias de laicos ingenuos, especialmente viudas. Esto, a su vez, llevó a que una caricatura de la orden jesuita se convirtiera en parte de la conciencia colectiva².

Las críticas a las que se enfrentó la Compañía en relación con las donaciones de los laicos ponen de relieve una cuestión con la que la orden se había visto obligada a lidiar desde el principio, a saber, la compleja relación entre los miembros de la Compañía, los bienhechores financieros de la orden y el dinero. Por un lado, los miembros de la Compañía habían hecho voto de pobreza, y la financiación procedía aparentemente únicamente de la limosna. Por otro lado, una base financiera sólida era esencial para la expansión del proyecto ignaciano y la fundación de instituciones jesuitas en todo el mundo.

² Sabina Pavone, *Le astuzie dei gesuiti: Le false "Istruzioni segrete" della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII* (Roma: Salerno Editore, 2000); Pierre-Antoine Fabre y Catherine Maire, ed., *Les anti-jésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010).

Si el generalato de Acquaviva (1581-1615) transformó la Compañía, también cabe preguntarse cómo este «momento decisivo» contribuyó al aumento de las obras jesuitas financiadas por los laicos³. ¿Cómo cambió la relación de la orden con los laicos durante la era Acquaviva, una época en la que la Compañía tuvo que financiar el rápido crecimiento de su personal y sus actividades? En 1581, por ejemplo, solo había 5165 jesuitas; en 1615, esta cifra había aumentado a 13.112, el número de instituciones de educación superior había pasado de 150 a 370, el número de residencias de treinta a 120 y el número de provincias de veintiuna a treinta y dos⁴. También se produjo un aumento y una densificación, especialmente en Europa, del número de personal y una diversificación de los tipos de instituciones (colegios, residencias, misiones, casas profesas, noviciados, etc.).

Las cuestiones planteadas por la financiación laica abordan numerosos temas, a saber, la capacidad de la Compañía para operar a escala mundial, la financiación de expediciones misioneras lejanas y los esfuerzos de los jesuitas por evangelizar en las zonas en las que estaban establecidos, principalmente las controladas por las coronas portuguesa y española. Esta expansión inicial requirió entonces una financiación adicional, que también fue proporcionada por los laicos, para mantener la orden en los reinos y principados en los que operaba, especialmente en Europa. Por último, la cuestión de la financiación laica también plantea interrogantes sobre las propias familias, concretamente sobre sus motivaciones y sus estrategias para proporcionar limosnas a la Compañía en lugar de a otras órdenes religiosas. En una sociedad cristiana, en la que los laicos habían establecido relaciones privilegiadas con las órdenes religiosas, los jesuitas se sumaron a la amplia variedad de opciones ya disponibles en materia de donaciones caritativas y obras de misericordia.

La importancia cada vez mayor de los laicos como inversores privados que apoyaban activamente a la Compañía a finales del siglo XVI y principios del XVII debe entenderse en el contexto de un encuentro propicio entre las necesidades e intereses de la orden y los de las

³ Pavone, *I gesuiti dalle origini alla soppressione, 1540–1773* (Roma: Laterza, 2004), 34.

⁴ John W. Padberg, Martin O’Keefe y John McCarthy, ed., *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations; A Brief History and a Translation of the Decrees* (St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1994), xv, 8.

élites (en particular, los habitantes de las ciudades y los nobles). El interés de la Compañía por cultivar relaciones de patrocinio financiero con estos puede explicarse en parte por la necesidad de mitigar las dificultades económicas de los colegios (sobre todo debido al aumento de los costes) y los déficits financieros de los Estados y los príncipes, ellos mismos envueltos en los problemas financieros asociados al mantenimiento extremadamente costoso de sus gastos de guerra⁵. Por otra parte, las élites laicas estaban interesadas en la empresa jesuita por otras razones, entre ellas como vehículo para realizar sus propias aspiraciones espirituales y educativas, así como las que surgían del deseo de apoyar la evangelización y la propagación de la fe. Esto concuerda con los acontecimientos que tenían lugar en la vieja Europa y los que se desarrollaban en las colonias, lo que se ilustra con la expresión «las Indias de aquí». Esta convergencia de intereses fomentó la participación activa de los laicos en el desarrollo de las instituciones y actividades de la Compañía, junto con socios más tradicionales como «les corps de ville» (las instituciones municipales) y los príncipes, y llevó a estos diferentes actores a «construir una comunidad» en torno a un proyecto jesuita en pleno apogeo. Estas cuestiones, como veremos, son centrales en los desarrollos historiográficos actuales y deben explorarse desde una perspectiva laica.

Historiografía y fuentes dispersas

Centrarse en los laicos al examinar la financiación de las instituciones jesuitas durante el generalato de Acquaviva implica cambiar la forma en que la historiografía ha considerado a la institución como fuerza motriz, viendo a la población laica como un conducto para la resistencia o la difusión. Esta perspectiva relativa a la institución y a la propia Reforma católica

⁵ Miquel Batllori, “Le città italiane e i collegi gesuitici,” en *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma: Atti del Convegno internazionale di studi, Lucca, 13–15 ottobre 1983*, 293–97 (Lucca: M. Pacini Pazzi, 1988); Dauril Alden, *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750* (Stanford: Stanford University Press, 1996), pt. 4; A. Lynn Martin, “Jesuit Encounters with Rural France in the Sixteenth Century,” *Australian Journal of French Studies* 18, no. 2 (1981): 202–11, 207–11; véase también Thomas M. McCoog, S.J., “‘Laid up treasure’: The Finances of the English Jesuits in the Seventeenth Century,” en *The Church and Wealth: Papers Read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ed. William J. Sheils y Diana Wood, 257–66 (Oxford: Basil Blackwell, 1987).

en Europa, así como en los territorios de ultramar gobernados por los ibéricos, no es nueva, pero merece un estudio más detallado⁶. También implica una ampliación del alcance de la investigación documental sobre la financiación de la Compañía de Jesús, más allá de los documentos puramente eclesiásticos.

La atención que Louis Châtellier y otros historiadores prestaron a los laicos y a los círculos devotos puso de relieve el impulso y la dedicación de las familias del reino de Francia, en particular a través de las congregaciones marianas, las acciones de los poderosos y de las mujeres⁷. Sin embargo, un enfoque que tenga en cuenta la agenda de los laicos en lo que respecta a su relación con la Iglesia y la renovación religiosa, sin utilizarlos necesariamente en beneficio del clero, se encuentra todavía en sus inicios. Una forma de abordar la cuestión consiste en examinar la financiación de las instituciones e iniciativas religiosas, especialmente a través de las donaciones concedidas a las instituciones jesuitas⁸.

⁶ John O'Malley, "The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?" en *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, ed. John O'Malley et al. (Toronto: University of Toronto Press, 2000), 3–37.

⁷ Louis Châtellier, *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Châtellier, "Les premières congrégations mariales dans les pays de langue française," *Revue d'histoire de l'Église de France* 75 (1989): 167–76; Robert Sauzet, "Le milieu dévot tourangeau et les débuts de la Réforme catholique," *Revue d'histoire de l'Église de France* 75 (1989): 159–66; sobre las mujeres en Europa, véase Barbara Diefendorf, "An Age of Gold? Parisian Women, the Holy League, and the Roots of Catholic Renewal," en *Changing Identities in Early Modern France*, ed. Michael Wolfe (Durham: Duke University Press, 1997), 169–90; Diefendorf, *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris* (Oxford: Oxford University Press, 2004); sobre las benefactoras femeninas de los jesuitas a finales del siglo diecisiete en China y en particular Candida Xu (1607–1680), véase Noël Golvers, *François de Rougemont, S.I., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-nan): A Study of the Account Book (1674–1676) and the Elogium* (Leuven: Leuven University Press, 1999), 309–592, aquí 309–13 y 591–92; Golvers, "Le rôle de la femme dans la mission catholique au dix-septième siècle au Jiang-nan: Philippe Couplet et sa biographie de Candida Xu (1607–1680)," *Courrier Verbiest* 10 (junio 1998): 5–7; Gail King, "Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century," *Monumenta Serica* 46 (1998): 49–66.

⁸ Ver el trabajo del grupo de investigación asociado al programa "Investir dans le sacré, Europe–Amériques, XVI^e–XIX^e siècles," dirigido por Aliocha Maldavsky, Ariane Boltanski, Marie-Lucie Copete, Laurence Croq, Antoine Rouillet y Roberto Di Stefano, con la Casa de Velázquez.

Los historiadores se han interesado desde hace tiempo por las actividades económicas de los jesuitas, especialmente en América, donde la acumulación de grandes propiedades por parte de la orden y su reputación de acumular riqueza fueron algunas de las razones de su expulsión en el siglo XVIII. Los historiadores Magnus Mörner, Pablo Macera y Germán Colmenares han publicado investigaciones muy valiosas sobre este tema, que se han complementado más recientemente con trabajos que examinan la participación de las poblaciones indígenas en estas actividades económicas⁹. En el mundo hispánico, por ejemplo, el papel de los misioneros en la economía y el comercio imperial ha sido examinado por Nicholas Cushner¹⁰, mientras que en el mundo portugués, la extensa investigación de Dauril Alden abarca muchos temas relacionados con el dinero dentro de la orden ignaziana, en particular los debates sobre la cuestión de la pobreza y la compleja relación que los jesuitas tenían con la riqueza. Alden también ha explorado las diversas fuentes de financiación real y privada y las inversiones realizadas por los propios jesuitas con los fondos recaudados, así como su gestión¹¹.

Sin embargo, por muy valioso que sea este trabajo, pocos historiadores han estudiado las motivaciones reales de quienes donaron dinero a la Compañía. Una excepción es Olwen Hufton, quien explora el tema en tres artículos en los que examina los proyectos laicos que no

⁹ Magnus Mörner, *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era* (Stockholm: Library and Institute of Ibero-American Studies, 1953); Pablo Macera, *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII–XVIII)* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966); Germán Colmenares, *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969); Nicholas P. Cushner, *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600–1767* (Albany: State University of New York Press, 1982); Cushner, *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650–1767* (Albany: State University of New York Press, 1983); Sandra Negro Tua y Manuel María Marzal, *Esclavitud, economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América virreinal* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005); Julia Sarreal, *The Guarani and Their Missions: A Socioeconomic History* (Stanford: Stanford University Press, 2014).

¹⁰ Nicholas P. Cushner, *Spain in the Philippines: From Conquest to Revolution* (Quezon City: Ateneo de Manila University, 1971); y Cushner, *Why Have We Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

¹¹ Alden, *The Making of an Enterprise*, spec. la cuarta parte de la obra.

han sido necesariamente explorados en los trabajos sobre las finanzas de las instituciones¹². Siguiendo a Miquel Batllori, John W. O'Malley comprendió claramente la importancia de estudiar la fundación de colegios en muchas ciudades europeas donde los jesuitas se establecieron en las primeras décadas de la orden. El interés de las élites europeas por las oportunidades educativas que ofrecía la orden explica por qué invirtieron en colaboración con las autoridades municipales¹³. Se han realizado algunas investigaciones sobre las redes de fieles que financiaron las misiones jesuitas en Nueva Francia o en China, pero solo se centran en períodos posteriores al cambio de siglo XVII¹⁴.

Al asumir la responsabilidad de la administración de la educación desde el generalato de Loyola en adelante, los jesuitas aceptaron el principio de la gestión de bienes y abandonaron efectivamente la pobreza colectiva con el fin de garantizar que la escolarización fuera gratuita y que sus centros educativos sobrevivieran. El debate sobre la relación entre la Compañía de Jesús y el dinero, que se desarrolló durante el generalato de Acquaviva, se esbozó en la reflexión de Flavio Rurale sobre las decisiones relativas a la fundación de colegios y la

¹² Olwen Hufton, "The Widow's Mite and Other Strategies: Funding the Catholic Reformation; The Prothero Lecture," *Transactions of the Royal Historical Society: Sixth Series* 8 (1999): 117–37; Hufton, "Every Tub on Its Own Bottom: Funding a Jesuit College in Early Modern Europe," en *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, ed. John O'Malley y al. (Toronto: University of Toronto Press, 2006), 5–23; y Hufton, "Altruism and Reciprocity: The Early Jesuits and Their Female Patrons," *Renaissance Studies* 15 (2001): 328–53.

¹³ Batllori, *Cultura e finanze: Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II* (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1983); Batllori, "Le città italiane e i collegi gesuitici," 293–97; John O'Malley, *The First Jesuits* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994).

¹⁴ Dominique Deslandres, *Croire et faire croire: Les missions françaises au XVII^e siècle (1600–1650)* (Paris: Fayard, 2003); Marie-Françoise Taillandier, "Des réseaux français au service des missions lointaines (1600–1663)" (tesis doctoral, Université Blaise Pascal de Clermont Ferrand, 2003); Edmond Lamalle, "La propaganda du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)," *Archivum Historicum Societatis Iesu* 9 (1940): 49–120; Frederik Vermote, "The Role of Urban Real Estate in Jesuit Finances and Networks between Europe and China, 1612–1778" (tesis doctoral, University of British Columbia, 2013); Ronnie Po-chia Hsia, *Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg, 1690–1762, and Jesuit Missionaries in China and Vietnam* (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu [en adelante IHSI], 2006).

capacidad de las casas profesas para poseer bienes o no, entre muchas otras cuestiones¹⁵. Los trabajos más recientes sobre la gestión de los bienes por parte de los jesuitas pueden inscribirse en la historia económica de las órdenes religiosas en Italia, analizando las fuentes contables internas, así como investigaciones más amplias¹⁶, que, en consecuencia, se centran principalmente en la institución y, más concretamente, en su modernidad y su capacidad de adaptación, trasladadas al ámbito económico.

Explorar la cuestión de las finanzas desde una perspectiva laica requiere considerar la noción de limosna y su inclusión en un intercambio que no todos los historiadores consideran una transacción. Fiorenzo Landi, por ejemplo, sostiene que la limosna no debe considerarse una forma de compensación debido a su dimensión ético-religiosa, es decir, la salvación, que diferencia esta forma de transacción de las ventas, los alquileres y los regalos. Sin embargo, aunque esto es cierto hasta cierto punto, la limosna también puede considerarse una inversión en la salvación o un intento por obtener una ganancia espiritual por parte de quienes dan el dinero, por no mencionar las numerosas recompensas terrenales que la limosna puede procurar al donante, en particular a nivel honorífico durante su vida o en el momento de su funeral en iglesias y capillas, que estaban en gran medida privatizadas. Es en este nivel donde se puede situar la propuesta de Bartolomé Clavero, que permite que la donación adquiriera una dimensión espiritual en una economía de la gracia propia de todos los niveles de la sociedad en el *Antiguo Régimen*¹⁷.

¹⁵ Flavio Rurale, "Calcolo e rischio nella gestione economica del collegio-università di Mantova (secoli XVI–XVIII)," en *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: Una prospettiva comparativa*, ed. Niccolò Guasti (Bari: Edipuglia, 2013), 55–70.

¹⁶ Fiorenzo Landi, "Le strategie finanziarie dei gesuiti nell'inchiesta innocenziana," en Niccolò Guasti, *I patrimoni dei gesuiti*, 25–39. Véase la investigación italiana sobre la propiedad del clero: www.regularclergyeconomichistory.it (acceso 31 de marzo de 2017). Niccolò Guasti, "Tra élites cittadine e baroni: le strategie politico-economiche dei gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI–XVII)," en *Élites e reti di potere. Strategie d'integrazione nell'Europa di età moderna*, ed. Marcella Aglietti, Alejandra Franganillo y José Antonio López Anguita (Pisa: Pisa University Press, 2016), 31–45.

¹⁷ Bartolomé Clavero, *La grâce du don: Anthropologie catholique de l'économie moderne*. Paris: Éditions Albin Michel, 1996.

La comprensión de cómo los jesuitas gestionaban sus activos, en qué se diferenciaban de otras órdenes e instituciones religiosas y cómo lograron recaudar fondos con tanto éxito justifica, por tanto, una investigación más profunda sobre los laicos, con una consideración seria de las motivaciones y estrategias implicadas en la limosna. No hay escasez de documentación para quienes deseen hacerlo.

Existe una gran cantidad de documentación sobre las motivaciones y estrategias de los laicos que proporcionaban fondos, comenzando por los textos judiciales internos de la orden y la correspondencia. Al examinar esta cuestión, también es importante estudiar las fuentes habituales de la historia social, los actos notariales y los archivos familiares.

Más allá de los principios normativos que se desprenden de las Constituciones y las actas de las congregaciones generales, la correspondencia entre el superior general y las provincias puede arrojar luz sobre el papel de los laicos como donadores financieros. Esta correspondencia suscita un debate sobre la noción de patronato laico, como ocurrió cuando se fundó el colegio de Cuzco en Perú entre los años 1570 y 1580, lo que nos permite comprender cómo se veían a sí mismos los laicos en su papel de fundadores o benefactores y nos da acceso a los debates internos de la orden¹⁸. A esto se puede añadir la historia de las provincias, recopilada a principios del siglo XVII a petición de Claudio Acquaviva, y que resulta útil para reconstruir las primeras décadas de la Compañía de Jesús.

Las fuentes notariales de las fundaciones, donaciones, testamentos y codicilos son documentos excepcionalmente útiles para comprender los proyectos de los fundadores y bienhechores. El *Fondo Gesuitico* de los archivos romanos de la Compañía de Jesús conserva el rastro de numerosas fundaciones, organizadas por colegios en la colección *Collegia*, pero también en otras colecciones, como *Benefactores et Haereditates*¹⁹. Allí se pueden encontrar diversos

¹⁸ Aliocha Maldavsky, "Giving for the Mission: The *Encomenderos* and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century," en *Space and Conversion in Global Perspective*, ed. Wietse de Boer y *al.* (Leiden: Brill, 2014), 260–84.

¹⁹ El "Fondo Gesuitico al Gesù" fue transferido al estado italiano después de 1870 y luego devuelto a los jesuitas gracias a los esfuerzos del historiador Tacchi Venturi, S.I. Aparte de la documentación relativa a los colegios—de los cuales Tacchi Venturi compiló un inventario en 1938–39, estos archivos conservan las actas

documentos de fuentes primarias, correspondencia y actas notariales relacionadas con todo el planeta, en una cronología centrada en el inicio de cada fundación. Los archivos de la Compañía se beneficiaron de las circunstancias específicas de su expulsión de muchos territorios durante el siglo XVIII y de su supresión en 1773, ya que estos acontecimientos dieron lugar a la elaboración de inventarios y a la recopilación de los documentos primarios necesarios para gestionar los bienes confiscados a la orden por diferentes estados. En cuanto a los fondos españoles, estos documentos se encuentran en las Temporalidades del Archivo Histórico Nacional de Madrid y en los archivos nacionales latinoamericanos. En Europa, se dispone de material similar en los archivos departamentales franceses y en los archivos estatales italianos. Sin embargo, la importancia de los documentos originales relacionados con la orden varía considerablemente. En el caso de Francia, es importante consultar los registros recopilados por Pierre Delattre para la redacción de su libro sobre los colegios de la Compañía de Jesús²⁰.

