



STUDIA UNIVERSITATIS
BABEŞ-BOLYAI



THEOLOGIA CATHOLICA

1-2/2017

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA

1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

COLEGIUL DE REDACȚIE

Referenți de specialitate

prof. dr. Jean-Yves Brachet OP, Universitatea DOMUNI, Toulouse, Franța
prof. dr. François Bousquet, Collège Saint Louis des Français, Roma, Italia
prof. dr. Marius Bucur, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Monique Castillo, Universitatea Paris-Est, Franța
prof. dr. Ionela Cristescu CIN, Pontificio Istituto Orientale, Roma, Italia
prof. dr. Roberto Dodaro, OSA, Istituto Patristico Augustinianum, Roma, Italia
prof. dr. Pablo Gefaell, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
prof. dr. Ovidiu Ghitta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
prof. dr. Isidor Mărtincă, Universitatea București, România
prof. dr. Paul O'Callaghan, Pontificia Università della Santa Croce, Roma, Italia
prof. dr. Ernst Chr. Suttner, Universitatea Viena, Austria

Editor șef prof. dr. Cristian Barta, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Editori conf. dr. Dan Ruscu, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
lect. dr. Simona Ștefana Zetea, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

Secretari lect. dr. Andreea Mârza, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca, România
conf. dr. William Bleiziffer, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
România

Membri

lect. dr. Remus Florin Bozântan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Alexandru Buzalic, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Marius Furtună, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Sorin Marţian, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Ionuţ Popescu, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

lect. dr. Anton Rus, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

conf. dr. Călin Săplăcan, Universitatea Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, România

Redacţia aduce mulţumiri referenţilor care contribuie la creşterea calităţii revistei.

Autorii îşi asumă responsabilitatea în ceea ce priveşte conţinutul articolelor.

YEAR
MONTH
ISSUE

Volume 62 (LXII), 2017
January – December
1-2

PUBLISHED ONLINE: 2017-12-29
PUBLISHED PRINT: 2017-12-29
ISSUE DOI: 10.24193/theol.cath.2017

STUDIA
UNIVERSITATIS BABEȘ-BOLYAI
THEOLOGIA CATHOLICA
1-2

Biroul editorial: str. Moșilor nr. 26, 400001 Cluj-Napoca, tel. 0264-599579

SUMAR – SOMMAIRE – CONTENTS – INHALT

Aurel RUS

- 5 Elementi escatologici presenti nel rito bizantino delle esequie * *Eschatological elements present in the funeral rite bizantin* * *Elemente escatologice prezente în ritul bizantin al înmormântării*

Paul MERCIER

- 21 Sur le sentier de la veille avec Gabriel Marcel * *On watchfulness' path with Gabriel Marcel* * *Pe cărările vegherii cu Gabriel Marcel*

Mirona BENCE-MUK

- 37 Premesse per un approccio linguistico al testo della Sacra Scrittura. Le valenze del linguaggio della fede visto come atto creatore * *Premises for a linguistic approach of the text of the Sacred Writings. Virtues of the language of faith as act of creation* * *Premise pentru o abordare lingvistică a textului Sfintei Scripturi. Valențele limbajului credinței ca act creator*

Jaime Emilio GONZALEZ MAGAÑA

- 51 Sentire in ecclesia et cum ecclesia. La liturgia, cumbre y fuente de la vida espiritual de San Ignacio de Loyola * *Sentire in ecclesia et cum ecclesia. Liturgia, culme și izvor al vieții spirituale a Sfântului Ignățiu de Loyola* * *Sentire in ecclesia et cum ecclesia. The liturgy summit and font of the spiritual life of Saint Ignatius of Loyola*

Bruce L. McCORMACK

- 111 Karl Barth's Christologically-Grounded Understanding of the Ecumenical Task * *Concepția fundamentată cristologică a lui Karl Barth* * *Le fondement christologique de la tâche œcuménique chez Karl Barth*

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

- 127 *Introducere în studiul Vechiului Testament. Pentateuhul și cărțile istorice.* Silviu Tatu (ed.), Cluj-Napoca & Oradea: Risoprint Publishing House & Casa Cărții Publishing House 2016, 535 p. (**Ștefan ȘUTEU**)
- 131 W.A. Bleiziffer, *Disciplina sacramentelor și cultul divin. Considerații canonice referitoare la sacramentul botezului*, Cluj Napoca: Presa Universitară Clujană 2016, 242 p. (**Traian-Radu COSTE-DEAK**)
- 135 S. Retegan, *Luptând pe două fronturi. Memorandistul Vasile Lucaci* (*Fighting on Two Fronts. The Memorandist Vasile Lucaci*), Argonaut Publishing House, Cluj-Napoca, 2016, 553 p. (**Ion CÂRJA**)
- 139 C.-D. Pațulea, *Storia di un incontro: Gesù e la samaritana. Tentativo di lettura anche con agganci psicopedagogici (Gv 4, 1-42)*, Cluj-Napoca: Argonaut 2017, 237 p. (**William-Alexandru BLEIZIFFER**)
- 143 A. Tatai – C. Tatai-Baltă, *Anuarul Liceului de băieți Greco-Catolic din Blaj, 1853-1945*, Alba Iulia: Altip 2017, 300 p. (**William-Alexandru BLEIZIFFER**)
- 147 **ABREVIERI**

ELEMENTI ESCATOLOGICI PRESENTI NEL RITO BIZANTINO DELLE ESEQUIE

AUREL RUS¹

ABSTRACT: In this research - *Eschatological elements present in the byzantine funeral rite* - I had in mind, using the liturgical texts, to highlight the basic aspects of eschatology from the byzantine rite of burial and to identify the main eschatological elements. Therefore I noticed with due attention the main eschatological themes which the burial text proposes, such as: Death, Eternal life (Heaven), Hell, Parousia and the Advent. The red line of the article is the intention of rediscovering the wealth of the liturgical expressions which illustrates the central aspects of the eschatological reality, deep and contemplative expressions whereby the byzantine rite of funeral describes moments of pain, death and hope of eternal life.