El examen de estas fuentes internas, junto con la historia de los colegios mismos, es un punto de partida esencial para determinar los nombres de los fundadores y benefactores, con el fin de ampliar el alcance de la investigación a una variedad más amplia de fuentes primarias. De hecho, una vez identificadas las familias que hicieron donaciones a la orden, a menudo se dispone de otras fuentes de información, como los archivos notariales y los archivos familiares (cuando existen), que se encuentran entre los medios más útiles para rastrear las inversiones en un lugar determinado o para una familia específica. Los archivos nobiliarios puestos a disposición de los investigadores por el Archivo Histórico Nacional de Madrid y los archivos familiares locales o fundaciones en Italia también son recursos muy útiles.

El estudio de los archivos notariales locales, así como de los documentos judiciales, proporciona información sobre los conflictos relacionados con bienes inmuebles y otras

de fundación y la documentación económica con los nombres de personas y lugares; el inventario general está disponible en el ARSI en Roma.

²⁰ Pierre Delattre, *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles: Répertoire topo-bibliographique publié à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de la Compagnie de Jésus, 1540–1940*, 5 vols. (Enghien: Institut supérieur de théologie, 1949).

propiedades, ya sea en relación con herencias o de otro tipo, y por lo tanto es indispensable para comprender de manera global la financiación, las donaciones o los legados. Esta ampliación del material de referencia es indispensable cuando se trata de aclarar los contextos socioeconómicos y político-religiosos en los que la orden fundó instituciones en diferentes épocas y lugares. Así, los documentos de las autoridades municipales, las actas de los cabildos o de las deliberaciones pueden ayudarnos a comprender la fundación de las instituciones jesuitas en el marco de una solicitud colectiva local, con el fin de evitar separar un proyecto familiar o de linaje de su contexto sociopolítico.

La historiografía reciente sobre la Compañía de Jesús ha planteado una importante pregunta: ¿Cuál es la importancia del estudio de las fundaciones laicas y los benefactores durante la época de Claudio Acquaviva, a la luz de la sugerencia hecha por Luce Giard en la década de 1990 de abrir el campo de investigación?²¹. Pensar en términos de proyectos de linaje, familiares e individuales nos permite comprender esta historia desde una perspectiva social, más allá de la propia orden. Al estudiar la variedad de actores sociales que proporcionaron financiación a la Compañía, podemos considerar las numerosas opciones disponibles para los actores en cuestión, dada la existencia de un gran número de otras instituciones religiosas, y las razones por las que algunos de ellos favorecieron la orden ignaciana. ¿Por qué la Compañía de Jesús se adecua tan bien en este momento clave de la Reforma católica en el siglo XVII, en el marco de una economía global de caridad en la era moderna? Esta cuestión era importante en Europa, donde la lucha por defender la fe católica ya no requería tomar las armas si se era de linaje noble, especialmente en Francia. En América, las conquistas españolas y portuguesas habían terminado en general, y la orden se dedicaba a crear una sociedad cristiana en la que pudieran participar actores indígenas, europeos y mestizos.

Contextualizar las inversiones laicas pensando en términos de proyectos y estrategias permite acceder a una amplia historia social de la religión que es aplicable a todos los territorios en los

²¹ Luce Giard, *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir* (Paris: Presses universitaires de France, 1995); Luce Giard y Louis de Vaucelles, eds., *Les jésuites à l'âge baroque: 1540–1640* (Grenoble: J. Million, 1996); Antonella Romano y Pierre-Antoine Fabre, "Introduction," *Revue de synthèse: Les jésuites dans le monde moderne; Nouvelle approches* 120, no. 2–3 (1999): 247–60.

que se estableció la orden ignaciana. A la luz de esto, la «era Acquaviva» es significativa no solo en relación con la historia de la propia orden, sino también en relación con su lugar en el panorama religioso y social en constante cambio. En Europa, en América o en ciudades asiáticas marcadas por la presencia portuguesa, como Goa o Macao, los actores sociales, entre ellos la clase mercantil burguesa y las élites adineradas e indígenas, reforzaron considerablemente su presencia al apropiarse de modelos de comportamiento sociorreligioso heredados de la Edad Media y propensos a transformarlos.

¿Bienhechores, donadores o patronos? El papel y el estatus de los inversores laicos

La presencia constante de los laicos como donadores y bienhechores de iglesias cristianas, conventos, misiones y colegios es fácilmente apreciable en las prácticas de los fieles durante la Edad Media. Esta continuidad está relacionada con el imperativo de la *caritas*, que Jacques Le Goff describe como el medio fundamental para forjar lazos sociales entre el hombre y Dios, por un lado, y entre los hombres, en la sociedad medieval occidental, por otro²². La caridad, como «valor social» supremo según Anita Guerreau-Jalabert, era la «forma en que se medía el valor de un cristiano»²³. Sin embargo, presentar la caridad como un dato y una constante del cristianismo no basta para responder a las preguntas sobre la relación entre el dinero y la religión en las opiniones y prácticas del clero regular, concretamente los mendicantes (los franciscanos ante todos), a partir del siglo XIII. Tampoco es suficiente para comprender los orígenes de la participación activa de los laicos en las instituciones religiosas.

Toda una corriente de la historiografía afirma que la Iglesia, con el apoyo de las órdenes religiosas, basó su actuación en relación con los laicos en el principio de una oposición irreductible entre la religión y el dinero; o, más precisamente, entre la búsqueda de la

²² Jacques Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent: Essai d'anthropologie historique* (Paris: Le Grand Livre du Mois, 2010), 225.

²³ Anita Guerreau-Jalabert, "Spiritus et caritas: Le baptême dans la société médiévale," en *La parenté spirituelle*, ed. Françoise Héritier-Augé y Elisabeth Copet-Rougier (Paris: Éditions des archives contemporaines, 1995), 133–203; Anita Guerreau-Jalabert, "Caritas y don en la sociedad medieval occidental," *Hispania: Revista española de historia* 60, no. 204 (2000): 27–62.

salvación y las ganancias materiales, aunque al mismo tiempo se puede observar, a partir del siglo XIII, una forma de compromiso²⁴. Según este punto de vista, los laicos cristianos de la sociedad medieval y de principios de la Edad Moderna solo podían concebir su relación con la riqueza en términos de pecado, lo que obligaba a los laicos a renunciar a las ganancias materiales en favor de la caridad hacia los pobres, siendo las iglesias y, especialmente, las órdenes religiosas, los beneficiarios preferidos de las donaciones caritativas²⁵.

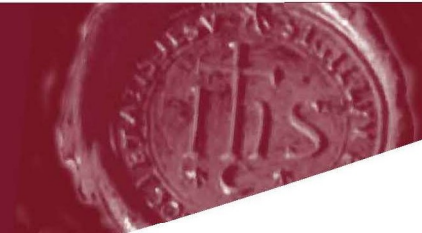
Sin embargo, en la obra de Giacomo Todeschini ha surgido una visión más compleja de esta relación, ya que muestra cómo el sistema de donaciones caritativas, respaldado por la reflexión franciscana sobre la economía, también estaba relacionado con la contribución de los laicos al bien común a través de su participación en la circulación de la riqueza, en particular mediante el comercio. En este sistema, el valor existencial propio de las élites no mercantiles —nobles, terratenientes y otros que acumulaban sus riquezas en detrimento del bien común— consistía en la *largitio* (generosidad)²⁶, es decir, una vez más, en donaciones caritativas y piadosas, que permitían a esas élites entrar en esta circulación de la riqueza. Y son precisamente esas élites las que surgieron como principales donadores y protectores de iglesias y comunidades religiosas, a partir de la Alta Edad Media. Estas donaciones y legados contribuyeron a crear y mantener relaciones privilegiadas²⁷ con las instituciones eclesásticas

²⁴ Valentina Toneatto, “La richesse des Franciscains: Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge,” *Médiévales* 60 (2011): 187–202; Jacques Le Goff, *La Bourse et la vie: Économie et religion au Moyen Âge* (Paris: Hachette, 1986); Giacomo Todeschini, *Il prezzo della salvezza: Lessici medievali del pensiero economico* (Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994); *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge: Actes du colloque international (Bruxelles, 13–15 mars 2008)*, ed. Jean-Pierre Devroey, Laurent Feller y Régine Le Jan (Turnhout: Brepols, 2010), esp. Hans-Werner Goetz, “Idéologie (et anti-idéologie) de la richesse au Haut Moyen Âge,” 33–58.

²⁵ Toneatto, “La richesse des Franciscains,” 188; Le Goff, *Le Moyen Âge et l'argent*, 225.

²⁶ Giacomo Todeschini, *Il prezzo della salvezza*; Giacomo Todeschini, *Richesse franciscaine: De la pauvreté volontaire à la société de marché* (Lagrasse: Verdier, 2008).

²⁷ Esta es una característica más general de las relaciones que implican regalos dados y correspondidos, tal y como la identificó Marcel Mauss, “Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques,” en *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses universitaires de France, 1950), 143–279; véase también Maurice Godelier, *L'énigme du don* (Paris: Fayard, 1996).



— más precisamente, con las instituciones religiosas beneficiarias —, relaciones que eran esenciales para quienes ostentaban el poder²⁸.

La «revolución mendicante» dio lugar a una serie de reordenamientos sociales que favorecieron los entornos urbanos, al tiempo que ampliaron considerablemente el círculo de bienhechores, más allá de la aristocracia y los nobles señores, a esferas sociales más amplias, incluyendo a los habitantes de élite de las ciudades y, en especial, a los comerciantes. Esto, a su vez, supuso un importante estímulo para el ministerio relacionado con la muerte y sus ritos y devociones asociados, a partir del siglo XIV²⁹. No es de extrañar, pues, que los mendicantes estuvieran «siempre orientados esencialmente hacia lo que Max Weber denominó “la economía de la salvación”» y que se beneficiaran de un aumento de las donaciones en el siglo XIV, especialmente de los laicos, a sus iglesias y conventos, con una proliferación de donaciones *pro mortuis* (para los difuntos), peticiones de oraciones y entierros, etc³⁰. La estrategia de la Compañía para ganarse a los laicos, especialmente en las primeras décadas, parecía descender de la acción de las órdenes mendicantes, en particular los franciscanos en la Edad Media³¹. Lo hicieron con el fin de aumentar sus vínculos con la élite urbana, incluida la aristocracia, que se estableció principalmente en entornos urbanos a partir del siglo XVI.

²⁸ Véase Florian Mazel, “Les aléas de la protection seigneuriale,” en *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l’Occident latin, 1179–1449*, ed. Marie-Madeleine de Cevins y Jean-Michel Matz (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010), 423–32.

²⁹ *Ibid.*, 430–32; Jacques Chiffolleau, “La religion flamboyante (v. 1320–v. 1520),” en *Histoire de la France religieuse*, vol. 2, XIV–XVIII^e siècle (Paris: Seuil, 1988), 11–184; Michel Lauwers, *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: Morts, rites et société au Moyen Âge* (Paris: Beauchesne, 1996).

³⁰ Le Goff, *Le Moyen Âge et l’argent*, 204–5; Jacques Chiffolleau, *La comptabilité de l’au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d’Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1480)* (Roma: École Française de Rome, 1980). Sobre los desarrollos que afectaron la economía de las órdenes mendicantes, véase Clément Lenoble, *L’exercice de la pauvreté: Économie et religion chez les franciscains d’Avignon (XIII^e–XV^e siècle)* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013); y *Économie et religion: L’expérience des ordres mendiants (XIII^e–XV^e siècle)*, ed. Nicole Bériou y Jacques Chiffolleau (Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2009).

³¹ O’Malley, *The First Jesuits*, 166–67: a favor del desarrollo de las obras de misericordia, el autor evoca claramente la idea de continuidad entre el catecismo urbano en particular, de las órdenes a finales de la Edad Media y los actos jesuitas con respecto a los laicos.

Desde los primeros años de la fundación, en la década de 1540, los superiores de la orden se dieron cuenta cada vez más de que era crucial encontrar nuevas formas de recaudar fondos para apoyar la creación de colegios, que en Europa se consideraban instituciones financieramente autónomas basadas en una asignación fija de fondos en forma de activos y/o ingresos estables³². Al principio, los jesuitas encontraron numerosas dificultades para encontrar bienhechores. Sin embargo, fueron mejorando gradualmente las técnicas que utilizaban para ganarse a los inversores, aumentando los intentos de persuasión y sensibilización en beneficio del desarrollo de los colegios, dirigiéndose a posibles donadores y constituyendo redes de amigos y apoyo³³. El éxito de los jesuitas en el desarrollo de nuevas estrategias para atraer inversiones acabó dando paso a un nuevo periodo de restricciones, que comenzó en la década de 1560. Así, en 1565, la segunda congregación general ordenó a los miembros de la Compañía que actuaran con mayor cautela a la hora de aumentar el número de colegios, dados los problemas de financiación que esto supondría para su empresa educativa en su conjunto. El superior general pidió a la orden que consolidara el apoyo a los colegios ya existentes y que se asegurara de que cada colegio contara con una dotación adecuada³⁴.

Esta tendencia a la moderación se vio reforzada bajo Acquaviva, quien afirmó explícitamente que la orden debía tratar de superar la «gran amenaza [] de un aumento desorganizado de las actividades», ya que esto afectaría, entre otras cosas, a la relación con los inversores laicos³⁵. Así, en cierta medida, la Compañía sufrió las consecuencias de su propio éxito, además de las

³² Hufton, "Widow's Mite," 120; A. Lynn Martin, "The Jesuit Mission to France," en *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573–1580*, ed. Thomas M. McCoog, S.J. (Roma: IHSI, 2004), 249–93, aquí 252; Batllori, "Le città italiane e i collegi gesuitici," 294, 296; Batllori, *Cultura e finanze*, 122; Flavio Rurale, "La provincia milanese della Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: Struttura organizzativa e problemi politico-finanziari," en *La Compagnia di Gesù e la Società piemontese*, ed. Bruno Signorelli y Pietro Uscello (Vercelli: Archivio di Stato di Vercelli–Associazione Archivi e Storia, 1995), 47–59.

³³ Hufton, "Widow's Mite," 120–21; Hufton, "Every Tub on Its Own Bottom," 7–9; O'Malley, *The First Jesuits*, 203–231; aquí 203, 231; sobre las redes de apoyo entre los primeros jesuitas y las congregaciones marianas, véase Châtellier, «Les premières congrégations mariales»: 170–71.

³⁴ Padberg, O'Keefe y McCarthy, *For Matters of Greater Moment*, 5, 113; O'Malley, *The First Jesuits*, 232.

³⁵ Bernard Dompnier, "La France du premier XVII^e et les frontières de la mission," *Mélanges de l'École française de Rome* 109 (1997): 621–52, aquí 634.

dificultades financieras específicas de algunos colegios, lo que provocó el cierre de algunos de ellos y, en última instancia, una mayor prudencia. A principios del siglo XVII, la creación de residencias o colegios con la participación de benefactores laicos era a menudo el resultado de iniciativas tomadas por los laicos. Estos donadores laicos solían estar presentes en los inicios de una empresa; presentaban la solicitud y se esforzaban por convencer a las autoridades de la Compañía de que su ciudad o su feudo era un lugar adecuado para abrir una institución jesuita, al tiempo que garantizaban que proporcionarían los recursos financieros suficientes para que las escuelas pudieran funcionar³⁶.

Las relaciones de la Compañía con benefactores y fundadores se rigieron desde los inicios de la orden por las normas y reglamentos recogidos en las Constituciones. Estas normas eran relativamente limitadas en la versión original de las Constituciones³⁷, pero posteriormente se ampliaron durante las congregaciones generales. Por lo tanto, las disposiciones reglamentarias más importantes relativas a las interacciones con los donadores, y en particular con los laicos, surgieron en dichas congregaciones³⁸. Además de las decisiones tomadas en las congregaciones generales, el superior general también formulaba y difundía reglamentos en sus cartas e instrucciones a los miembros de la orden. En conjunto, estos diferentes elementos constituyen un cuerpo de jurisprudencia que rige los vínculos entre la Compañía y sus donadores. Pero, ¿cómo funcionaban estas normas en la práctica? ¿Hubo alguna desviación de las normas de procedimiento establecidas? Como veremos más adelante, para responder a

³⁶ En cuanto a estas iniciativas laicas, nos remitimos a la investigación de Ariane Boltanski, entre otros, sobre las fundaciones nobiliarias en Francia e Italia en la primera mitad del siglo XVII, en particular bajo los auspicios del programa «Investir dans le Sacré, Europe-Amériques (XVI^e-XIX^e siècles)»; véase también Dompnier, «La France du premier XVII^e», 642; sobre las fundaciones que apoyaban en gran medida a la vida religiosa (*réguliers*), véase Grégory Goudot, «Dévots et fondations de couvents en Auvergne au XVII^e siècle», *Revue historique* 137 (2013): 833-74.

³⁷ Ignace de Loyola, *Écrits*, ed. Maurice Giuliani y *al.* (Paris: Desclée de Brouwer, 1991), IV, I, §§309-18, §324, 472-74.

³⁸ Complementado con las recomendaciones elaboradas por los compañeros de Ignacio, entre ellos Juan Alfonso de Polanco (1517-76) y publicado en: *Monumenta paedagogica Societatis Jesu quae primam Rationem studiorum anno 1586 editam praecessere*, ed. Vincentius Agustí y *al.* (Madrid: A. Avrial, 1901), 25-51.

estas preguntas es necesario reconocer la importancia de los ajustes consentidos por la Compañía.

La segunda congregación general (1565) confirmó, en una *formula* escrita, en términos muy generales, que si alguien deseaba fundar un colegio, simplemente tenía que hacer un legado sin condiciones. La Compañía no estaría sujeta a ninguna obligación particular derivada de este legado, sino simplemente a los principios básicos de la orden de establecer el número necesario de sacerdotes en proporción al número de personas cuyo mantenimiento estaba autorizado por la fundación³⁹. Otro decreto de la congregación general de 1565 especificaba que no era apropiado inducir a los posibles benefactores a donar específicamente a la Compañía en lugar de realizar otras obras de caridad⁴⁰, lo que demuestra evidentemente el deseo de proteger a la orden de cualquier posible crítica sobre la apropiación de herencias.

Las fundaciones estaban bajo la autoridad del superior general, que tenía amplios poderes para aceptar o rechazar donaciones, conservar o vender la totalidad o parte de los bienes procedentes de donaciones, redistribuir los legados entre instituciones y preservar los bienes y rentas de un colegio en caso de litigio. El superior general también podía delegar su autoridad en estas materias a otra persona⁴¹. Estos poderes se reforzaron con nuevas modificaciones en la sexta congregación general (1608) bajo el mandato de Acquaviva⁴². El objetivo de estas medidas no era aumentar el número de instituciones educativas, sino, por el contrario, garantizar que las instituciones nuevas y existentes dispusieran de fuentes de ingresos suficientes y fiables. La quinta congregación general (1593), por ejemplo, especificó la fórmula para aceptar la fundación de un colegio estableciendo límites bien definidos y graduales: desde los colegios más modestos (dedicados exclusivamente al estudio de las humanidades) que debían disponer de los medios necesarios para el mantenimiento anual de treinta jesuitas, hasta un límite de cien jesuitas para una universidad⁴³. Más concretamente, cualquier nueva

³⁹ Padberg, O’Keefe y McCarthy, *For Matters of Greater Moment*, 133–34.