Keywords: Church, theology, eschatology, funeral, Byzantine-rite, death, Heaven, Hell, Parousia, eternity

REZUMAT: În acest studiu - *Elemente escatologice prezente în ritul bizantin al înmormântării* - mi-am propus, cu ajutorul textelor liturgice, să evidențiez aspectele fundamentale ale escatologiei prezente în ritualul bizantin al înmormântării și să identific elementele escatologice principale. Așadar, mi-am oprit atenția asupra principalelor teme escatologice pe care textul înmormântării le propune, și anume: Moartea, Fericirea veșnică (Raiul), Iadul, Parusia și Judecata. Firul central al articolului este intenția de a redescoperi bogăția expresiilor liturgice ce pun în lumină aspectele esențiale ale realității escatologice, expresii profunde și existențiale prin care oficiul bizantin al înmormântării descrie momente de durere, de moarte și de speranță a vieții veșnice.

Cuvinte-cheie: Biserică, teologie, eshatologie, înmormântare, ritul-bizantin, moarte, Rai, Iad, parusia, veșnicie

¹ Pr. Aurel Rus, Parohia Greco-Catolică Reghin II, absolvent al Universității Urbaniana din Roma.
Email: aurelrus@yahoo.com.

La Chiesa sempre prega per i suoi figli e sta loro accanto con tutte le sue preghiere, in tutte le tappe della vita umana, dalla nascita fino alla morte e non si ferma qua. Quando un cristiano ha reso «l'ultimo sospiro» del suo cammino su questa terra, la Chiesa continua a pregare per lui. Anche se la celebrazione liturgica del funerale non accorda nessuna efficacia sacramentale al defunto perché lui «è passato oltre», essa tuttavia è una celebrazione della Chiesa tramite la quale i cristiani esprimono la loro speranza nella vita eterna, il defunto riceve l'aiuto spirituale, e coloro che piangono consolazione e speranza.

L'ufficio dell'*acoluthia*² per i defunti ha una storia prestigiosa³. La sua storia coincide con gli inizi della Chiesa. Nei primi secoli del cristianesimo, come oggi, i fedeli amavano ricorrere all'intervento divino nelle circostanze più solenni e più ardue della loro vita. I primi pastori del popolo cristiano, seguendo l'esempio degli apostoli, raccolsero certe usanze delle sinagoghe, e composero nuove formule di orazioni conformi ai principi della religione cristiana. Trovandosi poi di fronte alle medesime circostanze della vita umana con i loro bisogni continui, scrissero e ricopiarono queste formule, che furono tramandate da una generazione all'altra⁴.

Di queste orazioni, preghiere che erano trasmesse a voce, man mano si sono raccolte in un volume, o in qualche rotolo di pergamena, e così sorge l'Eucologio⁵. Il più antico è il celebre *Typicon* di Gerusalemme del secolo VII, che comprende una specie di cerimoniale per le funzioni religiose di un monastero, di una diocesi o di un patriarcato⁶.

Il rito funebre bizantino nella sua ricchezza dei testi escatologici, propone una visione sulla morte non come un annientamento totale dell'uomo, ma come un passaggio alla vita, alla vita eterna. In questo senso, cerco, con l'aiuto dei testi liturgici, mettere in rilievo gli aspetti fondamentali dell'escatologia contenuti nel rito bizantino dell'Esequie, di riscoprire la ricchezza delle espressioni liturgiche che danno luce sugli aspetti essenziali della realtà escatologica, espressioni molto reali ed esistenziali con cui il rito funebre bizantino descrive momenti di dolore, di morte e di speranza di vita.

² *Akoluthia*, termine greco, indica l'ordine da seguire per la celebrazione di una determinata ufficiatura, nel nostro caso, *acoluthia* per defunti; indica modo di celebrare.

³ Qualche nota bibliografica introduttiva concernente al rito bizantino dell'Esequie: M. Arranz, *L'Eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI*, Roma 1996; M. Arranz, *Les prières presbytérales de la «Pannychis» de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts*, *Orientalia Christiana Periodica*, 41, I, 1975, 119-139.

⁴ P. De Meester, *Liturgia bizantina. Rituale benedizionale bizantino*, Roma 1930, 2.

⁵ Eucologio, o *Euchologhion* (greco), è il libro che contiene il rito di tutti i sacramenti, benedizioni o preghiere.

⁶ V. Bruni, *I funerali di un sacerdote nel rito bizantino, secondo gli Eucologi manoscritti di lingua greca*, Jerusalem 1972, 34.

Il contenuto delle preghiere del rito funebre bizantino abbraccia non solo temi escatologici, ma anche temi teologici e si può osservare il fatto che l'escatologia presente qui è sempre collegata con tutte le altre discipline teologiche. In questo contesto, l'escatologia è collegata alla cristologia, pneumatologia, mariologia, ecclesiologia, antropologia e soteriologia. Però, essendo un tema abbastanza vasto, vorrei in questo studio, così come ho specificato anche nel titolo dell'articolo, fermare l'attenzione su alcuni concetti escatologici più importanti che il rituale ci propone, i quali si ritrovano in tutta la struttura del rituale: la morte, la vita beata, l'inferno, la parusia e il giudizio. Dato che lo stadio delle ricerche nel campo è ben andato avanti, vorrei ripartire da una prospettiva più pastorale e catechetica, utile e alla portata di mano degli operatori pastorali, per poi arrivare ad individuare orientamenti e suggerimenti di studio presenti nelle ricerche ce seguiranno.

1. La morte

La spiritualità cristiana ha sempre predicato che il pensiero della morte sia utile ad un'esistenza onesta e virtuosa. Il cristiano dovrebbe guardare francamente la morte non con spavento, come se fosse la porta ultima delle catastrofi e dei fallimenti, ma neanche con indifferenza, come se fosse qualcosa che non lo riguarda, e nemmeno con sfrontata disinvoltura e allegria, quasi fosse un caso spensierato. La vede in faccia con profonda responsabilità e con intima speranza, in forza dell'annuncio della risurrezione⁷.