⁴⁰ *Ibid.*, 125.

⁴¹ *Ibid.*, 84, 93.

⁴² *Ibid.*, 226.

⁴³ *Ibid.*, 211.

institución educativa debía cumplir dos criterios: en primer lugar, los fondos debían ser suficientes para financiar un programa doble de construcción de un nuevo edificio, o renovación de uno ya existente, con aulas y alojamientos, junto con una iglesia; y, en segundo lugar, la decisión de establecer una nueva institución educativa dependía de que hubiera fondos suficientes para mantener a los sacerdotes y al personal⁴⁴.

Aunque se llegó a un acuerdo en el que se permitía a las instituciones jesuitas tener «amigos» o «protectores» dentro de la sociedad en general, las personas en cuestión no tenían ningún título legal ni autoridad alguna sobre el funcionamiento de los colegios y las residencias⁴⁵. Según las Constituciones, el título de fundador solo podía concederse a la persona que creara la institución, y este título se transmitía a los descendientes del fundador. Otros donadores serían designados como «bienhechores»⁴⁶. Sin embargo, en la práctica, los estatutos eran lo suficientemente vagos como para que estos principios se adaptaran a una variedad de situaciones diferentes. Las Constituciones preveían una misa semanal en el colegio por el fundador y los benefactores, además de una misa al comienzo de cada mes, una misa formal en el aniversario de la toma de posesión del colegio y, ese mismo día, la ceremonia de ofrenda de una vela de cera marcada con el escudo de armas del fundador, que se le entregaba (si aún vivía) o a alguien designado por él⁴⁷. Las oraciones de los miembros de la Compañía formarían parte de estas misas; en general, los fundadores y benefactores «participarían de manera especial en todas las buenas obras» de la Compañía⁴⁸.

Las Constituciones se encargaban de especificar que estos honores se rendían por «gratitud», pero que en modo alguno representaban un «derecho de patronato» que confería ningún tipo

⁴⁴ Hufton, "Every Tub on Its Own Bottom," 16; véanse los numerosos ejemplos en Jean Valléry-Radot, *Recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliothèque nationale de Paris: Suivi de l'inventaire du recueil de Quimper; Et de l'inventaire des plans des archives romaines de la Compagnie*, Bibliotheca Instituti Historici S.L XV (Roma: Institutum Historicum, 1960); Alberto Tanturri, "La provincia napoletana della Compagnia di Gesù: Serie storica delle fondazioni, geografia degli insediamenti e identità dei fondatori (1558–1767)," en Guasti, *I patrimoni dei gesuiti*, 85–106, aquí 89.

⁴⁵ Padberg, O'Keefe y McCarthy, *For Matters of Greater Moment*, 98.

⁴⁶ Ignace, *Écrits*, IV, I, §309–18, 472–73.

⁴⁷ *Ibid.*, IV, I, §§309–14, 472. Véase también *Monumenta paedagogica*, 48.

⁴⁸ Ignace, *Écrits*, IV, I, §317, 473; *Monumenta paedagogica*, 48–49.



de control sobre la institución ni ningún tipo de propiedad señorial que implicara derechos, en particular sobre los bienes temporales del colegio⁴⁹. Las recomendaciones que Ignacio hizo en ese momento establecían una distinción explícita entre los que recibían beneficios eclesiásticos, reconocidos por la Iglesia como *ius patronatus* (derecho de patronato), y los fundadores y benefactores de las órdenes religiosas. No obstante, estos últimos y sus sucesores debían garantizar la perpetuación del espíritu de la fundación⁵⁰. Los decretos aprobados por la congregación general de 1558 añadieron cláusulas relativas a las capillas que los particulares podían tener con ingresos dedicados a misas⁵¹ y a los funerales, así como a los entierros en las iglesias de los colegios de los fundadores y benefactores que habían participado en la fundación y de príncipes y prelados. Estas cláusulas exigían modestia en los ritos funerarios, trataban de limitar el acceso a los sepulcros a personas que no formaban parte de la Compañía y dejaban siempre la cuestión al buen juicio del superior general⁵².

Sin embargo, en la práctica, los laicos tendían a exigir —y a menudo obtenían— muchas más distinciones. Probablemente, los fundadores confundían estas distinciones con la antigua tradición de protección de las iglesias y el *habitus* del patronato. Incluso conceder el título de fundador podía dar lugar a nuevas demandas y desacuerdos, como fue el caso de Teresa Ordóñez, una rica encomendera de Cuzco que pidió ser designada, junto con su marido, fundadora y patrona del colegio, y que los derechos de patronato se transmitieran a sus herederos en la ciudad a la que había donado veinte mil pesos para su mantenimiento⁵³. Acquaviva escribió a José de Acosta (1540-1600) el 27 de noviembre de 1581 para subrayar que

⁴⁹ Ignace, *Écrits*, IV, I, §314, 472; y sobre esta cuestión en términos más generales, véase Hufton, “Widow's Mite,” 127–28; y Maldavsky, “Giving for the Mission,” 269–70.

⁵⁰ *Monumenta paedagogica*, 26–27.

⁵¹ Padberg, O’Keefe y McCarthy, *For Matters of Greater Moment*, 96–97. Las Constitutiones establecían que, en los colegios de la Compañía, «no hay que aceptar ni responsabilidades por almas, ni obligaciones de misas, ni otras obligaciones similares»: Ignace de Loyola, *Écrits*, IV, I, §324, 474; la práctica era diferente. En su carta a Acosta, Acquaviva especifica que los fundadores no deben hacer demandas específicas relativas a misas o al ministerio de sacerdotes más allá de lo que prescriben las Constitutiones; en su lugar, era necesario confiar en la prudencia de la Compañía de Jesús: *Monumenta Peruana*, ed. Antonio de Egaña y Enrique Fernández (Roma: Monumenta Historica Societatis Jesu, 1961), 3:80–82.

⁵² Padberg, O’Keefe y McCarthy, *For Matters of Greater Moment*, 99, 182.

⁵³ Maldavsky, “Giving for the Mission,” 268–69.



el término «patrón» no debía utilizarse para designar a la persona que fundó la institución. En su lugar, debía utilizarse la terminología específica de las Constituciones, otorgando el título de «fundador» o mencionando a «sus sucesores en la fundación»⁵⁴.

Esta diferencia entre el deseo de independencia de la orden y los ejemplos de cómo los laicos interpretaban su papel en las instituciones religiosas nos lleva a interrogarnos más sobre sus motivaciones.

Honor, familia y devoción: los laicos como proveedores de fondos

La identificación de los fundadores puede dar lugar a diversas tipologías. Miquel Batllori identificó cinco tipos de fundaciones: las debidas a la intervención de papas, cabildos, príncipes soberanos, prelados y particulares⁵⁵. Alden examina los tipos de benefactores que donaron dinero para apoyar a las instituciones portuguesas, incluidos clérigos (obispos, otros eclesiásticos, miembros de la Compañía) y laicos (miembros de la nobleza y sus familias, parejas, viudas, solteros; élites urbanas y oficiales; donadores de medios modestos)⁵⁶. El papel predominante de las mujeres, en particular a principios del siglo XVII, fue una constante tanto en Europa como en ultramar⁵⁷. Aunque se pueda identificar a un fundador principal, las fundaciones seguían siendo principalmente empresas colectivas, una especie de *joint-venture* que asociaba a otros donadores en una red para la creación de capital y que luego implicaba legados posteriores, así como múltiples actores, en particular miembros de los cabildos —a

⁵⁴ *Monumenta Peruana*, 3:80–82.

⁵⁵ Batllori, *Cultura e finanze*, 121–38; por esta parte, Fortunato Margiotti, *Il cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738* (Roma: Ed. Sinica Franciscana, 1958), cap. 17 propuso una tipología alternativa de donadores, identificando cuatro categorías.

⁵⁶ Alden, *The Making of an Enterprise*, 345–75.

⁵⁷ Véanse las obras de Olwen Hufton. Véase también Deslandres, *Croire et faire croire*, y Taillandier, “Des réseaux français.”

menudo el obispo y representantes del Estado— que contribuían a las negociaciones locales indispensables para su establecimiento⁵⁸.

Los fundadores laicos estaban motivados por una serie de consideraciones escatológicas y sociopolíticas, aunque la separación entre cuestiones espirituales y mundanas parece ser en gran medida anacrónica a la hora de explicar las razones por las que hicieron donaciones. Una vez que el superior general de la Compañía aprobaba el acto de fundación, se concedía formalmente al donante principal el título de «fundador» del colegio u otra institución. Este título, junto con los privilegios que conllevaba, como la inscripción conmemorativa del nombre del fundador en los edificios o en la iglesia, demostraba la generosidad del fundador y servía para mejorar su reputación en la sociedad en general. Las ventajas concedidas por la Compañía representaban el primer rendimiento de la inversión, esencial para estos donadores laicos, ya que perpetuaban su presencia dentro de un establecimiento religioso⁵⁹. Se trataba de prerrogativas honoríficas fluctuantes, que excedían lo previsto en los textos normativos de la Compañía: la admisión en el colegio, una llave del mismo y el derecho a invitar a los establecimientos a personas de su elección; la colocación del escudo de armas familiar o del linaje en diversos lugares de los edificios o de la iglesia; y la colocación de un asiento especial en la iglesia e incluso una capilla. A estas ventajas se añadían ceremonias, misas, funerales y sepulcros. En este caso, la inversión en lo sagrado constituía, sin contradecir la búsqueda de la salvación, la construcción de un capital simbólico íntimamente asociado a la confirmación de una identidad de élite basada en la superioridad jerárquica. En el caso de los nobles, reflejaba su necesidad de inmortalizarse, mezclada con la glorificación del linaje, o una profunda necesidad de asegurar la perpetuación de su linaje, en particular de su piedad y sus

⁵⁸ Múltiples ejemplos; por ejemplo, Alberto Tanturri indica que, de las treinta y cinco fundaciones de colegios en la provincia de Nápoles (de las cuales treinta y cuatro se realizaron entre mediados del siglo XVI y 1635), solo catorce fueron iniciativa de una sola persona; el modelo que prevaleció fue el de fundaciones mixtas, con benefactores privados desempeñando un papel importante, primero y sobre todo nobles: Tanturri, “La provincia napoletana della Compagnia di Gesù,” 102–5. Véase también Ariane Boltanski, “Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVI^e siècle: Défense de l’orthodoxie et territoire,” en *Le salut par les âmes: Noblesse et défense de l’orthodoxie, XIII^e–XVII^e siècles*, ed. Ariane Boltanski y Franck Mercier (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2011), 251–64.

⁵⁹ Véase también Hufton, “Every Tub on Its Own Bottom,” 14–15.

magníficos actos en defensa de la fe⁶⁰. La Compañía tendía a adaptarse a las exigencias del honor.

Ante el riesgo de que una familia se extinguiera, la inscripción del linaje en la eternidad que representaban las fundaciones piadosas era una garantía de salvación. En términos más generales, la vocación soteriológica seguía siendo fundamental: los fundadores afirmaban que se inspiraban, sobre todo en las escrituras notariales de las fundaciones, en la búsqueda de la salvación individual y de la salvación de su familia; querían la salvación de sus almas y las de sus hijos, sus sucesores y/o sus antepasados, quienes, a través de sus donaciones, participarían en los beneficios de las oraciones, las plegarias y los oficios divinos de la Compañía. A este respecto, es importante destacar los cambios que afectaron a la piedad de los laicos, en particular de las élites urbanas y nobles, durante la «era Acquaviva», en plena Reforma católica, y que contribuyeron a su participación en las fundaciones jesuitas. Estos cambios incluían el creciente interés por nuevas formas de devoción procedentes del sur de Europa (a menudo de España o Italia), que se presentaban como más personales e introspectivas y eran promovidas por los jesuitas junto con otras órdenes reformadas (franciscanos de estricta observancia y capuchinos); la importante participación de las congregaciones marianas; así como la firme adhesión (que, según O'Malley⁶¹, era ampliamente aceptada entre las clases dirigentes europeas) al proyecto educativo apoyado por la Compañía en su dimensión civil y social⁶². Durante la continuación de los ministerios pastorales a los moribundos heredados de los últimos siglos de la Edad Media, todo ello contribuyó a que, a partir de entonces, los

⁶⁰ Anne-Valérie Solignat, "Les fondations pieuses de la noblesse auvergnate à la Renaissance: Entre exaltation du pouvoir seigneurial et charge financière pour les vivants," *Histoire et mesure* 27 (2012): 133–60; Solignat, "Funérailles nobiliaires et pouvoir seigneurial à la Renaissance," *Revue historique* 661 (2012): 101–30.

⁶¹ O'Malley, *The First Jesuits*, 211.

⁶² Véase John Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985); Serge Brunet, "¿Una religiosidad hispánica en Francia y en Europa en los siglos XVI y XVII?" en *Las vecindades de las monarquías Ibéricas*, ed. José Javier Ruiz Ibáñez (Madrid: FCE, 2013), 375–401; Châtellier, *Europe of the Devout*; Louis Châtellier, "Les jésuites et l'ordre social," en Giard y de Vaucelles, *Les jésuites à l'âge baroque*, 143–54; Ariane Boltanski, "La haute noblesse catholique et la Ligue: Actions religieuses, fondations pieuses et engagements partisans," en *La Sainte Union des catholiques de France et la fin des guerres de Religion (1585–1629)*, ed. José Javier Ruiz Ibáñez y Serge Brunet (Classiques Garnier: Paris, 2016), 421–58.

jesuitas aparecieran como poderosos intercesores en la economía de la salvación. Sin embargo, esto no significa que los inversores laicos pusieran «todos sus huevos en la misma cesta»: al contrario, tendían a invertir en una serie de instituciones y congregaciones religiosas, favoreciendo a menudo a otras órdenes en primera línea de la Reforma católica, sin exclusividad⁶³.

Las fundaciones también tenían una dimensión colectiva y político-religiosa, estrechamente articulada con el ejercicio del poder laico y el control del territorio. La defensa y la propagación de la fe eran motivaciones importantes para los fundadores y, como tal, su apoyo financiero también debe analizarse desde una perspectiva misionera, especialmente después de que Acquaviva comenzara a reorientar las fuerzas motrices de la Compañía hacia la actividad apostólica y la itinerancia evangelizadora en misiones lejanas, así como en las de Europa⁶⁴. Al hacerlo, es importante tener en cuenta la variabilidad que introducían los contextos locales. En Europa, en el contexto del conflicto confesional, uno de los objetivos de los laicos católicos era la conversión de los protestantes en un territorio determinado. Pero sus inversiones a favor de las actividades evangelizadoras de los jesuitas también entraron en juego cuando fue necesario combatir la ignorancia de las poblaciones católicas rurales, situadas, a los ojos de los misioneros y a menudo de los donadores, en un estado comparable a la herejía⁶⁵. En las Indias, los laicos católicos estaban especialmente preocupados por llevar a los paganos al seno de la Iglesia.

⁶³ Las fundaciones adicionales en Francia a finales del siglo XVI favorecieron a las órdenes «de más largo recorrido», en particular a los establecimientos de la Observancia Franciscana: Megan C. Armstrong, *The Politics of Piety: Franciscan Preachers during the War of Religion, 1560–1600* (Rochester: University of Rochester Press, 2004), 94–98.

⁶⁴ Bernard Dompnier, “La Compagnie de Jésus et la mission de l’intérieur,” en Giard y de Vaucelles, *Les jésuites à l’âge baroque*, 155–79, aquí 164–69; Dompnier, “L’activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVII^e siècle,” *Mélanges de l’École Française de Rome, Moyen-Âge, Temps moderne* 97 (1985): 941–59.

⁶⁵ Sobre esta asociación de ignorancia religiosa con herejía, véase en particular Bernard Dompnier, “Les missions des capucins et leur empreinte sur la Réforme catholique en France,” *Revue d’histoire de l’Église de France* 70 (1984): 127–47.

Aquí, las cuestiones puramente espirituales y sociopolíticas, territoriales y, en ocasiones, señoriales estaban estrechamente entrelazadas⁶⁶.

La creación de nuevas sociedades en los territorios americanos que habían sido invadidos por españoles y portugueses a finales del siglo XV implica que también es importante reflexionar sobre los contextos no europeos, coloniales y misioneros en los que llegaron los jesuitas a mediados del siglo XVI. En Asia, los jesuitas siguieron los pasos de Francisco Javier (1506-52), pero aún más los de la talasocracia portuguesa y las conquistas españolas: así ocurrió en Goa, Calicut y Macao, donde la presencia portuguesa era limitada, pero también en Filipinas, donde los españoles se establecieron en la década de 1560.

Al igual que en Europa, la Compañía fundó instituciones educativas para sus miembros, para los criollos de origen español y portugués y, en los territorios españoles, para los hijos de los caciques. La orden dependía de la generosidad del rey y de sus representantes *in situ*, de la de las élites urbanas ibéricas que se habían establecido en los territorios y ciudades coloniales, así como de las élites locales indígenas o mestizas, tanto en Asia como en América. Si bien se han puesto de relieve ciertos aspectos de la financiación de las empresas misioneras, en particular gracias a los trabajos de Alden sobre el Imperio portugués, el estudio sistemático de los fundadores y bienhechores de la Compañía en las posesiones españolas sigue siendo una tarea pendiente. La «era Acquaviva» es esencial desde este punto de vista: en los territorios caracterizados por la expansión colonial portuguesa y española, los años comprendidos entre 1580 y 1615 fueron un periodo de enorme crecimiento para la orden, en particular en la América española, con la fundación de colegios andinos y mesoamericanos, así como la creación de la provincia de Paraguay⁶⁷. En 1583 había 136 jesuitas en los Andes y 144 en Nueva

⁶⁶ Véase la investigación de Ariane Boltanski en el programa *Investir dans le Sacré*; Boltanski, “Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVI^e siècle,” 251–64; Boltanski, “Soutenir la mission en Italie à la fin du XVII^e siècle: Deux exemples de fondations nobles et féminines,” en *Les laïcs dans la mission en Europe et aux Amériques, XVI^e–XVIII^e siècles*, ed. Aliocha Maldavsky (Tours: Presses Universitaires de Tours, 2017).

⁶⁷ Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII* (Lima: IFEA, 2012).



España en 1585. Este número había aumentado a 326 en Nueva España en 1614 y a 416 en 1617 solo en la provincia peruana, separada de la de Paraguay, que había sido fundada en 1607⁶⁸. En 1601, unos treinta años después de la llegada de la Compañía a Lima en 1568, había nueve colegios y siete residencias en la América hispánica meridional⁶⁹.