L'evento della morte nel rito bizantino delle Esequie è descritto con sentimenti di tristezza, pianto, sofferenza; di fronte a questo fatto non può sfuggire nessuno, e la morte non fa distinzione di niente, come anche il testo afferma esplicitamente:

Guarda nella tomba e vedi coloro che sono nudi; chi è il re, chi è il guerriero, chi è il ricco, chi il povero, chi il giusto e chi il peccatore?⁸

Il concetto della morte è sempre visto sotto l'aspetto doppio della separazione: separazione dai familiari, e la separazione dell'anima dal corpo. Il testo descrive in un linguaggio semplice, umano e realistico la dolorosa separazione dai cari familiari:

⁷ R. Lavatori, *Il Signore verrà nella gloria*, Bologna 2007, 185.

⁸ Tutte le preghiere che verranno portate nel testo sono prese da *Piccola Panichida, Grande Panichida, Il rito del funerale*, Monastero Ortodosso S. Antonio Abate, Aprilia 1995.

Perché questa separazione, o fratelli? Perché questi sospiri di lamento? Venite dunque a baciare colui che era con noi fino a poco tempo fa. Tutti voi familiari ed amici, ora dobbiamo qui separarci.

In questo senso la morte è quella che distrugge il legame intimo personale e sociale che si è formato durante la vita. I punti interrogativi del testo, sono difatti le domande che l'uomo si fa trovandosi di fronte al inevitabile momento della vita. La separazione inter-personale, praticamente, è la conclusione dell'esistenza terrestre e storica dell'uomo, simbolo della finitezza umana, subita in maniera impotente e passiva; non è in potere dell'uomo evitarla. Con essa terminano i fondamentali processi biologici, ma anche le relazioni sociali dell'uomo.

Essendo una separazione dai familiari e congiunti, che è ovviamente dolorosa, la morte è presentata anche come una separazione più profonda e assai dolorosa, la separazione dell'anima dal corpo:

Quanto è grande la tribolazione per l'anima separata dal corpo. Quando l'anima sta per essere falciata dal corpo, quante vive lamentazioni, lunghe elegie ed immenso dolore è la separazione dell'anima.

La visione della fede cristiana non si identifica con una concezione spiritualistica dell'uomo, e neanche col vedere queste due realtà, anima - corpo, in contrapposizione, ma la fede cristiana sottolinea la loro originale indissolubile; il pensiero cristiano ha chiarito che l'uomo è composto di due elementi, l'anima e il corpo, creati nell'unità⁹. Dio, che è il creatore dell'uomo, sostiene Ireneo, «sarà glorificato nella sua creatura conformata e modellata sul proprio Figlio, poiché per le mani del Padre, cioè per mezzo del Figlio e dello Spirito, l'uomo, non una sua parte, diventa simile a Dio. L'anima e lo Spirito possono essere una parte dell'uomo, non tutto l'uomo. L'uomo perfetto è composizione e unione dell'anima che riceve lo Spirito del Padre ed è unita alla carne: questa è la creatura a immagine di Dio»¹⁰. L'uomo è un tutto insieme creato da Dio per la vita eterna e non si accontenta con le cose finite; è un mistero che si riflette nel mistero di Dio e «In realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo» (GS 22). La morte è descritta come separazione degli elementi che costituiscono l'uomo, corpo e anima. Si tratta di un movimento inverso a quello della nascita, per la quale si produsse l'unione tra il corpo e l'anima. La morte è una dissoluzione non un annientamento. Né l'anima, né il corpo ritornano al nulla¹¹.

⁹ F. G. Brambilla, *Antropologia teologica*, Brescia 2005, 339.

¹⁰ Ireneo di Lione, *Contro le eresie*, V, 6, 1, ed. Cantagalli, Siena 1968, 166.

¹¹ L. F. Mateo-Seco / G. Maspero, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, 404.

Nel testo del funerale appare il concetto della morte come la conseguenza del peccato, la conseguenza del trasgredire il comandamento di Dio. Nel momento in cui la morte appare posta in rapporto al peccato, essa non è più solamente una realtà fisica, legata alla struttura della vita biologica, ma viene veduta come una realtà che coinvolge l'atteggiamento morale-religioso dell'uomo nei confronti del Dio dei viventi.

In principio tu formasti l'uomo a tua immagine e somiglianza stabilendolo nel paradiso e ponendo sotto il suo dominio tutte le creature. Quando fu ingannato per l'invidia del demonio, mangiando il frutto proibito, trasgredendo al tuo comandamento, allora, tu, o Signore, lo condannasti a ritornare alla terra dalla quale era stato formato, ed a perdere il riposo eterno.

Da questi testi si nota il fatto che la morte è un'eredità del peccato originale, il quale non è altro che il distacco dell'uomo da Dio, fonte della vita. Questo fatto l'ha reso prigioniero del potere distruttore della morte che lo umilia e lo fa vivere nella continua paura dell'annichilamento. Dio nella sua infinita sapienza e bontà ha voluto comunicare con l'uomo, realizzando ciò per mezzo del suo Figlio incarnato nella potenza dello Spirito. L'uomo, però, ha rifiutato liberamente questa offerta di comunione con Dio, ha voluto autogestirsi, essere «autonomo» da Dio. Rifiutare Dio, per l'uomo, significa rifiutare la fonte del suo essere, significa alienarsi da ciò che costituisce la fonte della sua vita, significa morire. La vera vita è la comunione con Dio, questa, e solo questa è la vita eterna¹². Nonostante ci trovassimo nell'ambiente del rituale funebre e parlando della morte, della sofferenza, delle lacrime, come cristiani non dobbiamo mai dimenticare il fatto che la morte va vista sempre nella prospettiva della resurrezione; non si può parlare della morte senza la resurrezione.