En virtud del deber de evangelizar, que justificaba la soberanía de los monarcas ibéricos, la financiación real desempeñó un papel importante en la expansión de los jesuitas y en la organización de expediciones regulares que llevaron a los miembros europeos de la orden a poblar las provincias y las misiones americanas y asiáticas⁷⁰. Las contribuciones financieras del rey también fueron importantes para financiar la estancia de los jesuitas en lugares donde las sociedades ibéricas locales no eran suficientes para mantener la presencia de los miembros de la orden, como en China o Japón. Si bien el rey de Portugal dotó generosamente a los establecimientos brasileños con tierras, las promesas de financiación en India y Extremo oriente sufrieron las dificultades de la crisis financiera que afectó a los Habsburgo. Las órdenes de pago sobre los ingresos reales rara vez se cumplieron, lo que obligó a los jesuitas de Oriente, en particular, a buscar otras fuentes de financiación más fiables⁷¹.

El recurso a la financiación privada a través de donaciones y solicitudes era una práctica común de los jesuitas europeos y de las provincias ultramarinas, según los términos establecidos por las reglas de la institución compartidas por todos los establecimientos. Las ciudades en las que se establecieron los jesuitas en América, Asia y África generalmente ofrecían los mismos posibles benefactores: nobles, comerciantes, viudas, parejas sin hijos. Entre los benefactores masculinos, algunos se convirtieron ellos mismos en jesuitas, como fue el caso de Antonio de Llanos, cofundador del colegio de Arequipa, en los Andes del sur, en la

⁶⁸ *Ibid.*, 389–90.

⁶⁹ *Ibid.*, 108.

⁷⁰ Pedro Borges Morán, *El envío de misioneros a América durante la época española* (Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1977); Liam M. Brockey, *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

⁷¹ Alden, *The Making of an Enterprise*, 321–44; Frederik Vermote, "Role of Urban Real Estate." Hélène Vu Thanh, "Un équilibre impossible: financer la mission jésuite du Japon, entre Europe et Asie (1579–1614)," *Revue d'histoire moderne et contemporaine* (2016): 7–30.

década de 1580. Casado con María Cermeño, viuda de uno de los fundadores de la ciudad, comenzó estableciendo una renta anual para beneficiar a los jesuitas en 1579, y luego donó tierras e ingresos junto con su esposa. Cuando ella murió en 1587, reafirmó la donación y luego ingresó en la Compañía como coadjutor temporal del colegio que había contribuido a fundar⁷².

Dada la escasez de investigaciones sobre este tema, actualmente no es posible identificar perfiles diferenciados según la ubicación y el posible carácter específico de los territorios marcados por la colonización y la conversión de poblaciones fuera de Europa. Las poblaciones locales, indígenas o mestizas, también contribuyeron a financiar a los jesuitas. Las motivaciones de estos benefactores, que eran bautizados o no en el caso de Asia y que eran cristianos en el caso de América, aún no han sido objeto de un estudio en profundidad, a pesar de que se han realizado investigaciones ocasionales⁷³. Para las élites locales de los lugares que habían sido colonizados o que estaban en proceso de negociación con potencias extranjeras, la financiación de instituciones religiosas, al igual que la conversión al cristianismo, constituía una garantía de que los más débiles serían reconocidos y de que los demás obtendrían una alianza política⁷⁴. En cuanto a las élites ibéricas locales, al adoptar una práctica típica de la nobleza, probablemente se les concedió un estatus más elevado que el que podían aspirar antes de su migración⁷⁵. Este fue el caso de los encomenderos de los Andes, cuyos actos caritativos en favor de una institución religiosa también iban acompañados del deseo de redimir los pecados cometidos en relación con las poblaciones indígenas locales durante y después de la conquista, y sin duda permitieron forjar lazos duraderos con los nativos americanos a través de los clérigos y sus misiones⁷⁶.

⁷² Aliocha Maldavsky, "Giving for the Mission."

⁷³ Alden ofrece ejemplos sin explicar sus razones. Alden, *The Making of an Enterprise*, 356–57. Véanse las referencias citadas anteriormente sobre el papel de la mujer en China.

⁷⁴ Monique Alaperrine-Bouyer, *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial* (Lima: IFEA, 2007), 47–85.

⁷⁵ Los casos de comerciantes en Asia, citados por Alden, parecen pertenecer específicamente a esta categoría. Alden, *The Making of an Enterprise*, 360–62.

⁷⁶ Maldavsky, "Giving for the Mission."

Así pues, se pueden entender claramente estos donativos y legados desde la perspectiva de la lucha por el poder colonial. Sin embargo, lo que estaba en juego era sin duda algo diferente en el caso de los donadores europeos interesados en la dotación de misiones lejanas cuya historia aún está por escribir⁷⁷. Para ellos, se trataba más bien de disfrutar de los beneficios espirituales que proporcionaba la financiación de los clérigos, sumándose a la expansión europea a través de su dimensión religiosa. Es importante aquí reflexionar sobre el punto de conexión, a los ojos de los laicos, entre las «Indias locales» asociadas a las misiones dentro de Europa y las Indias lejanas, más a menudo estudiadas en relación con el personal religioso.

Por lo tanto, hay que tener en cuenta un complejo tablero de ajedrez cuando se estudia la financiación laica de los establecimientos jesuitas en ultramar, en el que estaban en juego las cuestiones sociales y espirituales heredadas de Europa (en aquel momento en plena convulsión) y en el que, al mismo tiempo, afloraba la lógica típicamente colonial. Esta lógica se componía de la distinción socioétnica y los procesos de integración/exclusión que eran típicos de las nuevas sociedades marcadas por el mestizaje y la esclavitud, especialmente en América.

Conclusión: la cuestión del don

Reflexionar sobre el significado religioso y sociopolítico de la caridad, inducida por las donaciones y legados religiosos, implica reflexionar sobre el alcance y el significado del don para las personas de esa época. La salvación puede considerarse como el rendimiento de una inversión en la otra vida, y la caridad puede pertenecer a una economía de la gracia que, por ejemplo, permite a los nobles participar en la circulación de propiedades y bienes, como han demostrado los historiadores medievalistas. Inscrito en la lógica de los dones dados y correspondidos, el acto de financiar una institución religiosa demuestra la superioridad del

⁷⁷ Ciertos elementos de algunos casos citados por Alden y Vermote. En el caso del español, véase Luis Salas Almela, "Fundaciones conventuales en Sanlúcar de Barrameda: Una imagen de poder señorial en el camino de los eclesiásticos a Indias (1492–1641)," *Historia y genealogía* 1 (2011): 189–204. Para Milán, véase Aliocha Maldavsky, "Les familles du missionnaire: Une histoire sociale des horizons missionnaires milanais au début du XVII^e siècle," en *Milano, L'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secoli XVII–XVIII)*, ed. Michela Catto y Gianvittorio Signorotto (Milán: Biblioteca Ambrosiana, 2015), 119–54.

donante sobre el que corresponde, parafraseando a Mauss (1872-1950), como lo demuestran los símbolos honoríficos de reconocimiento/gratitud estipulados por las reglas de la Compañía de Jesús⁷⁸. Sin embargo, el vínculo que se establecía entre el donante y la institución distaba mucho de ser un simple símbolo, como demostraron los esfuerzos de la Compañía de Jesús por mantener su independencia y impedir el patronazgo en el uso de los fondos. Por lo tanto, el proceso que comenzó con el acto de fundación creó una conexión duradera a través de misas regulares y la continuidad de la orden religiosa, que en teoría estaba a salvo de la extinción, a diferencia del linaje⁷⁹. Más precisamente, la promesa de un regalo o legado y su encarnación judicial, en caso de incumplimiento o realización parcial por parte de los donadores y sus herederos, no muestran tanto una reticencia a dar como se podría pensar, sino más bien un esfuerzo por mantener, e incluso apoyar, la relación de subordinación que establece la donación.

Si este proceso ilustra bien las teorías sociológicas establecidas sobre la importancia de la donación en las sociedades antiguas, también se encuentra en el centro de la propia definición de las instituciones religiosas. El deseo de los donadores y bienhechores de mantener el control sobre sus propiedades durante el mayor tiempo posible, a pesar de que parecían querer desprenderse de ellas, demuestra que la autonomía de las instituciones religiosas es una ilusión historiográfica. En la mente de los benefactores, nunca renunciaron a sus propiedades. Esto nos invita a entender la donación más como un préstamo a largo plazo que como una transferencia definitiva de la propiedad⁸⁰. También ayuda a mostrar que las creencias contemporáneas sobre la naturaleza de la propiedad «religiosa» o «eclesiástica» informaron la naturaleza plural de estas instituciones, que pueden definirse como una

⁷⁸ Marcel Mauss, *Essai sur le don*, 269.

⁷⁹ La Compañía de Jesús es un ejemplo que refuta esta convicción, pero esto no formaba parte necesariamente de la perspectiva de los contemporáneos de Acquaviva, a pesar de las dificultades de los jesuitas en Francia y Venecia.

⁸⁰ Los ejemplos propuestos por Roberto Di Stefano para el Río de la Plata demuestran que, cuando el Estado y la Iglesia comenzaron a tomar posesión de las propiedades en cuestión ejerciendo derechos de patronazgo en el siglo XIX, encontraron resistencia por parte de los patronos, quienes se consideraban los verdaderos propietarios. Roberto Di Stefano, "Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires 1700–1900," *Hispanic American Historical Review* 93 (2013): 67–97.



«constelación de entidades» marcadas por lazos de dependencia con familias y corporaciones⁸¹.

El deseo de los jesuitas durante la «era Acquaviva» de aclarar la naturaleza de los vínculos con los benefactores, más allá del derecho de patronato al que estaban acostumbrados sus contemporáneos, y los esfuerzos de los donadores y bienhechores de la Compañía por preservar la viabilidad de los vínculos por todos los medios posibles, ilustran las tensiones que existían en la relación entre los actores sociales y las instituciones religiosas en las sociedades del *antiguo régimen*.

Bibliografía

Alaperrine-Bouyer, Monique. *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*. Lima: IFEA, 2007.

Alden, Dauril. *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540–1750*. Stanford: Stanford University Press, 1996.

Almela, Luis Salas. “Fundaciones conventuales en Sanlúcar de Barrameda: Una imagen de poder señorial en el camino de los eclesiásticos a Indias (1492–1641).” *Historia y genealogía* 1 (2011): 189–204.

Armstrong, Megan C. *The Politics of Piety: Franciscan Preachers during the War of Religion, 1560–1600*. Rochester: University of Rochester Press, 2004.

Base de datos de la investigación italiana sobre los bienes del clero.
www.regularclergyeconomichistory.it (consultado el 31 de marzo de 2017).

Batlloori, Miquel. “Le città italiane e i collegi gesuitici.” En *Città italiane del '500 tra Riforma e Controriforma: Atti del Convegno internazionale di studi, Lucca, 13–15 ottobre 1983*, 293–97. Lucca: M. Pacini Fazzi, 1988.

⁸¹ Di Stefano, “Lay Patronage,” 68.

_____. *Cultura e finanze: Studi sulla storia dei gesuiti da S. Ignazio al Vaticano II*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1983.

Bériou, Nicole y Jacques Chiffolleau, eds. *Économie et religion: L'expérience des ordres mendiants (XIII^e–XV^e siècle)*. Lyon: Presses universitaires de Lyon, 2009.

Boltanski, Ariane. "Des fondations pieuses de nobles français dans la deuxième moitié du XVI^e siècle: Défense de l'orthodoxie et territoire." En *Le salut par les armes: Noblesse et défense de l'orthodoxie, XIII^e–XVII^e siècles*, eds. Ariane Boltanski y Franck Mercier, 251–64. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2011.

_____. "La haute noblesse catholique et la Ligue: Actions religieuses, fondations pieuses et engagements partisans." En *La Sainte Union des catholiques de France et la fin des guerres de Religion (1585–1629)*, eds. José Javier Ruiz Ibáñez y Serge Brunet, 421–58. Paris: Classiques Garnier, 2016.

Bossy, John. *Christianity in the West, 1400–1700*. Oxford and New York: Oxford University Press, 1985.

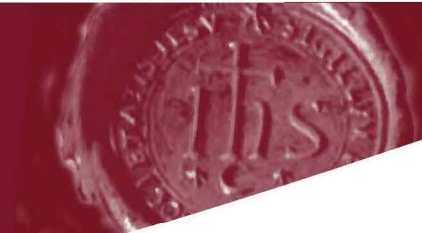
Brockey, Liam M. *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579–1724*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Brunet, Serge. "¿Una religiosidad hispánica en Francia y en Europa en los siglos XVI y XVII?" En *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, ed. José Javier Ruiz Ibáñez, 375–401. Madrid: FCE, 2013.

Châtellier, Louis. *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of a New Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

_____. "Les premières congrégations mariales dans les pays de langue française." *Revue d'histoire de l'Église de France* 75 (1989): 167–76.

Chiffolleau, Jacques. *La comptabilité de l'au-delà: Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge (vers 1320–vers 1480)*. Rome: École Française de Rome, 1980.



Clavero, Bartolomé. *La grâce du don: Anthropologie catholique de l'économie moderne*. Paris: A. Michel, 1996.

Colmenares, Germán. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1969.

Cushner, Nicholas P. *Farm and Factory: The Jesuits and the Development of Agrarian Capitalism in Colonial Quito, 1600–1767*. Albany: State University of New York Press, 1982.

_____. *Jesuit Ranches and the Agrarian Development of Colonial Argentina, 1650–1767*. Albany: State University of New York Press, 1983.

_____. *Spain in the Philippines: From Conquest to Revolution*. Quezon City: Ateneo de Manila University, 1971.

_____. *Why Have We Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Delattre, Pierre. *Les établissements des jésuites en France depuis quatre siècles: Répertoire topographique publié à l'occasion du quatrième centenaire de la fondation de la Compagnie de Jésus, 1540–1940*. 5 vols. Enghien: Institut supérieur de théologie, 1949.

Deslandres, Dominique. *Croire et faire croire: Les missions françaises au XVII^e siècle (1600–1650)*. Paris: Fayard, 2003.

Devroey, Jean-Pierre, Laurent Feller y Régine Le Jan, eds. *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge: Actes du colloque international (Bruxelles, 13–15 mars 2008)*. Turnhout: Brepols, 2010.

Di Stefano, Roberto. "Lay Patronage and the Development of Ecclesiastical Property in Spanish America: The Case of Buenos Aires, 1700–1900." *Hispanic American Historical Review* 93 (2013): 67–97.

Diefendorf, Barbara. "An Age of Gold? Parisian Women, the Holy League, and the Roots of Catholic Renewal." In *Changing Identities in Early Modern France*, ed. Michael Wolfe, 169–90. Durham: Duke University Press, 1997.

_____. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Dompnier, Bernard. "L'activité missionnaire des jésuites de la province de Lyon dans la première moitié du XVII^e siècle." *Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge, Temps modernes* 97, no. 2 (1985): 941–59.

_____. "La France du premier XVII^e et les frontières de la mission." *Mélanges de l'École Française de Rome* 109 (1997): 621–52.

_____. "Les missions des capucins et leur empreinte sur la Réforme catholique en France." *Revue d'histoire de l'Église de France* 70 (1984): 127–47.

Egaña, Antonio de y Enrique Fernández, eds. *Monumenta Peruana*. Vol. 3. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1961.

Fabre, Pierre-Antoine y Catherine Maire, eds. *Les antijésuites: Discours, figures et lieux de l'antijésuitisme à l'époque moderne*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

Giard, Luce. *Les jésuites à la Renaissance: Système éducatif et production du savoir*. Paris: Presses universitaires de France, 1995.

Giard, Luce y Louis de Vaucelles, eds. *Les jésuites à l'âge baroque: 1540–1640*. Grenoble: J. Million, 1996.

Godelier, Maurice. *L'énigme du don*. Paris: Fayard, 1996.

Goetz, Hans-Werner. "Idéologie (et anti-idéologie) de la richesse au Haut Moyen Âge." En *Les élites et la richesse au Haut Moyen Âge : Actes du colloque international (Bruxelles, 13-15 mars 2008)*, eds. Jean-Pierre Devroey, Laurent Feller y Régine Le Jan, 33–58. Turnhout: Brepols, 2010.

Goff, Jacques Le. *La bourse et la vie: Économie et religion au Moyen Âge*. Paris: Hachette, 1986.

_____. *Le Moyen Âge et l'argent: Essai d'anthropologie historique*. Paris: Le Grand Livre du Mois, 2010.

Golvers, Noël. *François de Rougemont, S.I., Missionary in Ch'ang-Shu (Chiang-nan): A Study of the Account Book (1674–1676) and the Elogium*. Leuven: Leuven University Press, 1999.

_____. "Le rôle de la femme dans la mission catholique au XVII^e siècle au Jiangnan: Philippe Couplet et sa biographie de Candida Xu (1607–80)." *Courrier Verbiest* 10 (June 1998): 5–7.

Goudot, Grégory. "Dévots et fondations de couvents en Auvergne au XVIII^e siècle." *Revue historique* 137 (2013): 833–74.

Guasti, Niccolò. "Tra élites cittadine e baroni: Le strategie politico-economiche dei gesuiti nel Regno di Napoli (secoli XVI–XVII)." En *Élites e reti di potere: Strategie d'integrazione nell'Europa di età moderna*, eds. Marcella Aglietti, Alejandra Franganillo y José Antonio López Anguita, 31–45. Pisa: Pisa University Press, 2016.

Guerreau-Jalabert, Anita. "Caritas y don en la sociedad medieval occidental." *Hispania: Revista española de historia* 60, no. 204 (2000): 27–62.

_____. "Spiritus et caritas: Le baptême dans la société médiévale." En *La parenté spirituelle*, eds. Françoise Héritier-Augé y Elisabeth Copet-Rougier, 133–203. Paris: Éditions des Archives Contemporaines, 1995.

Hsia, Ronnie Po-chia. *Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wellenburg, 1690–1762, and Jesuit Missionaries in China and Vietnam*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006.

Hufton, Olwen. "Altruism and Reciprocity: The Early Jesuits and Their Female Patrons." *Renaissance Studies* 15 (2001): 328–53.

_____. "Every Tub on Its Own Bottom: Funding a Jesuit College in Early Modern Europe." En *The Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, eds. John O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy, 5–23. Toronto: University of Toronto Press, 2006.



_____. "The Widow's Mite and Other Strategies: Funding the Catholic Reformation; The Prothero Lecture." *Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series*, 8 (1999): 117–37.

Ignace de Loyola., *Écrits*. Ed. Maurice Giuliani y al. Paris: Desclée de Brouwer, 1991.

King, Gail. "Candida Xu and the Growth of Christianity in China in the Seventeenth Century." *Monumenta Serica* 46 (1998): 49–66.

Lamalle, Edmond. "La propaganda du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)." *Archivum Historicum Societatis Iesu* 9 (1940): 49–120.

Landi, Fiorenzo. "Le strategie finanziarie dei gesuiti nell'inchiesta innocenziana." En *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: Una prospettiva comparativa*, ed. Niccolò Guasti, 25–39. Bari: Edipuglia, 2013.

Lauwers, Michel. *La mémoire des ancêtres, le souci des morts: Morts, rites et société au Moyen Âge*. Paris: Beauchesne, 1996.

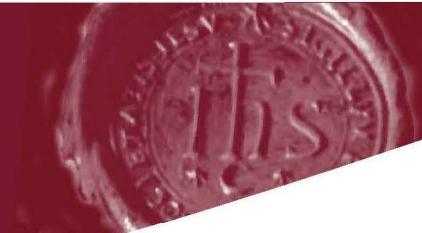
Lenoble, Clément. *L'exercice de la pauvreté: Économie et religion chez les franciscains d'Avignon (XIII^e–XV^e siècle)*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2013.

Macera, Pablo. *Instrucciones para el manejo de las haciendas jesuitas del Perú (ss. XVII–XVIII)*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1966.

Maldavsky, Aliocha. "Les familles du missionnaire: Une histoire sociale des horizons missionnaires milanais au début du XVII^e siècle." En *Milano, l'Ambrosiana e la conoscenza dei Nuovi Mondi (secoli XVII–XVIII)*, ed. Michela Catto y Gianvittorio Signorotto, 119–54. Milán y Roma: Biblioteca Ambrosiana y Bulzoni, 2015.

_____. "Giving for the Mission: The Encomenderos and Christian Space in the Andes of the Late Sixteenth Century." En *Space and Conversion in Global Perspective*, eds. Wietse de Boer, Aliocha Maldavsky, Giuseppe Marcocci y Ilaria Pavan, 260–84. Leiden y Boston: Brill, 2014.

_____. *Vocaciones inciertas: Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima y Madrid: IFEA, Universidad Antonio Ruiz de Montoya y CSIC, 2012.



Margiotti, Fortunato. *Il Cattolicesimo nello Shansi dalle origini al 1738*. Roma: Ed. Sinica Franciscana, 1958.

Martin, A. Lynn. "Jesuit Encounters with Rural France in the Sixteenth Century." *Australian Journal of French Studies* 18 (1981): 202–11.

_____. "The Jesuit Mission to France." En *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture, 1573–1580*, ed. Thomas McCoog, 249–93. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 2004.

Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses universitaires de France, 1950.

Mazel, Florian. "Les aléas de la protection seigneuriale." En *Structures et dynamiques religieuses dans les sociétés de l'Occident latin, 1179–1449*, eds. Marie-Madeleine de Cevins y Jean-Michel Matz, 423–32. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2010.

McCoog, Thomas. "'Laid Up Treasure': The Finances of the English Jesuits in the Seventeenth Century." En *The Church and Wealth: Papers Read at the 1986 Summer Meeting and the 1987 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, eds. William J. Sheils y Diana Wood, 257–66. Oxford: Basil Blackwell, 1987.

Morán, Pedro Borges. *El envío de misioneros a América durante la época española*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.

Mörner, Magnus. *The Political and Economic Activities of the Jesuits in the La Plata Region: The Hapsburg Era*. Estocolmo: Library y Institute of Ibero-American Studies, 1953.

Negro Tua, Sandra y Manuel María Marzal. *Esclavitud, economía y evangelización: Las haciendas jesuitas en la América virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

O'Malley, John. *The First Jesuits*. Cambridge, MA y Londres: Harvard University Press, 1994.

_____. "The Historiography of the Society of Jesus: Where Does It Stand Today?" En *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*, eds. John O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y T. Frank Kennedy, 3–37. Toronto: University of Toronto Press, 2000.

Padberg, John W., Martin O'Keefe y John McCarthy, eds. *For Matters of Greater Moment: The First Thirty Jesuit General Congregations; A Brief History and a Translation of the Decrees*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, 1994.

Pavone, Sabina. *Le astuzie dei gesuiti: Le false "Istruzioni segrete" della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*. Roma: Salerno Editore, 2000.

_____. *I gesuiti dalle origini alla soppressione, 1540–1773*. Roma y Bari: Laterza, 2004.

Romano, Antonella y Pierre-Antoine Fabre. "Introduction." *Revue de synthèse: Les Jésuites dans le monde moderne; Nouvelle approches* 120, no. 2–3 (1999): 247–60.

Rurale, Flavio. "Calcolo e rischio nella gestione economica del collegio-università di Mantova (secoli XVI–XVIII)." En *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: Una prospettiva comparativa*, ed. Niccolò Guasti, 55–70. Bari: Edipuglia, 2013.

_____. "La provincia milanese della Compagnia di Gesù tra Cinque e Seicento: Struttura organizzativa e problemi politico-finanziari." En *La Compagnia di Gesù e la società piemontese*, eds. Bruno Signorelli y Pietro Uscello, 47–59. Vercelli: Archivio di Stato di Vercelli–Associazione Archivi e Storia, 1995.

Sarreal, Julia. *The Guaraní and Their Missions: A Socioeconomic History*. Stanford: Stanford University Press, 2014.

Sauzet, Robert. "Le milieu dévot tourangeau et les débuts de la Réforme catholique." *Revue d'histoire de l'Église de France* 75 (1989): 159–66.

Solignat, Anne-Valérie. "Les fondations pieuses de la noblesse auvergnate à la Renaissance: Entre exaltation du pouvoir seigneurial et charge financière pour les vivants". *Histoire et mesure* 27 (2012): 133–60.

_____. "Funérailles nobiliaires et pouvoir seigneurial à la Renaissance" *Revue historique*, no 661 (2012): 101–30.

Taillandier, Marie-Françoise. "Des réseaux français au service des missions lointaines (1600–63)." Tesis doctoral, Université Blaise Pascal de Clermont Ferrand, 2003.



Tanturri, Alberto. "La provincia napoletana della Compagnia di Gesù: Serie storica delle fondazioni, geografia degli insediamenti e identità dei fondatori (1558-1767)". En *I patrimoni dei gesuiti nell'Italia moderna: Una prospettiva comparativa*, ed. Niccolò Guasti, 85-106. Bari: Edipuglia, 2013.

Todeschini, Giacomo. *Il prezzo della salvezza: Lessici medievali del pensiero economico*. Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1994.

_____. *Richesse franciscaine: De la pauvreté volontaire à la société de marché*. Lagrasse: Verdier, 2008.

Toneatto, Valentina. "La richesse des Franciscains: Autour du débat sur les rapports entre économie et religion au Moyen Âge." *Médiévales* 60 (2011): 187–202.

Vallery-Radot, Jean. *Recueil de plans d'édifices de la Compagnie de Jésus conservé à la Bibliothèque nationale de Paris : Suivi de l'inventaire du recueil de Quimper; Et de l'inventaire des plans des archives romaines de la Compagnie*. Bibliotheca Instituti Historici S.I. XV. Roma: Institutum Historicum; Paris: Bibliothèque Nationale, 1960.

Vermote, Frederik. "The Role of Urban Real Estate in Jesuit Finances and Networks between Europe and China, 1612–1778." Tesis doctoral, University of British Columbia, 2013.

Vu Thanh, Hélène. "Un équilibre impossible: Financer la mission jésuite du Japon, entre Europe et Asie (1579–1614)." *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 63, no. 3 (2016): 7–30.

RIFLESSIONI E TESTIMONIANZE

Collaborazione nella missione: una chiamata condivisa. Intervista a Berardino Guarino

Collegium Maximum – Pontificia Università Gregoriana – 22 maggio 2025

Riassunto

La testimonianza di Berardino Guarino, presentata al *Collegium Maximum* della Pontificia Università Gregoriana il 22 maggio 2025, ripercorre il suo percorso personale e professionale fino all'incarico di economo della Provincia Euro-Mediterranea della Compagnia di Gesù. Dopo gli anni nell'Azione Cattolica e al Centro Astalli, Guarino descrive la sperimentazione di un modello di doppio economo (un economo "di diritto", gesuita, che fa parte degli organismi istituzionali, e un economo "di fatto", laico, incaricato della gestione ordinaria dei beni) e riflette sulla collaborazione tra gesuiti e laici nella gestione dei beni. L'intervento evidenzia il ruolo della IAF (Istruzione su Amministrazione e Finanze), l'importanza della qualità dei collaboratori, e le sfide della trasparenza e delle motivazioni nel servizio ecclesiale. Richiami al magistero di Papa Francesco e al documento *De Statu 2023* della Compagnia sottolineano la centralità della corresponsabilità e della lealtà nella missione condivisa.

Abstract

Berardino Guarino's testimony, delivered at the *Collegium Maximum* of the Pontifical Gregorian University on May 22, 2025, retraces his personal and professional journey leading to his role as bursar of the Euro-Mediterranean Province of the Society of Jesus. After his years in Catholic Action and at the Centro Astalli, Guarino describes the experimentation of a dual bursar model (a Jesuit "de jure" bursar, who is part of the institutional governance bodies, and a lay "de facto" bursar, entrusted with the ordinary administration of assets) and reflects on collaboration in the administration of resources. His account highlights the role of the IAF (Instruction on Administration and Finance), the importance of qualified collaborators, and the challenges of transparency and motivation in ecclesial service. References to Pope Francis' teaching and to the *De Statu 2023* document of the Society emphasize the centrality of shared responsibility and loyalty in the mission.

Parole chiave

Collaborazione gesuiti-laici, trasparenza amministrativa, *De Statu 2023*, economia al servizio della missione, responsabilità ecclesiale, lealtà e discernimento.

Keywords

Jesuit-lay Collaboration, Administrative Transparency, *De Statu 2023*, Economy Serving Mission, Ecclesial Responsibility, Loyalty and Discernment.

Grazie per aver accettato il nostro invito. Comincerei chiedendoti di raccontarci qualcosa del tuo percorso personale. Come sei arrivato al ruolo che oggi ricopri all'interno della Compagnia di Gesù?

Grazie molte per l'invito. Mi è stata chiesta una testimonianza: le cose che dirò sono dunque considerazioni personali, più esperienziali che teoriche, figlie naturalmente anche della mia storia e del mio percorso di vita.

Molto rapidamente vi racconto.

Sono napoletano di origine (anche se mia moglie Vittoria che è napoletana doc sottolineerebbe che sono della provincia di Napoli). Terminati gli studi in Giurisprudenza ho lasciato Napoli per Roma quando fui eletto Vice Presidente Nazionale dell'Azione Cattolica, con delega per la fascia giovanile. L'AC è l'Associazione ecclesiale di laici con il più alto numero di iscritti (ai miei tempi erano circa mezzo milione) e quell'incarico mi permise di conoscere da vicino tutte le Diocesi italiane, tante persone e realtà ecclesiali come appunto la Compagnia e i gesuiti.

Dopo l'Azione Cattolica, quale fu il passo successivo?

Appena concluso il mandato mi fu chiesto di assumere l'incarico di Direttore del Centro del Volontariato per il Grande Giubileo dell'anno 2000. Il Centro era un'Agenzia dello Stato che aveva il compito di reclutare, valutare e poi gestire logisticamente i circa 50mila volontari che per tutto il Giubileo si alternarono a Roma.

Nel 2001 inizia invece l'avventura al Centro Astalli. Che cosa ha significato per te?

È stato un dono del Signore per quello che è stato e ancora oggi rappresenta per me. Quando sono arrivato esisteva solo l'Associazione che gestiva alcuni progetti di prima accoglienza (una mensa, dei centri per dormire, uno sportello legale). A me fu dato il mandato di avviare la Fondazione Centro Astalli che da subito si caratterizzò con l'obiettivo di proporre una riflessione culturale sul tema dei rifugiati in Italia e sul diritto d'asilo. Lo facemmo avviando i progetti nelle scuole, un programma che oggi conta centinaia di migliaia di studenti incontrati, e sviluppando l'*advocacy* e l'attività di difesa dei diritti dei rifugiati.

Quali difficoltà hai incontrato in quel periodo?

Rimasi sempre più coinvolto in dinamiche amministrative e gestionali. Il Centro Astalli cresceva ad un ritmo importante e dunque sommai l'incarico di Direttore dei Progetti a quello di Direttore amministrativo. Dopo 15 anni di questa esperienza faticosissima ma anche ricca di doni, arrivò la chiamata del Provinciale all'incarico di economo di Provincia.

Come hai vissuto l'incarico di economo di Provincia?

Non me l'aspettavo, era un incarico da sempre ricoperto da un gesuita. Arrivai al colloquio impreparato, non rifiutai con decisione e, nel piccolo spiraglio che lasciai, il Provinciale seppe infilarsi, come ogni bravo gesuita. Ci lavorammo un po' insieme e alla fine accettai.

È stato un modello nuovo?

Sì, una sperimentazione. Con il permesso del Generale, noi nella Provincia Euro-Mediterranea abbiamo un economo di diritto, che partecipa agli Organismi istituzionali ma non amministra, ed un economo di fatto, io, a cui per mandato del Provinciale è affidata la gestione ordinaria del Patrimonio, le cosiddette Arche. Con il tempo questo modello si è diffuso anche altrove, ad esempio in Spagna.

Quali sono i compiti principali dell'economo?

L'amministrazione dei beni è regolata dalla IAF (Istruzione su Amministrazione e Finanze), aggiornata nel 2023. L'economo ha vari compiti, ma il primo è che la Provincia si mantenga fedele allo spirito e ai principi degli Statuti della Povertà. In sintesi: amministrare i fondi della Provincia, sovrintendere agli affari giuridici, accompagnare la vita amministrativa delle Comunità e delle Opere Proprie della Compagnia.

Dove si svolge concretamente il tuo lavoro?

Metà del tempo in Curia a Roma, metà in giro per la Provincia per visitare comunità e opere e gestire i cantieri più importanti.

Con chi lavori?

Per il lavoro in Curia con la Comunità Apostolica del Governo, con l'équipe dell'economato (7 persone, 6 laici e un gesuita), con circa 30 professionisti esterni – la cui qualità è decisiva – e con un centinaio di economisti e amministratori delle Comunità e Opere. Tra Economato e Opere vige un principio di piena sussidiarietà. Compito dell'Economato è vigilare che le attività ordinarie procedano e i problemi siano presidiati, graduando la presenza a seconda di quello che serve.

Provvedere, assumersi responsabilità, prendersi cura sono tre movimenti, ma anche azioni concrete che devono essere sempre ricercati e testimoniati dai nostri uffici e dai nostri collaboratori.

Quanto conta la qualità dei collaboratori?

Moltissimo. Il Card. Martini diceva che le vere riforme si fanno con le nomine. La ricerca di collaboratori validi e capaci di comprenderci è decisiva.

Come viene percepito oggi il fatto che l'economato abbia un direttore laico?

L'inserimento di un laico in questo tipo di Equipe è stata senz'altro una novità, anzi, una vera e propria sperimentazione. Non ci sono manuali da consultare (la IAF su questo non dice nulla), né altre esperienze a cui fare riferimento.

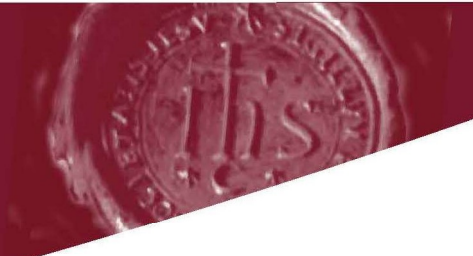
Oggi, a dieci anni dall'inizio dell'incarico, è considerato naturale. Anche all'inizio non ci furono difficoltà, perché era evidente che la scelta era stata fatta dal Provinciale.

Ci sono riferimenti ecclesiali che hanno ispirato questa scelta?

Papa Francesco, con la Costituzione Apostolica *Praedicate evangelium*, ha affermato che qualunque fedele può presiedere un Dicastero o un Organismo, attesa la peculiare competenza. Anche la Compagnia di Gesù, nel *De Statu 2023*, ha messo la collaborazione al centro.

Quali sfide emergono oggi dal tuo lavoro?

Due in particolare. La prima: la trasparenza. Papa Francesco ci ricorda che senza trasparenza e regole non c'è fiducia. È una questione di stile e metodo, che riduce conflitti e migliora la comunicazione interna. La seconda: le motivazioni. Il lavoro che ci viene affidato è a servizio del progetto apostolico della Provincia, di una comunità o di un'opera. Se non ci sentiamo parte di questo progetto, il servizio rischia di snaturarsi. Questa condizione richiede un costante approfondimento, una rilettura sempre attenta di quello che facciamo. In particolare dello stile, del come agiamo e operiamo.



Quali parole di Papa Francesco ti hanno colpito di più?

Nel 2023 disse: “L’Economia è al servizio della missione e voi siete parte della missione”. Ci ammonì a non essere autoritari, a non esercitare potere per sé, a non preservare il denaro senza un fine, ma a impiegarlo perché la missione cresca e fiorisca. Ci invitò alla lealtà: dire no quando le regole sono violate o quando l’interesse individuale prevale sul bene comune.

Quale invito desideri lasciare a conclusione di questa testimonianza?

Aiutarci a vicenda, gesuiti e laici, a essere esigenti, leali, trasparenti, nella comune missione di volgere le cose al bene.

Collaborazione nella missione delle opere della Compagnia di Gesù. Intervista a Beppe Lavelli S.I.

Collegium Maximum – Pontificia Università Gregoriana – 22 maggio 2025

Riassunto

L'intervista a Beppe Lavelli, tenutasi alla Pontificia Università Gregoriana il 22 maggio 2025, esplora il tema della collaborazione tra gesuiti e laici nella missione della Compagnia di Gesù. Partendo da una duplice premessa — amicizia e gratitudine — ripercorre le radici ignaziane di questo cammino, il contributo del Concilio Vaticano II e le indicazioni delle Congregazioni Generali. Vengono affrontate le tentazioni legate al potere, la necessità di vivere la comunione come amicizia e fiducia reciproca, e l'urgenza di una formazione che prepari gesuiti e laici a collaborare realmente. L'intervista si conclude con l'invito a riconoscere la collaborazione come processo dinamico, da vivere con gratitudine e sotto l'impulso dello Spirito.

Abstract

The interview with Beppe Lavelli, held at the Pontifical Gregorian University on May 22, 2025, explores the theme of collaboration between Jesuits and lay people in the mission of the Society of Jesus. Starting from a double premise — friendship and gratitude — retraces the Ignatian roots of this journey, the contribution of the Second Vatican Council, and the guidance of the General Congregations. The dialogue addresses temptations related to power, the need to live communion as friendship and mutual trust, and the urgency of formation that prepares Jesuits and lay collaborators to work together effectively. The interview concludes with an invitation to recognize collaboration as a dynamic process, to be lived with gratitude and under the impulse of the Spirit.

Parole chiave

Collaborazione, gesuiti, laici, amicizia, formazione, missione.

Keywords

Collaboration, Jesuits, Laity, Friendship, Formation, Mission.

Padre Lavelli, grazie per aver accettato questo incontro. Comincerei con una domanda personale: cosa ti ha spinto ad accettare l'invito a parlare oggi?