La verità della resurrezione finale dei corpi umani costituisce un elemento di fondamentale importanza dell'intera rivelazione cristiana, perché enuncia in maniera forte e decisiva la totalità, la profondità e l'originalità della salvezza operata da Cristo; essa manifesta anche il senso più vero e affascinante dell'antropologia propriamente cristiana, del valore della corporeità creata da Dio, della vita integrale dell'uomo, che coinvolge la pienezza del suo esistere anche con il corpo¹³. Il testo del rituale funebre bizantino riporta questo fatto acclamando il Cristo come «la resurrezione», «Re immortale»:

¹² Y. Spiteris, *Salvezza e peccato nella tradizione orientale*, Bologna 2000, 127.

¹³ Lavatori, *Il Signore* 76.

Poiché tu sei la resurrezione, la vita ed il riposo del tuo servo defunto, o Cristo Dio nostro. Chiediamo a Cristo, Re immortale e nostro Dio, di concedergli la misericordia divina, il regno dei cieli e la remissione dei peccati.

O Verbo, principio di vita, che con la tua morte hai distrutto la morte, ascolta ora chi ti invoca con fede: Benedetto sei tu, o Dio dei nostri padri.

Cristo, morendo sulla croce, ha cambiato lo statuto della morte umana facendone un momento del passaggio alla vita nuova. L'insegnamento della Chiesa insiste nell'affermare che per mezzo della morte di Cristo e della sua resurrezione è donata la salvezza agli uomini. Cristo trionfa sul male in modo pieno e definitivo. Tale vittoria raggiunge la piena manifestazione e totale glorificazione con la resurrezione¹⁴. Parlando della resurrezione dei morti, Tertulliano cita l'apostolo Paolo¹⁵, e parla della resurrezione di Gesù Cristo come la causa della resurrezione dei morti. Gesù risuscitando dai morti, con la forza del suo corpo risuscitato trasmette la resurrezione a tutta l'umanità. «Se dunque risorgeremo secondo l'esempio di Cristo, che è risorto nella carne, ciò non potrà verificarsi se non risorgeremo anche noi nella carne, perché attraverso un uomo, dice l'Apostolo, venne la morte, e attraverso un uomo la resurrezione (1Cor 15,21). Se infatti come tutti muoiono in Adam, così tutti riceveranno la vita in Cristo (1Cor 15,22)»¹⁶.

Nella misura in cui Cristo ha distrutto la morte con la sua morte e resurrezione, i nostri canti di lamento e lacrime debbono essere trasformati in canti di gloria e di *Alleluia*, come si esprime anche nel testo:

Tu sei immortale, Tu, che hai creato e plasmato l'uomo. E noi terrestri, siamo stati plasmati dalla terra e ritorneremo nella terra, come hai ordinato, Tu che hai detto: "sei polvere e polvere ritornerai", là dove noi terrestri andremo tutti, trasformando i lamenti funebri in canto: Alleluia, Alleluia, Alleluia!

Questo è il senso cristiano della morte: da angoscia a canto di gioia. Anche le letture che si leggono portano la speranza al cristiano di fronte a questo inevitabile momento della nostra vita; sia la prima lettura (1Ts 4,13-17)

¹⁴ Lavatori, *Il Signore* 191.

¹⁵ «Se si predica che Cristo è risorto dai morti, come possono alcuni di voi dire che non c'è resurrezione dei morti? Se questa non c'è, neppure Cristo è risorto. Se Cristo non è risorto, la nostra predicazione è vana, e vana la vostra fede» (1Cor 15,12-14).

¹⁶ Tertulliano, *La resurrezione dei morti*, XLVIII, 8, 9, ed. Micaelli, Roma 1990, 164.

che mette in evidenza il fondamento pasquale della nostra speranza, «Noi crediamo infatti che Gesù è morto e risorto; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà per mezzo di Gesù insieme con lui»; sia la seconda lettura (Gv 5,24-30) che mette in rilievo gli aspetti escatologici, Gesù stesso proclamando che quelli che credono nella sua parola ed in Colui che lo ha mandato, partecipano già alla vita divina ed il giudizio escatologico non li toccherà.

Facendo queste considerazioni sul concetto della morte incontrato nel rito funerale bizantino, possiamo dire che dietro la sconfitta operata da Cristo, la morte del cristiano diventa «morte nel Signore», quale unico rimedio e superamento della paura e dell'angoscia. Essa non è più fonte di sconforto e di trepidazione, ma si trasforma in un momento e un motivo di speranza e di compimento¹⁷.

Oltre tutte le difficoltà e le sofferenze che possa patire, un cristiano non perde mai la speranza, anzi la certezza che la vita vince la morte, come cantano le Chiese di rito bizantino il *Troparion* della domenica di Pasqua: «Il Cristo è risorto dai morti, con la sua morte calpestando la morte ed ai morti nei sepolcri donando la vita!».

2. La vita beata

L'idea di una vita felice dopo la morte si trova in molte religioni, come in quella egiziana, in quella greco-romana, nell'islàm¹⁸. In tali religioni, dopo la morte l'uomo che durante la sua vita terrena si è comportato bene gode di tutte le gioie e di tutti i piaceri di questa vita. Invece, ciò che caratterizza la visione cristiana della vita dopo la morte è l'essere una «vita con Dio»: la felicità non sta anzitutto nell'assenza di sofferenza e nel godimento delle gioie e dei piaceri di questa vita, bensì nella partecipazione alla felicità stessa di Dio, nella piena comunione con Dio in Gesù Cristo¹⁹. «Ma, ciò che è superiore a tutto, si gode incessantemente la conversazione con Cristo, insieme con gli angeli, insieme con gli arcangeli e le potenze superne»²⁰. Questa comunione è chiesta per i defunti anche nel nostro testo, la comunione con Cristo, con i santi ed i martiri:

¹⁷ Lavatori, *Il Signore* 192.

¹⁸ La vita eterna: il Paradiso, *La Civiltà Cattolica* 143, 1992, 5.

¹⁹ La vita eterna 5.

²⁰ Giovanni Crisostomo, *Lettera a Teodoro* 11, in: *La teologia dei padri. Testi dei padri latini, greci orientali scelti e ordinati per temi*, ed. Mura, vol. IV, Roma 1982, 328.

Concedi, o Cristo Dio, a coloro che sono defunti, di aver parte della tua gloria ineffabile, nel soggiorno dei beati, dove risuonano senza fine i canti di gioia. Fai riposare in pace, o Signore, il tuo servo, e ponilo nel Paradiso dove i cori dei Santi e dei Giusti risplendano come astri.

Il tema della vita o beatitudine eterna si situa al centro della teologia, perché comporta la contemplazione della Trinità che si dona all'uomo nell'assolutezza di una comunione infinita e indistruttibile²¹. Con il cristianesimo avviene un cambiamento radicale nel modo di concepire la vita eterna: questa è vita con Dio-Trinità in Cristo, cioè, la vita eterna è la piena partecipazione alla vita trinitaria in Gesù Cristo in una condizione di esistenza umana rinnovata mediante la resurrezione dai morti²².

Avendo ricevuto dal Cristo una forza invincibile, Santi Martiri, avete spezzato gli ordini degli empi tiranni, e avete meritato il regno dei cieli, risplendendo dei raggi della Santissima Trinità.

In eterno mi prostro davanti a Dio Padre, e glorifico il Figlio Incarnato, e canto lo Spirito Santo che rifulge insieme con il Padre e il Figlio.

Come si può osservare, anche nel nostro testo s'incontra il carattere trinitario e cristologico della vita beata; la vita eterna è vita con la Trinità, è vita con Cristo risorto. Gesù stesso si identifica con la vita; il testo del funerale lo invoca come «Datore di vita»; «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno» (Gv 11, 25-26). Con l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Gesù, è iniziata l'era escatologica. Chi con la fede e la grazia entra in comunione con lui, partecipa della «vita eterna» che è Lui stesso e che Egli ha in comune con il Padre e lo Spirito Santo.

La vita eterna non si svolge in un «duogo», qual è il paradiso-giardino, o il cielo come un luogo in cui i redenti sono raccolti intorno a Dio, o un luogo di riposo dove non c'è l'attività, ma è una maniera nuova di essere, che si pone al di là dello spazio e del tempo, non come frattura tra tempo ed eternità e tra spazio e a-spazialità, ma come compimento del tempo nell'eternità e dello spazio terrestre nei «cieli nuovi e nella terra nuova» escatologici, come trasfigurazione del tempo nell'essere eternamente con Dio e come trasfigurazione dello spazio nella «città santa» (Ap 21,1-4)²³. Il cielo e la terra non si oppongono come l'alto

²¹ Lavatori, *Il Signore* 117.

²² La vita eterna 9.

²³ La vita eterna 10.

e il basso. Il cielo non è «l'alto» rispetto alla terra, ma è il «nuovo» rispetto ad essa. Il cielo è un «nuovo universo», nel quale «non ci sarà più la morte, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (Ap 21,4); è la «nuova Gerusalemme» (Ap 21,2)²⁴.

Quindi entrare nel «Regno», «Paradiso», «Cielo» equivale ad entrare nella vita eterna, in un nuovo modo di essere, cioè un essere alla presenza di Dio, vedendolo faccia a faccia e amandolo in comunione con tutti gli eletti, dove viene escluso il peccato con le sue conseguenze: la sofferenza e la morte; equivale anche con la pienezza dei beni che sono propri di Dio e che egli comunica a coloro che fanno parte del suo Regno. La vita eterna consiste anche in una visione di Dio. Gli eletti vedranno Dio «faccia a faccia» (1Cor 13,12), «vedranno la sua faccia» (Ap 22,4), lo vedranno «così come egli è» (1Gv 3,2).

Si nota una chiara distinzione o addirittura un contrasto tra la visione attuale e quella futura, tra la conoscenza di Dio secondo la fede «in specchio, in maniera confusa» (1Cor 13,12) e quella della visione diretta «a faccia a faccia, conoscerò perfettamente». Ne consegue che l'uomo partecipa della natura divina e solo in tale condizione è reso idoneo a vedere l'essere di Dio. L'uomo perciò ha bisogno di diventare simile a Dio per poter vedere Dio²⁵. Quindi, la visione di Dio «faccia a faccia», cioè intuitiva e diretta, non per concetti, né per immagini, non sarà un fatto puramente intellettuale, ma sarà un vivere alla sua presenza e nella sua familiarità, sarà un vivere in comunione con Dio, un essere simili a Lui, quindi nell'essere figli nel Figlio.

Un'altra caratteristica della beatitudine eterna è la piena unione tra i beati, cioè la totale comunione dei santi. Questo fatto è messo in risalto anche dai testi del funerale chiedendo la vita eterna in comunione con i Santi ed i Martiri:

Con le anime dei giusti defunti, o Salvatore, fa riposare l'anima del tuo servo. O, Santi Martiri, voi che avete testimoniato l'Agnello di Dio, voi che siete trasferiti nella vita eterna; pregatelo insistentemente di darci la vita eterna.

Tutti quelli che sono in Cristo, condividendo la medesima familiarità con il Padre celeste, vivono in pienezza l'amore tra fratelli, così da formare un solo corpo, l'unico regno di Dio. In forza dell'unione con Dio e della visione di Dio si realizza la sincera convivenza tra i fratelli²⁶.

²⁴ La vita eterna 10.

²⁵ Lavatori, *Il Signore* 128.

²⁶ Lavatori, *Il Signore* 128.

3. L'inferno

La considerazione antropologica della morte, come momento definitivo e conclusivo dell'esistenza peregrinale dell'uomo comporta la possibilità per costui di accettare o rifiutare l'offerta della grazia di Cristo.