Una duplice premessa. La prima: non per competenza, ma per amicizia: verso Pino e verso Berardino. Poi ho trovato queste parole che mi hanno confermato: «La Compagnia di Gesù si pone al servizio di questa missione del laicato, offrendo ciò che siamo e ciò che abbiamo ricevuto: la nostra tradizione spirituale e apostolica, le nostre risorse in campo educativo e la nostra amicizia» (CG 34, d. 13, n. 7). Abbiamo anche la nostra amicizia da condividere. Gli amici si conoscono, si rispettano e si fidano l'uno dell'altro, e condividono le grazie e le sfide della vita di ciascuno. Uno dei doni più grandi che i gesuiti hanno da offrire a sostegno dei nostri colleghi è la nostra amicizia: «nel comune servizio, imparando mutuamente e rispondendo alle preoccupazioni e alle iniziative di ciascuno, dialogando sui comuni obiettivi apostolici» (Kolvenbach, *Cooperazione nella Missione*, 2004). «Vi ho chiamato amici» (Gv 15,15).

E la seconda premessa?

Dare spazio alla «virtù della gratitudine» (Kolvenbach, *Lettera agli amici e colleghi della Compagnia di Gesù*, 27 settembre 1991). In particolare, per l'esperienza che mi è stata donata di fare nella comunità di gesuiti e famiglie a Milano-Villapizzone (26 anni) e a Selva (20 anni). Gesuiti e laici.

Come si è sviluppata storicamente la collaborazione tra gesuiti e laici?

La storia della partnership Gesuiti-Laici è la storia di uno stretto legame di mutuo appoggio. Ignazio, dopo aver scritto gli Esercizi Spirituali, riunito i suoi primi compagni, e dopo essere stati ordinati sacerdoti, e anche dopo la fondazione della Compagnia di Gesù, non abbandonò mai il contatto con il mondo laicale. I suoi amici, uomini e donne, gli diedero alloggio, lo curarono nella malattia, lo sostennero. In cambio, offrì loro la sua amicizia e il grande dono degli Esercizi Spirituali, che li esortava a condividere con altri. Quando iniziò il primo apostolato a Roma, la Casa di Santa Marta, fondò la "Compagnia della Grazia", una

confraternita di laici che lo aiutò nell’apostolato con le prostitute. Ai tempi di Ignazio, le confraternite erano il mezzo popolare per coinvolgere uomini e donne negli apostolati della Chiesa. Kolvenbach scrive: «Non è comunque corretto dire che Ignazio ebbe particolarmente a cuore la collaborazione con i laici perché per lui non c’era tale bisogno. Per lui era naturale pensare che nella Chiesa tutti si diano da fare, come cristiani e come credenti. Essere sacerdote o laico per lui era una cosa secondaria [...] Abbiamo addirittura una lettera in cui dice che gli piacerebbe iniziare un’opera nella speranza che più tardi i laici la prendessero in mano così che i gesuiti avrebbero potuto spostarsi e iniziare la stessa opera in un altro luogo».

E il Concilio Vaticano II come ha influenzato questa visione?

Ha riscoperto il significato della Chiesa come popolo di Dio. Prima del Concilio, la Chiesa si reggeva su tre pilastri: clero, laici e famiglie religiose. Ispirati dallo Spirito Santo, i vescovi hanno scoperto che la Chiesa ha due soli pilastri: clero e laici. Kolvenbach osserva: «La Chiesa potrebbe essere tale anche se priva della vita religiosa. Questo potrebbe essere considerato un pronunciamento forte [...] Il Concilio ha detto molto chiaramente che la santità è la vocazione di tutti all’interno del popolo di Dio, e non solo di un gruppo specifico, i “professionisti” della santità». E racconta un episodio significativo: «Durante il terzo secolo in Egitto i monaci iniziarono quelle che potremmo chiamare scherzosamente le Olimpiadi dell’ascetismo. Dopo un’attenta ricerca risultò che la persona più santa era una madre di famiglia che veniva picchiata ogni giorno da suo marito e nonostante ciò continuava a pregare ogni giorno il Signore con il *Trisagion*, l’invocazione a Dio come tre volte santo».

Quali sono le principali difficoltà nella collaborazione?

La CG 36 (2016), d. 2, riconosce che ci sono ostacoli: «Una difficoltà particolare può essere la mancanza di autentica collaborazione fra i Gesuiti, come singoli, istituzioni, comunità, Province e Conferenze» (n. 7). Kolvenbach aggiunge: «La difficoltà di questa collaborazione è sempre dovuta al fatto che a un certo momento dobbiamo essere noi stessi, perché questo è

l'unico dono che abbiamo e l'unico dono che possiamo offrire [...] Allo stesso tempo sappiamo che non dobbiamo tenere questo dono per noi stessi; è necessario che lo condividiamo nella collaborazione». E ancora: «I nostri doni sono al servizio degli altri. Secondo la Sacra Scrittura ogni dono, talento, ricchezza segue sempre lo stesso ciclo: riconoscere che il dono proviene da Dio; accoglierlo; farlo fruttificare condividendolo; infine restituirlo a Dio nella lode e nel ringraziamento». Ma ci sono tentazioni: «avere, potere, apparire». Come dice Paolo: «Che cosa possiedi che tu non l'abbia ricevuto?» (1Cor 4,7). E Ignazio: «Sume et suscipe» (Esercizi spirituali 234).

Come si vive questa tensione nelle istituzioni gesuitiche?

La posizione ufficiale è che i gesuiti dovrebbero garantire il carattere gesuitico dell'istituzione. Ma quando si parla di collaborazione, il vero problema è la condivisione delle responsabilità. Spesso siamo presi in una lotta di potere. Kolvenbach racconta: «Un gesuita disse: “Padre Generale, mi permetta di parlarle francamente. Finché l'istituzione è nostra, se non la trattiamo come nostra, non funzionerà”. Ma usava “nostra” in senso esclusivo». E aggiunge: «Spesso parliamo delle nostre istituzioni in un senso esclusivo; abbiamo bisogno di imparare a parlare delle “nostre” istituzioni in un senso inclusivo». Questa visione non è solo generazionale: «La questione interessa anche i giovani gesuiti che vorrebbero interpretare il termine “nostro” in senso esclusivo».

Come si può vivere una comunione autentica tra gesuiti e laici?

C'è qualcosa di analogo alla tentazione di noi gesuiti di identificarci con l'opera alla quale siamo stati inviati. Ma i gesuiti sono al tempo stesso “uomini per gli altri” e “uomini con gli altri” — è una caratteristica essenziale del nostro modo di procedere (CG 34, d. 13, n. 4; cit. in Kolvenbach, *Lettera agli amici e colleghi della Compagnia di Gesù*, 27 settembre 1991). Dio chiama ognuno di noi a condividere una grande avventura. Ignazio afferma che nessuno è escluso dall'invito di Dio. Quello che conta è accogliere l'invito e corrispondervi con fedeltà. Non c'è

nulla di teorico; siamo tutti chiamati a convergere verso una persona: la persona del Cristo. Qui c'è il fondamento teologico della comunione e della collaborazione tra gesuiti e laici. Qui troviamo il coraggio della nostra risposta, la gioia del nostro lavoro per una causa comune, e l'umiltà del dare e ricevere, contemporaneamente, senza che uno prevarichi sull'altro. «È il momento favorevole da cogliere sotto l'impulso dello Spirito di Dio, che ci spinge a una maggiore unione di animi e di cuori al servizio degli altri» (Kolvenbach, *Lettera agli amici e colleghi della Compagnia di Gesù*, 27 settembre 1991). La collaborazione non può essere vista solo in una prospettiva funzionale, ma ha un suo fondamentale presupposto di riuscita nell'amicizia, nella stima e nella fiducia reciproca — con la conseguente capacità di delegare, responsabilizzare e dare autonomia.

C'è un principio ignaziano che può aiutarci a vivere questa collaborazione?

Sì, il "Presupponendum", che è più di un presupposto: è l'orizzonte di riferimento e la meta del nostro a volte incerto camminare. «Affinché tanto chi dà gli esercizi come chi li riceve traggano maggior aiuto e vantaggio, bisogna presupporre che ogni buon cristiano dev'essere più pronto a salvare una affermazione del prossimo che a condannarla; e se non può salvarla, cerchi di sapere in che senso l'intenda, e se l'intendesse in modo sbagliato, lo corregga con amore; e se non basta, cerchi tutti i mezzi convenienti perché, intendendola rettamente, si salvi» (Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali* 22).

Parliamo ora della collaborazione

Kolvenbach è molto chiaro: «L'intera questione della collaborazione rimarrà nebulosa, come un bellissimo sogno, se le persone non vengono preparate a collaborare. La collaborazione non è qualcosa che avviene naturalmente, qualcosa di già dato. Abbiamo bisogno di imparare a lavorare insieme». È necessario che tutti sappiano ciò per cui lavoriamo, cosa c'è dietro la nostra impresa apostolica e quali siano i nostri obiettivi. In futuro potremo avere una

generazione di collaboratori laici che magari conoscono i gesuiti solo di nome, e che magari non hanno mai incontrato un singolo gesuita nelle nostre istituzioni.

E per quanto riguarda la formazione dei giovani gesuiti?

C'è molto da fare. Kolvenbach racconta: «I maestri dei novizi li mandano in un quartiere povero della loro città. Come buoni futuri gesuiti, i novizi prendono subito la responsabilità di tutto. Ho spesso chiesto ai maestri dei novizi di mandare i loro giovani a vivere i loro esperimenti in un'istituzione, così che non assumano posizioni di guida e debbano imparare a lavorare assieme con non gesuiti, seguendo la direzione data da altri laici». Anche se quell'attività non sarà la loro futura missione, avranno almeno vissuto l'esperienza di collaborare in contesti non gesuitici, mantenendo la propria identità. Kolvenbach conclude: «La formazione dei gesuiti a collaborare è importante tanto quanto la formazione dei non gesuiti».

C'è un pensiero finale che vuoi condividere?

Mi sembra che l'invito e la domanda di Padre Kolvenbach possano mantenerci umilmente in cammino. «Potete immaginare dunque dove stiano le difficoltà»; «Spesso [...] siamo presi in una lotta di potere: non è una questione di responsabilità, ma di chi ha più o meno potere. Come si può risolvere questo problema?» Sono domande che non hanno una risposta definitiva, ma che ci aiutano a restare vigili e disponibili.

Dietro le quinte dell'accompagnamento negli Esercizi

di Michele Bortignon

Riassunto

L'articolo riflette sul compito di formare accompagnatori spirituali, sottolineando che il cuore dell'accompagnamento non risiede nel metodo, ma nella qualità della vita spirituale dell'accompagnatore. L'autore propone un approccio che valorizza l'esperienza personale, la preghiera e la fiducia nell'azione dello Spirito Santo, evitando forme di supervisione che rischiano di soffocare la spontaneità della relazione tra Dio e la persona. L'accompagnamento dell'accompagnatore diventa allora un cammino di crescita, auto-riflessione e condivisione. Nelle conclusioni, l'autore descrive l'esperienza del colloquio spirituale come luogo sacro in cui si manifesta il Cristo totale, e dove l'amore vissuto diventa Parola di Dio. L'accompagnatore, testimone e mediatore, scopre sé stesso nel dono, lasciandosi trasformare dall'incontro con l'altro e con Dio.

Abstract

This text reflects on the task of forming spiritual guides, emphasizing that the essence of accompaniment lies not in technique but in the depth of the guide's spiritual life. The author advocates for an approach rooted in personal experience, prayer, and trust in the Holy Spirit's initiative, avoiding supervisory models that might hinder the spontaneity of divine-human interaction. Supporting the guide becomes a journey of growth, self-reflection, and mutual sharing. In the conclusion, the author portrays the spiritual conversation as a sacred space where the total Christ is revealed, and where love becomes the Word of God. The guide, both witness and mediator, discovers their true self in the act of giving, transformed by the encounter with the other and with God.

Parole chiave

Formazione spirituale, accompagnamento degli accompagnatori, vita nello spirito, testimonianza mistica, relazione trinitaria, esperienza trasformante.

Keywords

Spiritual Formation, Guiding the Guides, Life in the Spirit, Mystical Witness, Trinitarian Relationship, Transformative Experience.

In questo articolo vorrei riflettere sugli elementi che caratterizzano l'agire di chi dà Esercizi Spirituali. Lo faccio a partire dalla mia esperienza, senza la pretesa di insegnare nulla, ma in amicizia, per condividere quel che ho capito dalla pratica in tanti anni di accompagnamento.

Non parlerò di tecniche, ma di atteggiamenti di fondo, guardando a ciò che c'è "dietro le quinte" dell'accompagnamento.

Andiamo dunque a scoprire l'"essere" che sta dietro il "fare" nei vari modi in cui si esprime.

Vivere nell'Amore

È sufficiente conoscere il metodo per dare Esercizi? E, conseguentemente, la formazione da sola può darci questa capacità?

Per capirlo, forse occorre rifarsi a come sono nati gli Esercizi:

"Dopo che ebbe narrato queste vicende, il 20 di ottobre io chiesi al pellegrino qualche notizia sugli Esercizi e sulle Costituzioni, desiderando conoscere come li aveva composti. Mi rispose che gli Esercizi non li aveva scritti tutti di seguito, ma quello che accadeva nell'anima sua e trovava utile, ritenendo che avrebbe potuto giovare anche ad altri, lo annotava" (Ignazio di Loyola, Autobiografia, n. 99).

Anche Antonio abate, fondatore del monachesimo, parlando di quello che poi sarebbe diventato l'accompagnamento spirituale, diceva:

«Le Scritture sono sufficienti all'insegnamento; ma è bene che noi a vicenda ci esortiamo nella fede e ci incitiamo con i discorsi. Voi, come figli, riferite a me, come a un padre, le cose che sapete. E io, essendo più anziano di voi, vi riferirò quello che so e che ho sperimentato» (Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio, n. 16).

Alla domanda che ci siamo posti, le esperienze di Ignazio e di Antonio indicano che, accanto al metodo, vale la pena valorizzare l'esperienza di vita in Cristo dell'accompagnatore come aiuto al cammino spirituale dell'esercitante. Con quello che abbiamo imparato dal vivere con Dio le situazioni del nostro quotidiano ci facciamo allora compagni di strada delle persone a cui Lui ci mette accanto. Per poter accompagnare occorre dunque un bagaglio, continuamente

rinnovato, di esperienze vissute con Dio, perché accompagnare è lasciare che lo Spirito parli alla persona che abbiamo davanti anche e soprattutto a partire dall'esperienza di ciò che abbiamo vissuto con Dio.

In che modo possiamo far diventare le nostre esperienze un aiuto per gli altri?

Santa Teresa d'Avila, riflettendo sulle proprie e riportandole nei suoi scritti, la fa diventare un messaggio a disposizione di chi sta vivendo una situazione analoga alla sua.

Vivere, pregare, capire, scrivere; e, a distanza di tempo, ritornare sul proprio vissuto, comprenderlo più a fondo con una visione fattasi ora globale, infine oggettivarlo in utili indicazioni di percorso. In questo modo l'esperienza entra a far parte del proprio essere come lezione di vita e da qui emerge come aiuto nell'ambito dell'accompagnamento.

L'accompagnamento non è soltanto applicazione di un metodo, ma relazione viva di un'esperienza che vive con Dio con un'altra che Lo sta cercando. E in questa relazione Dio si fa presente prendendo dall'una per donare all'altra.

Al di là della competenza nel metodo (comunque necessaria), l'accompagnatore è dunque in grado di accompagnare in proporzione alla profondità della propria vita spirituale. Ed è questa a dare la garanzia che il suo accompagnamento sarà improntato dallo stesso Spirito che egli sta vivendo. Se lo Spirito di Cristo è presente nella sua vita, certamente si esprimerà anche nel suo accompagnare.

Come la legge per il cristiano, così il metodo per l'accompagnatore è un pedagogo, a cui la maturazione spirituale fa seguire una spontaneità nello Spirito Santo che gli deriva dal suo vivere in Cristo. Un metodo è dunque indispensabile per fare i primi passi, ma poi l'accompagnatore deve muoversi in ascolto dello Spirito.

Ascoltiamo cosa dice a questo riguardo Benedetto XVI, nell'udienza del 28.11.2012:

“Quell'eccezionale comunicatore che fu l'apostolo Paolo ci offre una lezione che va proprio al centro del problema “come parlare di Dio” con grande semplicità. Nella Prima Lettera ai Corinzi scrive: «Quando venni tra voi, non mi presentai ad annunciarvi il mistero di Dio con l'eccellenza della parola o della sapienza. Io

ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso» (1 Cor 2,1-2). Paolo non parla di una filosofia che lui ha sviluppato, non parla di idee che ha trovato altrove o inventato, ma parla di una realtà della sua vita, parla del Dio che è entrato nella sua vita, parla di un Dio reale che vive, ha parlato con lui e parlerà con noi, parla del Cristo crocifisso e risorto. Comunicare la fede, per san Paolo, significa dire apertamente e pubblicamente quello che ha visto e sentito nell'incontro con Cristo, quanto ha sperimentato nella sua esistenza ormai trasformata da quell'incontro: è portare quel Gesù che sente presente in sé ed è diventato il vero orientamento della sua vita, per far capire a tutti che Egli è necessario per il mondo ed è decisivo per la libertà di ogni uomo".

Personalmente, questo fattore mi si è rivelato determinante vent'anni fa, in un momento di preghiera in cui è emersa con forza la necessità che quel che trasmetto agli altri nasca dalla mia esperienza di Dio vissuta nel quotidiano della mia realtà di laico:

"Il dono che il Signore mi ha dato – di aiutare le persone a incontrarlo – mi sento chiamato a viverlo a partire dalle esperienze che Lui mi fa fare. E, in quanto laico, soprattutto a partire dal mio vivere con Lui le mie esperienze in famiglia, nel lavoro, nella società. È come se mi dicesse: «Sii per gli altri a partire da quel che tu vivi con me. Non un ripetitore, ma uno che vive con me; e da qui aiuta gli altri a vivere con me»".

Aiutare a vivere nell'Amore

Il coinvolgermi fino in fondo nella vita delle persone che accompagno ha significato l'affrontare problemi che vedevo bloccare il cammino spirituale. In questo, la psicologia mi è stata d'aiuto nel capire dove si colloca il problema. Ma per guarire le ferite che continuano a condizionare i loro comportamenti occorre che nei loro "inferi" possano incontrare Cristo.

25.1.2002. Mentre io pregavo per la ragazza bulimica che sto accompagnando, il Signore agiva in lei: ha vissuto queste due settimane come un canto d'amore che Dio le rivolgeva attraverso tutte le cose, le relazioni, se stessa, che riscopriva come un dono per sé, di cui solo ora si accorgeva. Questo le ha dato una serenità interiore tale che il suo problema non si è più presentato. Ripensandoci, mi ha detto: «Hai proprio ragione: i problemi non si risolvono, ma si dissolvono». Nel sentirsi profondamente amata da Dio, al problema sono state tolte le radici.