Il testo del funerale riporta il tema dell'inferno usando l'immagine dell'«fuoco» e «luogo delle sofferenze»:

Venite tutti voi che mi amate e datemi l'ultimo bacio, perché me ne vado dal Giudice [...]. Per questo implorando vi chiedo di supplicare senza cessare Cristo Dio, che non mi ponga *nel luogo delle sofferenze* a causa dei miei peccati, ma mi ponga dove c'è la luce della vita.

Riempi della tua luce noi che ti adoriamo, o Signore e strappaci dal *fuoco eterno*.

L'immagine del fuoco è presa dalla Scrittura, sia dall'Antico Testamento con il termine *Geenna*, cioè il luogo della cremazione dei cadaveri, che i profeti ne fanno il simbolo del futuro inferno (Cfr. Ger 7,32; Is 66,24)²⁷, sia dal Nuovo Testamento dove soprattutto Gesù ha ripreso questo tema dell'inferno pur nominarlo come «fiamma che tortura» (Lc 16,24), «tenebre» (Mt 8,12), «supplizio del fuoco eterno» (Mt 18,8; 25,41), «fuoco della Geenna» (Mt 5,22.29), «fornace ardente» (Mt 13,42.50), «pianto e stridore di denti» (Lc 13,28; Mt 8,12), «fuoco inestinguibile» (Mc 9,43), «stagno di fuoco e di zolfo» (Ap 19,20). Con il sacrificio della sua vita, Gesù ha rotto le porte degli inferi, ci ha liberato dalle conseguenze della morte. L'inferno, come «seconda morte» (Ap 21,8), significa il rifiuto della salvezza offerta da colui che ha vinto la morte. «La Chiesa nel suo insegnamento afferma l'esistenza dell'inferno e la sua eternità. Le anime di coloro che muoiono in stato di peccato mortale, dopo la morte discendono immediatamente negli inferi, dove subiscono le pene dell'inferno, il fuoco eterno»²⁸. Il simbolo del fuoco non illustra un dolore fisico che accompagna l'esclusione dal Regno, ma la vacuità di una vita senza la comunione con Dio, e fuori di questa comunione l'esistenza umana resta totalmente frustrata. Che lo

²⁷ «Perciò verranno giorni - oracolo del Signore - nei quali non si chiamerà più Tofet né valle di Ben-Hinnòn, ma valle della Strage» (Ger 7,32); «Uscendo, vedranno i cadaveri degli uomini che si sono ribellati contro di me; poiché il loro verme non morirà, il loro fuoco non si spegnerà e saranno un abominio per tutti» (Is 66,24).

²⁸ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Città del Vaticano 1992, n. 1035.

stato di morte eterna sia chiamato «fuoco» risponde all'intenzione di far risaltare il carattere di totale disastro e di perdizione totale della vita allontanata per sempre da Dio, che è la fonte della vita, come si esprime anche nel rituale funebre «O Datore di vita».

La separazione, la lontananza, la mancanza definitiva da Dio, è stato sempre considerato l'aspetto più importante e penoso dell'inferno, non paragonabile a nessun tormento terreno. A causa di esso, l'uomo non può più contemplare il Creatore, che costituisce la felicità piena. In altre parole si tratta non solo della lontananza umana da Dio, ma anche di una reale incompatibilità di Dio verso l'uomo in quanto peccatore, che non può in alcun modo condividere la santità divina. In tal senso l'inferno non è una semplice carenza o perdita per l'essere umano, ma è la privazione radicale della visione di Dio²⁹.

4. La parusia o la seconda venuta di Cristo

Il tema teologico della parusia prende l'avvio dal termine stesso «parusia», dal greco *parousia* che significa presenza, venuta. È la venuta di Cristo, nella potenza e nella gloria, al termine della storia. Nella riflessione cristiana è il tema conclusivo del disegno della storia della salvezza e del discorso dell'incarnazione; in esso trova poi il suo specifico orientamento l'escatologia cristiana.

Nel giorno terribile quando nella tua gloria verrai sulle nubi del cielo, per giudicare il mondo intero, o Salvatore, accorda al tuo servo fedele defunto di incontrarti nell'eterno splendore.

Così descrive il testo del funerale il tema escatologico della parusia come un «giorno terribile» perché anche «le potenze dei cieli saranno sconvolte» (Mt 24,29). «Solleva il tuo pensiero a quel giorno tremendo in cui Cristo verrà! Le potenze dei cieli si scuoteranno. Poi si spalanca tutto il cielo, si aprono le porte delle sue volte, il Figlio unigenito di Dio scende circondato non da venti, non da cento uomini armati, ma da migliaia, da decine di migliaia di angeli, arcangeli, cherubini, serafini e altre potenze celesti»³⁰. L'evento della parusia descritto nel nostro testo scopre anche il modo in cui Cristo torna con gloria, «sulle nubi del cielo», collegandolo all'evento dell'ascensione del Signore: «Uomini di Galilea, perché state e guardate il cielo? Questo Gesù, che è stato di tra voi assunto fino al cielo, tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo»

²⁹ Lavatori, *Il Signore* 150.

³⁰ Giovanni Crisostomo, *Commento alla lettera ai Romani* 15, 10-11 (ed. Mura, vol. IV, p. 300).

(At 1,11). Anche Gesù conferma questo fatto durante il processo, prima della crocifissione: «Il sommo sacerdote lo interrogò dicendogli: “Sei tu il Cristo, il Figlio di Dio benedetto?”. Gesù rispose: “Io lo sono. E vedrete il Figlio dell’uomo seduto alla destra della Potenza e venire con le nubi del cielo”» (Mc 14,61-62).