Mentre l'ascoltavo, si faceva largo dentro di me la gioia per la conferma di vedere che Dio guarisce: valeva ben la pena di attendere nella fede la sua manifestazione, di accogliere la malattia come luogo in cui questa manifestazione si preparava. Ricorrendo allo psicologo, come mi suggeriva chi considera psicologia e spiritualità come ambiti strettamente separati, e questo in una situazione in cui Dio stava operando (una situazione in crescita, non una situazione bloccata, in cui quindi lo psicologo sarebbe stato necessario, anzi strumento di Dio), l'avrei privata di quell'esperienza di Dio liberatore che sarà d'ora in poi fondamento della sua fede, un'esperienza a cui potrà ritornare quando in futuro il problema si ripresentasse. La guarigione interiore: non l'unico, ma certo un passo importantissimo in un cammino di salvezza.

È, questa, un'esperienza significativa affrontata con un approccio integrato: psicologia e spiritualità si incontrano e si danno una mano. La psicologia aiuta a capire cosa sta succedendo e la spiritualità imposta il percorso per uscire dal problema. Un percorso che normalmente passa attraverso il "rifare il look agli archetipi", ovvero aiutare la persona a vivere con Dio (madre e padre, appartenente dunque allo stesso archetipo dei genitori carnali) un'esperienza di amore gratuito, per diventare capace di amare, un'esperienza che va a sostituire quella di amore malato che l'ha portata a modi di agire e reagire malati.

Vivere nello Spirito di Cristo è il percorso su cui far camminare l'esercitante, perché in Cristo troviamo vissuto in pienezza quell'amore che la nostra anima desidera per vivere in pienezza. Ma il nostro punto di partenza, l'esperienza delle relazioni in cui siamo cresciuti e viviamo è spesso ben lontana da un amore vissuto così. È evidente che non possiamo darci ciò che non conosciamo. Non possiamo guarire dalle ferite che ci portiamo dentro rimanendo all'interno del sistema di riferimento che ci ha fatto ammalare, utilizzando le soluzioni che esso ci offre; se avessimo potuto farlo, l'avremmo già fatto! C'è bisogno di Altro e di Oltre. C'è bisogno di un'esperienza di amore gratuito, incondizionato.

Il problema nato nell'ambito di una relazione malata può essere superato solo con l'esperienza di una relazione sana, che coinvolga tutte le dimensioni dell'uomo: intelligenza, affettività, corporeità. Un'esperienza che nella sua misura più completa possiamo trovare soltanto nell'Amore stesso, in Dio. Al centro, dunque, va messo Dio: l'Amore che ci dà la possibilità di essere amati e la capacità di amare. Tutto il resto, tutto ciò che aumenta il nostro benessere e

che altre esperienze propongono, può essere positivo contributo a questo, ma mai il centro: solo nell'amore troviamo salvezza.

Nell'uomo, sofferenze devastanti e gioie profonde, problemi che si trascinano nell'oggi e realizzazioni che durano nel tempo trovano tutte origine nella sua possibilità di essere amato e nella sua capacità di amare. L'Amore è origine e senso della Vita. E in Gesù Cristo è diventato vita vissuta. IncontrarLo, vivere nel suo Spirito è via a quella vita in pienezza – nella gioia, nella pace, nella libertà interiore – che solo possiamo trovare nell'Amore.

Vivere in Lui è dunque la salvezza e il frutto di ogni accompagnamento spirituale.

“La vita dello Spirito non si sovrappone mai alla nostra psicologia, ma fa interamente corpo con essa. Questo dato di fatto scatuisce anche, a un livello ancora più profondo, dall'unione sostanziale tra il Verbo e la natura umana, unione che si è verificata nell'incarnazione. È l'uomo tutt'intero, nella totalità della sua umanità e quindi della sua psicologia, che è stato assunto dal Verbo. Conseguenza di tale principio teologico è che la vita divina, di cui siamo partecipi in forza della nostra incorporazione a Cristo nel nostro battesimo, non può essere isolata dalla nostra psicologia” (André Louf, Generati dallo Spirito).

Fare spazio allo Spirito Santo

Lo Spirito Santo è il modo in cui Dio più concretamente si manifesta nella vita dell'accompagnatore spirituale. E ciò principalmente nell'esperienza del colloquio. Direi anzi che, senza la sua presenza nel colloquio, non si può parlare di accompagnamento, ma di *counseling*.

Il protagonista dell'accompagnamento, infatti, è sempre e comunque Dio, di cui come accompagnatore mi faccio tramite. Per questo l'ascolto è sempre duplice: della persona che ho davanti e di Dio, a cui presento, nella preghiera, quel che essa mi sta dicendo. Un ascolto che non si limita al colloquio: è nel mio cuore, in cui abita Dio e in cui ospito la persona, che si innesca e va maturando una relazione tra loro, di cui io mi faccio ascoltatore e poi interprete nel corso del colloquio.



L'azione dello Spirito si manifesta in alcune modalità che desumo dalla mia esperienza concreta.

Durante il colloquio, soprattutto se si tratta di qualche problema “pesante”, Dio vuol essere sicuro di poter parlare senza interferenze da parte mia. Per questo all’inizio agisce per lasciarmi senza parole. Da principianti può essere angosciante trovarsi di fronte a una richiesta d’aiuto e sentirsi assolutamente impotenti, incapaci di dire alcunché: emerge la propria inadeguatezza, prendono evidenza i propri limiti.

Ma per me proprio questo è necessario per accettare che la mia parte è fare silenzio, presentarGli nella preghiera la situazione che sto accogliendo, e lasciarmi essere tramite di una Parola che Lui fa sgorgare dal cuore inaspettata, autonoma, fluida, nel momento in cui serve.

Se tento di tirare fuori qualcosa da me, anziché lasciar passare, avverto chiaramente la fatica del costruire un ragionamento che, comunque, lascia insoddisfatto me e perplessa la persona. Può essere, a volte, un modo per cominciare, ma alla fine bisogna lasciare a Lui le redini, rilassarsi, non cercare per forza di dire qualcosa, affidare e confidare, tacere e aspettare in preghiera la Sua Parola.

Quando il mio io non si interpone più, Lui scende in campo alla grande, prende la parola e io ho quasi la sensazione di starmi ad ascoltare mentre parlo, dicendo cose non mie. La pace interiore mi fa da guida nel sentire quando è Lui a guidare, per evitare di fare meno o più di quanto Lui vuole.

La prova del suo agire si vede nella Vita che fluisce in chi ho davanti, come un’onda che scava, ripulisce e poi irriga e disseta, dando pace, gioia, libertà interiore. Non solo, ma anche in me stesso: dopo un colloquio posso essere stanco, ma mai svuotato; il cuore è pieno di dolcezza e di gratitudine per questa esperienza di profonda comunione con Dio nel suo volto più bello: quello di Salvatore dell’uomo.

Che la Grazia – ovvero l’Amore che si fa prossimo – sia il nome di Dio e la non interferenza attiva – ossia il rendersi disponibili a Lui, ma aspettando la sua iniziativa – sia il compito di chi

accompagna, lo dimostra quest'altra modalità in cui lo Spirito si manifesta nell'accompagnamento.

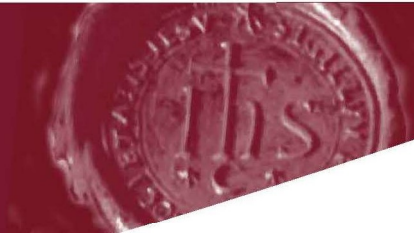
A volte, in piena notte mi sveglia con un pensiero di una chiarezza estrema, che illumina la situazione della persona che in quel momento ho nel cuore, mostrandomi il seguito del cammino su cui accompagnarla. E mi è impossibile non trascrivere questa Parola, che, non colta, svanirebbe.

È un'esperienza piena di dolcezza: è commovente sentire che Dio non dorme (*"Non si addormenterà, non prenderà sonno, il custode d'Israele"* Sal 120,4) per cercare il modo di giungere al cuore di chi vuol salvare.

È un'esperienza piena di stupore: come Dio addormenta Adamo per dar vita a Eva con ciò che della sua carne è più vicino al suo cuore (*"Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e rinchiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo"* Gen 2, 21-22), così, quando non sono nelle condizioni di costruire con la mia mente, Dio plasma la sua Parola con le mie esperienze più intrise della Vita che Lui mi ha dato, rielaborandole in forme adatte a dare Vita ad altri.

"Allora Giacobbe si svegliò dal sonno e disse: «Certo, il Signore è in questo luogo e io non lo sapevo»" (Gen 28,16). In quanto esperienza di Dio, piena di mistero e, allo stesso tempo, di vicinanza, questo è quanto di più simile posso pensare a quello che Ignazio chiama "consolazione senza causa", donata da Dio all'uomo quando Egli vuol comunicarsi senza alcuna interferenza da parte sua

"Solo Dio nostro Signore può dare all'anima una consolazione senza una causa precedente; infatti è proprio del Creatore entrare nell'anima, uscire, agire in essa, attirandola tutta all'amore della sua divina Maestà. Dicendo senza una causa, si intende senza che l'anima senta o conosca in precedenza alcun oggetto, da cui possa venire quella consolazione mediante i propri atti dell'intelletto e della volontà" (Esercizi Spirituali, n. 330).



Non è detto che questa sia una modalità comune, ma più comune senz'altro è l'improvviso e inaspettato emergere di una comprensione da un cuore impegnato in sottofondo nel problema della persona che sta accompagnando.

L'ultima modalità di comunicazione di cui faccio esperienza nel colloquio è quella dell'intuizione spirituale. Qui non si tratta di lasciarlo parlare, coscientemente come nel primo caso o senza causa previa come nel secondo. È un suo lampo che attraversa la coscienza in risposta a quello che la persona sta dicendo. Serafim di Sarov la spiega così:

Dissero a Serafim di Sarov «Si sente che leggi nei cuori!». «Oh», disse, «Si sente molto male allora. Sì, perché io non leggo i cuori. Io semplicemente cerco di essere nello Spirito Santo che scruta le profondità; e il primo pensiero che mi viene in mente quando la persona finisce di parlare è di Dio, e lo dico. Se comincio a pensare cosa dovrei dire, distruggo tutto».

In questo caso la non interferenza è semplicemente consegnare questa luce alla persona nella sua purezza, evitando di filtrarla, elaborarla, censurarla, adattarla, modificarla, integrarla. Eventualmente la si può contemplare assieme, comunque evitando di farla propria: i pensieri che si aggiungono a essa sono infatti tutti nostri, come spiega Ignazio parlando della coda della consolazione senza causa:

“Quando la consolazione è senza una causa, in essa non c'è inganno, perché, come si è detto, proviene da Dio nostro Signore; tuttavia la persona spirituale, a cui Dio dà questa consolazione, deve considerare e distinguere con molta cura e attenzione il tempo proprio di questa consolazione da quello successivo, nel quale l'anima rimane fervorosa e favorita dal dono e dalle risonanze della consolazione passata. Spesso infatti, in questo secondo tempo, sia con un proprio ragionamento, cioè con associazioni e deduzioni di concetti e di giudizi, sia per l'azione dello spirito buono o di quello cattivo, la persona formula propositi o pensieri che non sono ispirati direttamente da Dio nostro Signore; perciò bisogna esaminarli molto accuratamente, prima di dar loro pieno credito e di metterli in atto” (Esercizi Spirituali, n. 336)

Accompagnare gli accompagnatori

Abbiamo visto che Dio si fa presente nel colloquio come Spirito che agisce nell'accompagnatore per comunicarsi all'esercitante. Se è questo che rende spirituale il colloquio, come formatore degli accompagnatori dovrò puntare a ciò che rende possibile questa dinamica.

Dio fa la sua parte quando gli si lascia fare la sua parte! Proprio perché l'iniziativa appartiene allo Spirito, sono sempre stato dell'opinione che non sia da prevedere una supervisione sul lavoro degli accompagnatori, intesa come controllo e correzione di quanto accade nei colloqui con i loro esercitanti: alla preghiera si sostituirebbe, in questo caso, il confronto con un metodo, che di fatto sostituirebbe la spontaneità della relazione tra Spirito Santo e accompagnatore.

Quello che invece è da assicurare è l'accompagnamento dell'accompagnatore, per mantenere elevato, come si è detto all'inizio, il tenore della sua vita spirituale, che si riverserà automaticamente nel suo accompagnare i suoi esercitanti.

Se non c'è la fissa del controllo, consigli e pareri vengono sì richiesti, ma come condivisione di esperienze che fa crescere nella fiducia reciproca.

Da sviluppare in lui è anche la capacità di auto-accompagnamento, come riflessione sulla propria esperienza. Ho trovato utile proporgli, nella fase iniziale di formazione, di redigere una tesi in cui esamina il proprio problema contro cui più spesso si scontra da più punti di vista: esistenziale, psicologico, biblico, teologico, filosofico.

La formazione continua integra tutto questo come utile complemento, non come centro dell'esperienza: per chi si sente chiamato alla meravigliosa avventura di essere un cuore in cui si realizza per altri l'incontro che salva, è bello accostarsi in ascolto a tanti maestri spirituali che nella storia della Chiesa hanno fatto la stessa esperienza e per questo possono fargli da maestri. Ma attenzione: non si tratta di ricavarne ricette che funzionano da sole, perché la

conoscenza di Dio a livello esperienziale dovrà mettercela lui; e sarà questa ad essere mediatrice di salvezza, non certo un qualche metodo utilizzato a supporto.

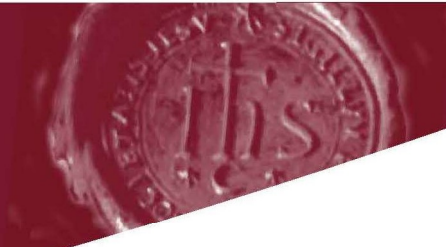
Conclusioni

Spesso, nel colloquio con le persone che accompagno avverto chiaramente lo svolgersi di qualcosa che mi trascende.

C'è qualcosa di sacro nell'incontro tra chi nella sofferenza si apre all'Amore e chi nell'amore si apre a chi soffre; in quest'incontro è presente il Cristo totale: crocifisso e affidato nell'uno, risorto e salvatore nell'altro. In Cristo i due diventano uno: l'abbandono dell'uno si compenetra all'accoglienza dell'altro, in un movimento che allo stesso tempo è frutto e rinnovato inserimento nel vortice dell'amore trinitario. Ogni sofferenza e ogni gioia, ogni sconfitta e ogni vittoria di chi accompagno spiritualmente diventano allora mie, ma allo stesso tempo però avverto che esse sono solo momento di una storia che immensamente ed eternamente le supera, mossa da questo vortice, di cui il mio amore è piccolo ma prezioso alito. È lasciandomi portare da questo vento che vivo e trasmetto vita, perché tale è il frutto dell'amore nello Spirito.

Ci sono storie però in cui Dio oltrepassa qualsiasi mediazione umana, per incontrarsi, irriconosciuto amante, direttamente con la persona, in uno sconvolgente a tu per tu. Di tali incontri mi chiama ad essere testimone: colui che, con l'occhio affinato da un amore già vissuto, aiuta a vederlo all'opera. Amare è allora lasciare chi hai finora tenuto in braccio arrischiare i primi passi da solo, a ciò chiamato da un Dio che adesso si fa silenzio che attende una risposta, fiducia che invoca una responsabilità. È perfino dire buono ciò che la persona, disorientata, soffre, indicandolo come occasione per un incontro in cui è attesa diversa da un Dio diverso.

Mediazione o testimonianza, comunque l'amare si fa Parola di Dio anche per me. Scopro il mio volto in ciò che di me vive e trema nell'accompagnarla. E nel mio esserle prossimo s'aprono vie ignote a me stesso, così che, donando ciò che non sapevo di avere, mi riapproprio



di me, divento ciò che, senza conoscerlo, sono. E quel che sono nello stesso tempo è mio e non viene da me: è l'io sono che, per grazia offerto e per bisogno accolto, diventa l'io sono che sono io. Amato amante, posso solo vivere di ciò che io sono. E nello stupore di una strana storia – ...e meravigliosa! – mi lascio volare sulla Sua scia, di cui non conosco la rotta. Ma sempre più dolce mi è tale rischio!

Quale vino e quali otri per il nostro tempo?

Collegium Maximum – Pontificia Università Gregoriana – 22 Settembre 2025

di Lorenzo Gasparro C.Ss.R.

Riassunto

Il testo propone una riflessione teologico-pastorale a partire dal brano evangelico di Marco 2,18-22, utilizzato come icona biblica per interrogare il senso e le sfide della missione formativa e accademica della Pontificia Università Gregoriana. Attraverso le tre metafore evangeliche dello sposo, della stoffa e del vino, l'autore sviluppa una lettura spirituale e istituzionale del cambiamento, del discernimento e della comunicazione. L'atteggiamento di Gesù, che trasforma ogni provocazione in occasione formativa, diventa modello per una parola edificante e per un dialogo costruttivo, anche in ambito accademico. Il testo invita a una fedeltà creativa, capace di coniugare tradizione e novità, evitando ogni forma di idolatria del passato o del cambiamento.

Abstract

This text offers a theological-pastoral reflection based on the Gospel passage of Mark 2:18–22, used as a biblical icon to explore the meaning and challenges of the formative and academic mission of the Pontifical Gregorian University. Through the three Gospel metaphors—the bridegroom, the cloth, and the wine—the author develops a spiritual and institutional reading of change, discernment, and communication. Jesus' attitude, which transforms every provocation into a formative opportunity, becomes a model for constructive dialogue and edifying speech, even within academic settings. The text calls for a creative fidelity that integrates tradition and innovation, avoiding any form of idolatry of the past or of change itself.

Parole chiave

Discernimento, comunicazione evangelica, riforma accademica, metafore bibliche, fedeltà creativa, vino nuovo.

Keywords

Discernment, Evangelical Communication, Academic Reform, Biblical Metaphors, Creative Fidelity, New Wine.

Sono onorato di parlare a una così importante assemblea. Offrirò una piccola riflessione a partire dal campo di cui mi occupo. Sceglierò a mo' di icona biblica un breve brano evangelico: Marco 2,18-22. È il primo che mi è venuto in mente pensando al nuovo anno che si apre nella nostra Pontificia Università Gregoriana.

Mc 2,18-22 18 I discepoli di Giovanni e i farisei stavano facendo un digiuno. Vennero da lui e gli dissero: «Perché i discepoli di Giovanni e i discepoli dei farisei digiunano, mentre i tuoi discepoli non digiunano?». 19 Gesù disse loro: «Possono forse digiunare gli invitati a nozze, quando lo sposo è con loro? Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. 20 Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto: allora, in quel giorno, digiuneranno. 21 Nessuno cuce un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio; altrimenti il rattoppo nuovo porta via qualcosa alla stoffa vecchia e lo strappo diventa peggiore. 22 E nessuno versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino spaccherà gli otri, e si perdono vino e otri. Ma vino nuovo in otri nuovi!».

Una osservazione iniziale mi sia permessa sull'efficacia delle metafore – semplici, eppure così profonde – usate da Gesù. Il suo parlare assembla meravigliosamente alcune dimensioni ritenute spesso inconciliabili: semplicità e profondità, chiarezza e piacevolezza, fedeltà e apertura. Tali ossimori suggeriscono – soprattutto a noi impegnati nella missione di insegnamento – un orizzonte e uno stile di trasmissione della verità e della sapienza che non deve cessare di ispirarci e appassionarci, ricordandoci che la modalità con cui trasmettiamo i contenuti (di verità) è già essa stessa un contenuto (di verità).