Se nell’Antico Testamento «il giorno del Signore» (Am 4,18; Sof 1,14; Is 2,12-22) significa una manifestazione trionfale e giudiziale della potenza di Dio nella storia, nel Nuovo Testamento il termine prende un carattere cristologico; viene assunto per disegnare la venuta di Cristo alla fine dei tempi; è il giorno del Signore nostro Gesù Cristo: «Egli vi confermerà sino alla fine, irreprensibili nel giorno del Signore nostra Gesù Cristo» (1Cor 1,8). «Per questo nella fede che a noi è annunciata anche oggi ci è tramandato di credere in colui “che è asceso al cielo, siede alla destra del Padre e verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine”. Viene dunque il Signore nostro Gesù Cristo dai cieli; viene nella gloria alla fine di questo mondo, nell’ultimo giorno; ci sarà infatti la fine di questo mondo e il mondo creato sarà rinnovato»³¹. Gesù stesso dichiara apertamente che «Quando poi a quel giorno o a quell’ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli nel cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre» (Mc 13,32). Non conoscendosi il momento del ritorno nasce l’invito alla vigilanza: «State attenti, vigilate, perché non sapete quando sarà il momento preciso» (Mc 13,33). L’attesa ha un scopo nel piano di Dio, egli «usa la pazienza verso di voi, non volendo che alcuno perisca, ma tutti abbiano modo di pentirsi» (2Pt 3,9). L’invito alla vigilanza non è di natura prudenziale negativa, quasi un’assicurazione da eventuali infortuni; è un’attesa di amore «Ora mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà in quel giorno ed a tutti coloro che attendono con amore la sua manifestazione» (2Tm 4,8); è un’attesa di preghiera con un atteggiamento di serietà, sobrietà e giustizia «Vegliate e pregate in ogni momento» (Lc 21,36).

Tenendo conto di queste considerazioni, bisogna aggiungere che il tempo escatologico è ormai in atto, sebbene non compiuto, abbracciando eventi fondamentalmente tra loro relazionati: l’incarnazione del Verbo quale l’inizio del tempo ultimo; la missione terrena quale esplicitazione dell’avvento del regno; l’opera pasquale di Cristo quale attuazione reale e irripetibile della salvezza redentrice; l’invio dello Spirito e la costituzione della Chiesa quale tempo ultimo di conversione e di redenzione; il ritorno glorioso di Cristo e la sua manifestazione per giudicare i vivi e i morti quale compimento pieno e definitivo della salvezza. Per cui l’*escaton* è contemporaneamente vicino e sempre futuro secondo il progetto sapiente del Padre, il quale solo conosce l’ora, perché è lui che la determina nel suo liberissimo e arcano volere³².

³¹ Cirillo di Gerusalemme, *Catechesi battesimali* 15, 1-4 (ed. Mura, vol. IV, p. 299).

³² Lavatori, *Il Signore* 72.

5. Il giudizio divino.

Quando Gesù tornerà alla fine dei tempi, verrà come Signore dell'universo, per svolgere un giudizio definitivo. Prima di parlare sul giudizio divino, dobbiamo sapere che esso si divide in «giudizio particolare», che si attua subito dopo la morte di ogni singola persona, e in «giudizio generale o universale», che viene espresso alla fine dei tempi con la resurrezione dei morti e la venuta di Cristo. Tra i due giudizi esiste una continuità, pur nella diversità di ciascuno. Non si tratta di una revisione o di un cambiamento dei giudizi particolari che Dio ha già fatto nel rispetto della libertà e della dignità di ogni uomo come soggetto responsabile. Si può intendere piuttosto come la loro conferma o la loro manifestazione pubblica, cioè davanti a tutti, che comporta anche per il singolo un compimento di se stesso in quanto relazionato agli altri e al cosmo³³.

Nel giorno terribile quando nella tua gloria verrai sulle nubi del cielo, per giudicare il mondo intero, o Salvatore [...].

Come si può osservare anche dal testo del funerale, la venuta ultima di Cristo è collegata alla missione giudicatrice, sono due eventi tra loro intrinsecamente correlati. Questo collegamento tra i due eventi è espresso anche nelle parole di Gesù: «Il Figlio dell'uomo verrà nella gloria del Padre suo, con i suoi angeli, e renderà a ciascun secondo le sue azioni» (Mt 16,27); «Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni» (Mt 13,49). «Il Giudizio finale avverrà al momento del ritorno glorioso di Cristo. Soltanto il Padre ne conosce l'ora e il giorno, egli solo decide circa la sua venuta. [...]. Il Giudizio finale manifesterà che la giustizia di Dio trionfa su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature e che il suo amore è più forte della morte»³⁴. È necessario rilevare il significato di questa epifania giudiziale propria della parusia. Il parlare di azione giudiziale di Dio esige il superamento delle categorie giudiziarie umane. L'azione giudiziale di cui qui si parla non rientra nella comune categoria della giustizia umana. Essa esprime, nella linea dello stile biblico, l'intervento concreto del Padre che nel Cristo e per mezzo del suo Spirito opera unilateralmente e gratuitamente la salvezza³⁵.

Nei nostri testi del rituale funebre si può osservare facilmente che, ogni volta quando si parla del giudizio divino e della giustizia divina, si parla anche della bontà e misericordia di Dio, Dio che è invocato come *Amico degli uomini*, un Dio *filànthropo*:

³³ Lavatori, *Il Signore* 100.

³⁴ *Catechismo*, n. 1040.

³⁵ M. Bordoni / N. Ciola, *Gesù, nostra speranza*, Bologna 1991, 233.

Nella tua divina misericordia, distogli lo sguardo dalle sue trasgressioni volontarie ed involontarie, commesse coscientemente, o per inavvertenza, perché Tu sei buono ed amico degli uomini.

Perdonagli tutti i suoi peccati commessi con parole, pensieri ed azioni, perché tu sei un Dio buono ed amico degli uomini.

Quanto è grande la tribolazione per l'anima separata dal corpo. Quanto è grande e necessaria allora la tua misericordia, o Signore.