È unanimemente riconosciuto che la breve pericope appena letta abbia un valore programmatico, perché anticipa alcuni elementi centrali della cristologia di Marco. Lo fa attraverso tre immagini appena accennate – lo sposo, la stoffa e il vino – che Giovanni riprenderà e svilupperà in maniera prepotente (cf. Gv 3,29; 19,23-24; 2,1-11). Lo sposo (arrivato e “tolto”) così come il panno (grezzo che strappa il vecchio) e il vino (nuovo e versato) sono delle potenti metafore cristologiche che, studiate in profondità, offrono una ricca “cristologia narrativa”.

Non è su questa dimensione, tuttavia, che vorrei soffermarmi. Come tutti i testi biblici, anche questo ha una trasparenza (ossia possibilità di lettura) molteplice. Faccio mia un'altra

prospettiva, concentrandomi su qualche chiave di discernimento che il testo offre per il nostro *hic et nunc*, ossia la nostra missione formativa e accademica all'inizio di questo nuovo anno.

Un dialogo costruttivo

È interessante che il gruppo che pone la domanda a Gesù sia formato *dai discepoli di Giovanni e i farisei*, che altrove non figurano mai associati tra loro. Tra l'altro, il Battista non ha mai avuto parole dolci per i farisei. La loro domanda, inoltre, è particolare perché riguarda un "non fare" (il digiuno) piuttosto che un "fare". Si tratta di situazioni ricorrenti nel ministero di Gesù, ma più in generale all'opera in ogni tempo. La coalizzazione di gruppi eterogenei su un nemico comune e, in seconda battuta, la presa di parola per una critica volta unicamente a screditare. In maniera indiretta e narrativa, il testo evidenzia due dinamiche distruttive di ogni vita sociale o istituzionale, da cui guardarsi costantemente.

La risposta di Gesù, come spesso accade, non è diretta ma indiretta e metaforica. Di fronte a una critica, nemmeno tanto implicita, il suo atteggiamento è singolare. Qui, come numerose altre volte lungo il Vangelo, Gesù trasforma una critica (o trappola) in occasione formativa (per chi ascolta) e rivelativa (su se stesso), come farà nelle numerose dispute con i gruppi giudaici (cf. Mc 12). La positività e costruttività del parlare di Gesù interpella e provoca particolarmente in un tempo in cui è in forte crisi il dialogo e la comunicazione, sempre più ridotta a strumento di marketing o di persuasione ideologica (come la contraddittoria e ideologica informazione sui due conflitti in corso). La comunicazione di Gesù è costruttiva anche in situazioni tendenziose e ingiuste. La sua non è mai una parola "reattiva" o "ritorsiva", e nemmeno strategicamente "difensiva". Gesù ha la suprema libertà di una parola "edificante" (nel senso etimologico del termine) in qualsiasi circostanza e davanti a qualsiasi interlocutore. Da ogni interpellanza, positiva o negativa che sia, ne ricava un'occasione per rivelare qualcosa su se stesso, il Regno, il discepolo... Tale atteggiamento illustra narrativamente come ogni situazione e discorso, anche i più critici e negativi, possono diventare una base su cui costruire qualcosa di buono. Non si tratta soltanto di calma e nervi saldi, ma di una positiva volontà di trasformare la provocazione in un'occasione. La *parresia* di

Gesù (e del Vangelo) non consiste soltanto nel dire con coraggio la verità, ma anche nel trasformare ogni situazione e dialogo in occasione di verità. Si tratta di un esempio che deve ispirare, chiaramente, i rapporti interpersonali, ma anche i dialoghi istituzionali come quelli di una realtà accademica. La qualità del dialogo – a tutti i livelli (studenti, docenti, dipartimento, consigli) – va vigilata e incrementata perché ha un impatto decisivo sul discernimento e sui processi decisionali, e quindi sulla qualità stessa della vita accademica e della proposta formativa.

L'altra cosa interessante è che, di fronte a una provocazione, Gesù reagisce con una domanda (Possono forse...?). Si tratta di una sua prassi tipica, condivisa con i rabbini, che mira a stabilire un dialogo con l'altro, per portarlo alla verità "con i suoi piedi". Le parabole sono una esemplificazione paradigmatica di questo parlare "anti-dogmatico" di Gesù, che mira a guidare l'altro per mano fino alla comprensione, attraverso una "maieutica" rispettosa e responsabilizzante. C'è una modalità nel condurre gli altri alla verità, con gradualità e delicatezza, che è altrettanto decisiva che la verità stessa. Senza questa consapevolezza, che deve diventare anche una vera e propria strategia, la verità stessa – o quanto crediamo tale – può diventare corrosiva e distruttiva. Sant'Alfonso de' Liguori lo ribadisce più volte, soprattutto ai confessori: meglio proporre un bene parziale e "caritatevole" che sarà accolto di buon cuore, che un bene totale ma "rude", che sarà mal tollerato e assai probabilmente inattuato. Si tratta di un discernimento non semplice, ma essenziale soprattutto nei momenti di rinnovamento e di riforma.

Passo ora alle tre metafore contenute nel testo, cogliendo da ognuna qualche veloce spunto.

Lo sposo e la decisività del tempo

"Finché hanno lo sposo con loro, non possono digiunare. Ma verranno giorni quando lo sposo sarà loro tolto: allora, in quel giorno, digiuneranno" (vv. 19-20).

La metafora dello sposo è introdotta da Gesù apparentemente senza alcun nesso con la provocazione sul digiuno. Ma il legame c'è ed è profondo, perché lo sposo e il suo arrivo

indicano un tempo messianico-escatologico che è determinante per valutare ciò che è bene o male fare. Il digiuno, che esprime un'attesa, non è sensato se e mentre il Cristo-sposo è presente.

La risposta di Gesù si appella dunque al tempo ("verranno giorni") come dimensione decisiva per valutare e discernere la qualità morale dei gesti. Qualcosa che dapprima era non buona, lo può diventare in un altro momento, e il contrario... C'è un tempo in cui è giusto digiunare e uno in cui diventa sbagliato. Nella prospettiva di Gesù, la situazione – intesa non solo come quadro cronologico, ma più ampiamente storico/culturale/antropologico – è elemento decisivo per la valutazione di cosa "occorra" fare e cosa "sia bene" fare. Il tempo e la sua particolarità costituiscono una dimensione essenziale per valutare la qualità morale. Il vero discernimento è sempre collocato "situazionalmente". Anzi discernere è proprio individuare ciò che è bene "ora e qui", a partire dalla realtà concreta. Per dirla col vocabolario neotestamentario: il *chronos*, benché non coincida con il *kairos*, è decisivo per individuarlo e compierlo.

Discernere in maniera "situazionale" non significa cadere nel relativismo, ma prendere in conto tutti i dati e le condizioni implicate nella scelta. Questa valutazione *in tempore* è un compito ben più complesso di una verità immutabile e rigidamente prestabilita, ma rappresenta l'appassionante sfida del discernimento evangelico, sempre *in fieri* e *in itinere*.

L'ammonizione di Gesù "verranno giorni quando..." ci invita, anche qui come singoli ed istituzioni, a un processo di discernimento che non è mai chiuso una volta per tutte. Forse alcune scelte e decisioni prese correttamente e responsabilmente appena qualche anno fa, non sono più adatte nella nuova situazione di oggi. Contro il più confortevole e spicciativo "decidere una volta per tutte", il brano marciano invita a restare in uno "stato di discernimento" permanente, ben più scomodo ma autenticamente evangelico.

La stoffa del nuovo autentico

Le due metafore che seguono sono solo apparentemente slegate dalla prima, ma in realtà la specificano e la allargano ulteriormente, a mo' di cascata.

“Nessuno cuce un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio; altrimenti il rattoppo nuovo porta via qualcosa alla stoffa vecchia e lo strappo diventa peggiore” (v. 21).

Anche in questo caso, la portata cristologica è profonda, a dire che l’arrivo messianico di Gesù non è un semplice rattoppo su qualcosa di vecchio, che resterà tale e quale, ma una novità totale e totalizzante. Per dirla altrimenti, non si può immaginare la missione di Gesù come un correttivo o un aggiustamento del già esistente, perché rappresenta un vestito “intero” e completamente nuovo.

Anche qui, l’immagine evangelica ha una trasparenza che supera quella cristologica ed esprime una logica più ampia applicabile anche alle situazioni umane. La *stoffa grezza* (o nuova *ágaphos*) cucita su un vestito vecchio è una bella metafora per dire una commistione di nuovo e antico che finisce per esser distruttiva o divisiva (*schísma*). L’immagine denuncia un atteggiamento tipico di ogni tempo, ossia l’illusione (o la pretesa) di rinnovare aggiungendo un particolare nuovo a un impianto vecchio nel suo insieme. C’è un nuovo che richiede un ripensamento totale e strutturale, altrimenti finisce per essere distruttivo e peggiorativo rispetto al vecchio regime. Questa logica si applica a tante e diversificate situazioni e dinamiche, da quelle personali a quelle ecclesiali, dalla vita consacrata alle istituzioni come la nostra Pontificia Università Gregoriana.

Letto in profondità, il testo evangelico non spinge a un “innovazionismo” ideologico, né a un revisionismo ad oltranza – il cosiddetto “cambiare per cambiare” – quanto piuttosto a un discernimento sul rinnovamento stesso e sulle logiche che esso innesca e richiede. L’immagine della toppa e del vestito invita infatti a valutare attentamente se e come un cambiamento o innovazione sia coerente e costruttivo rispetto all’insieme, valutando in anticipo le conseguenze su tutto il “vestito”. Si tratta, in qualche modo, di un invito alla sapienza e all’autenticità, scongiurando mutamenti coreografici o di facciata che, oltre a essere sterili, causano “strappi” maggiori, in nome di cambiamenti veri e profondi che assicurano invece novità autentica e costruttiva. Ogni vera innovazione è fondamentalmente olistica e interpella il tutto. Anche i cambiamenti strutturali operati nella nuova Pontificia Università Gregoriana o nel nostro *Collegium* richiedono – per essere autentici ed efficaci – dei mutamenti categoriali

che toccano tutti i livelli (dalle dinamiche interpersonali, a quelle pedagogico-educative, a quelle nella leadership) e che devono essere presi in conto opportunamente nei diversi livelli organizzativi.

Il vino e l'ineluttabilità del cambiamento

"E nessuno versa vino nuovo in otri vecchi, altrimenti il vino spaccherà gli otri, e si perdono vino e otri. Ma vino nuovo in otri nuovi!" (v. 22).

Il terzo detto è molto simile al secondo nel prospettare il nuovo e le sue conseguenze, questa volta attraverso la metafora del vino. La portata cristologica di questa immagine è ancor più chiara della precedente e sarà sviluppata ampiamente nel quarto vangelo (cf. Gv 2,1-11). Non si tratta, tuttavia, di una semplice ripetizione di quanto appena detto perché, a ben guardare, ci sono degli elementi di novità.

L'affermazione finale (*Ma vino nuovo in otri nuovi!*) dà una chiave interpretativa a tutto il brano, confermando che il suo principale contenuto è illustrare la dimensione radicale della novità costituita dall'evento Gesù su ogni "contenitore" o ambito che voglia accoglierlo, che sia la vita del discepolo o il più ampio apparato dottrinale e religioso giudaico. La novità evangelica non si configura mai come un semplice *maquillage* – tentazione all'opera anche nelle aspettative dei discepoli – ma innesca inevitabilmente un rinnovamento globale e strutturale.

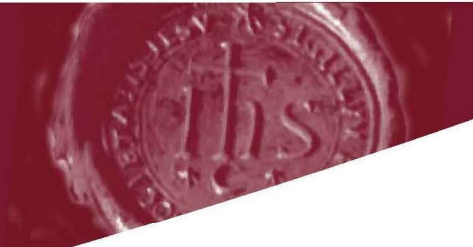
Il rischio è qui esemplificato con una doppia perdita (degli otri e del vino) che tematizza una logica sottile ma decisiva in ogni cambiamento. Quando una novità radicale (il vino nuovo) è immessa in un ambito strutturalmente vetusto, il cambiamento è l'unica condizione di vita dell'uno e dell'altro. È interessante che per esprimere l'immissione del vino negli otri si ricorra, invece del più attendibile "versare", al verbo "gettare" (*bállei*), che indica un'iniziativa repentina e per alcuni versi violenta. Se l'esempio della stoffa applicata all'abito suggeriva un cambiamento "voluto", frutto dell'iniziativa stessa del proprietario, qui si tematizza più sottilmente una novità inopinata e probabilmente non scelta. Questo vino nuovo "gettato" inaspettatamente negli otri raffigura bene due fenomeni che ci troviamo a vivere come

Pontificia Università Gregoriana e come singole istituzioni al suo interno. A un primo livello ci sentiamo catapultati in una nuova configurazione giuridica, non scelta o decisa a suffragio universale, ma in qualche modo “calata dall’alto” delle istituzioni ecclesiastiche. La resistenza a questo cambiamento, benché possa appellarsi ad argomenti ragionevoli, non può che produrre – secondo la previsione evangelica – una doppia perdita. C’è da pensare costruttivamente ad otri nuovi, piuttosto che arroccarsi a difendere quelli vecchi. L’esempio evangelico annuncia che la resistenza (attiva o passiva) non salverà comunque i vecchi contenitori – che siano strutture o logiche – ma equivarrà al contrario a un doppio e più grave fallimento.

A un secondo livello la metafora del vino “gettato” allude a una logica ben più ampia che coinvolge la storia e tutte le istituzioni al suo interno. In questa lettura, il vino nuovo è il tempo stesso con i suoi cambiamenti, repentini e irreversibili, non scelti ma imposti. È risaputo che siamo in un’epoca “fluida” o “liquida”, di evoluzioni veloci e costanti, che richiede flessibilità e molta lungimiranza. Occorre sposare questo tempo così com’è, senza demonizzarlo o resistervi nostalgicamente, scrutando le immancabili opportunità e potenzialità che esso ci offre. Ancora una volta siamo chiamati – come singoli, organismi e istituzioni più ampie – a un discernimento positivo e costruttivo, secondo i parametri della speranza evangelica. A tutti i livelli (corpo docente, istituti, facoltà, comunità accademica) dobbiamo chiederci quale “vino nuovo” ci offra – o ci imponga – questo tempo e quali “otri nuovi” siamo chiamati a costruire e a essere per accoglierlo, contenerlo e valorizzarlo il più possibile nella nostra missione formativa. Anche qui si tratta di un discernimento tutt’altro che semplice, ma più che mai necessario in questo particolare momento storico.

Discernimento come antidoto ad ogni insana idolatria

Mi sia permesso un ultimo inciso, prima di terminare, che ci è offerto dal brano parallelo di Luca. Il terzo evangelista, il più conciliatore tra i quattro, aggiunge a margine dell’apoteigma sul vino e gli otri un inciso originale:



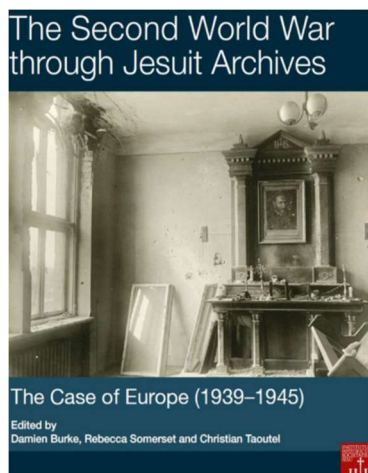
“E nessuno che abbia bevuto del vino vecchio, ne desidera del nuovo, perché dice: ‘Il vecchio è buono’”
(Lc 5,39).

Lungi dal negare l’immagine precedente, che egli stesso riporta, Luca intende precisare – trovandosi a metà strada tra il mondo giudaico e quello pagano – che riformare o rinnovare non equivale a “gettar via” ideologicamente tutto ciò che è vecchio o precedente, ma a valorizzarlo in maniera feconda («*Il vecchio è buono*»), senza cioè impedire che il nuovo possa nascere.

Ancora una volta, la proposta evangelica non è identificabile con un acritico “rinnovazionismo ad oltranza”, quanto piuttosto con un ponderato connubio tra autentica fedeltà alla tradizione e positiva apertura al nuovo che appare o si impone. Fa capolino, anche qui, quel mirabile equilibrio evangelico che rifugge ogni “idolatria” – che sia del vecchio o del nuovo – in nome di una “fedeltà creativa” che ha come condizione indispensabile un autentico e instancabile discernimento.

PROPOSTE EDITORIALI

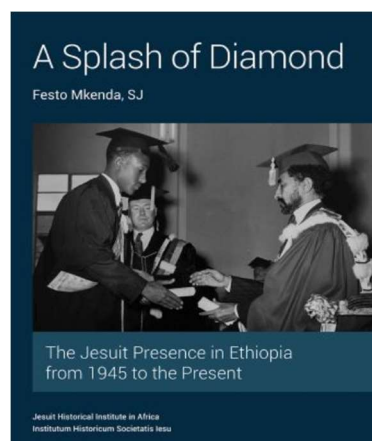
Burke, Damien, Rebecca Somerset, e Christian Taoutel, eds. *The Second World War through Jesuit Archives: The Case of Europe (1939–1945)*. Rome: IHSI Global, 2026.



Lettere, relazioni, fotografie e testimonianze raccontano come i gesuiti vissero la Seconda guerra mondiale in Europa, tra occupazioni, persecuzioni e scelte difficili. Lo sguardo è europeo e attraversa confini e contesti diversi, dando voce alle risposte umane e spirituali di fronte alla violenza della guerra. Nato dalla collaborazione tra studiosi e archivisti della Compagnia di Gesù e reso possibile dal lavoro di IHSI Global, il volume rende accessibili fonti spesso poco conosciute e offre nuove chiavi di lettura su uno dei periodi più drammatici del Novecento.

Mkenda, Festo, SJ. *A Splash of Diamond: The Jesuit Presence in Ethiopia from 1945 to the Present*. Rome: IHSI Global, 2023.

Attraverso una narrazione vivida e ricca di immagini, questo libro di Festo Mkenda racconta come la Compagnia di Gesù abbia accompagnato — dal dopoguerra a oggi — le comunità etiopie in un viaggio che intreccia religione, impegno sociale e dialogo interculturale. È una testimonianza dell'apertura globale dei gesuiti: una presenza discreta ma costante che attraversa decenni, crisi, trasformazioni e speranze. Un racconto che unisce memoria storica e attualità.



Nota editoriale: questi due volumi — sebbene molto diversi per periodo e contesto geografico — illustrano due dimensioni complementari del lavoro storico della Compagnia di Gesù nel XX e XXI secolo. Da un lato, la memoria e la documentazione storica del periodo tragico della guerra, dall'altro, la continuità della missione gesuita nel mondo contemporaneo, con attenzione a luoghi e culture molto lontane dall'Europa.