«Distogli lo sguardo dalle sue trasgressioni», infatti la misericordia consiste unicamente nel fatto che Dio pur considerando seriamente l'operato dell'uomo, non chiude gli occhi a ogni discernimento, ma dona la grazia giustificatrice. Se la giustizia umana è distributiva, cioè dare a ciascuno ciò che merita, la giustizia divina non è questo, altrimenti tutti gli uomini dovrebbero essere condannati. La giustizia divina è tutta l'opera che Dio fa affinché l'uomo da un rifiutatore diventi accettatore, e tutto tramite l'opera dell'incarnazione che rivela, naturalmente, l'amore divino, in modo tale che l'uomo peccatore diventi un uomo santo. Quindi è l'amore di Dio e la giustizia di Dio insieme, che trasformano il suo partner da indegno - degno, da ingiusto - giusto, da servo - figlio: questa è la giustizia divina. E questa unione di amore e giustizia si chiama misericordia³⁶. Cristo è la giustizia rivelata di Dio, che coincide con la sua misericordia, in quanto questa consiste nel fatto che Dio ha reso i peccatori giustificati in Cristo per la sua opera di redenzione.

Al giudizio universale ciascuno sarà messo di fronte alla sua immagine eterna, a come lo ha pensato Dio con amore fin dall'inizio, vedrà se stesso nella verità. Sarà come una luce folgorante, una fiamma a cui è impossibile sfuggire o nascondere qualcosa; tutto sarà manifesto e nel regno di Dio non ci sarà né illusione, né menzogna. L'uomo sarà allora salvato in relazione a ciò che è³⁷.

«Diciamo anzitutto che il giudizio di Dio deve venir ritenuto pieno e perfetto, perché è l'ultimo, e perciò definitivo; e anche giusto, non trascurando nulla; e anche degno di Dio: per la Sua grande pazienza, è pieno e perfetto. Questa sua pienezza e perfezione avrà luogo solo se l'uomo gli si presenterà nella sua totalità. E l'uomo intero risulta chiaramente dall'unione di due sostanze: deve perciò presentarsi al giudizio nell'una e nell'altra, perché deve essere giudicato nella sua totalità; nell'unione cioè di quelle due sostanze, senza le quali non

³⁶ Lavatori, *Il Signore* 99, 141.

³⁷ T. Špidlik, *Maranathà. La vita dopo la morte*, Roma 2007, 140.

sarebbe vissuto. Come visse, così deve essere giudicato, perché il giudizio concernerà il modo in cui visse. La vita è la causa del giudizio: questo dovrà vagliare tutt'e due le sostanze nelle quali la vita volse il suo corso»³⁸.

Tenendo conto di queste analisi teologiche, possiamo dire che il giudizio costituisce l'attuazione o il compimento di un rapporto tra Dio che si dona e si rivela agli uomini e la corrispondenza libera delle creature umane al suo amore; proprio per il fatto che si tratta di un incontro interpersonale, il risultato può aver inevitabilmente due riscontri: la libera accettazione della comunione e il libero rifiuto di essa. Allora sarà conosciuta la piena veridicità della giustizia divina che trionfa su tutte le ingiustizie e le prevaricazioni commesse sulla terra. Anche l'uomo potrà distinguere il bene dal male, non secondo le proprie vedute limitate, ma nella verità assoluta del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo³⁹.

Possiamo concludere queste considerazioni sulla morte e sulle «realità ultime» incontrate e liturgicamente spiegate nei testi dei riti funebri, dicendo che Dio è il senso della nostra vita, la mèta del nostro pellegrinare; lo è precisamente in Cristo Gesù, «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), morto, risorto e asceso al cielo, che vive alla destra del Padre e per mezzo dello Spirito dona senso, scopo e vita al mondo intero.

Alla fine di questa nostra ricerca occorre naturalmente riconoscere i limiti di questo piccolo lavoro di fronte alla vastità dell'argomento, che può essere ancora approfondito con delle considerazioni sulle immagini simboliche attraverso cui il rituale funebre presenta le categorie teologiche dell'al di là; si veda, per esempio, l'immagine della vita eterna come luogo verdeggiante, in cui subentra la simbolistica cromatica del colore verde come rinascita e vita sempre giovane, ma anche altri simboli presenti nel cerimoniale funebre, ricco di simbolismi specifici della liturgia e della teologia bizantina. Come suggerimento per una visione rinnovata e stimolante per la nostra epoca si dovranno presentare le ragioni e le prospettive per una ricerca del genere, in vista di una visuale escatologica utile ai nostri tempi anche a livello pastorale per fare presa sulla mentalità odierna contraria in genere a questi discorsi di una vita ultraterrena e del suo fascino sulle anime credenti. Si dovrà poi avere uno sguardo su di un orizzonte futuro e nuovo, di stimolo sia per la riflessione, sia per la esistenza concreta.

³⁸ Tertuliano, *La risurrezione della carne*, 14-15 (ed. Mura, vol. IV, p. 304).

³⁹ Lavatori, *Il Signore* 99, 111.

SUR LE SENTIER DE LA VEILLE AVEC GABRIEL MARCEL

PAUL MERCIER¹

ABSTRACT: On Watchfulness' Path with Gabriel Marcel. This article attends to revisit the philosophy of Gabriel Marcel from a new point of view: watchfulness. Many of commentaries looked at the very role of the “second reflection” (fr.: *reflexion seconde*) for the search of mister, but it seems that nobody has tried yet to bring watchfulness and second reflection closer to describe the *viator's* movement. This is what proposes to carry out this article by the distinction between vigilance and watchfulness which permits to elaborate the attitude to adopt towards the technical world. In doing this the mind subject reaches a new plan, called Transcendence, where a new communion as well with the You as the other subjects is possible. The concept of intersubjectivity is thus discovered. We find out at the end of this article that with Gabriel Marcel can appear an ontology of humility which sets a closer dialog between Christian philosophy and “the new theology”.

Keywords: Marcel, watchfulness, second reflection, mystery, transcendence

REZUMAT. *Pe cărările vegherii cu Gabriel Marcel.* Acest articol are ca scop revizuirea filosofiei lui Gabriel Marcel dintr-o perspectivă nouă: vegherea. Numeroase comentarii au depistat rolul conceptului de „a doua gândire” (fr: *reflexion seconde*) în căutarea misterului, dar se pare că nimeni n-a încercat încă să apropie vegherea cu a doua gândire pentru a descrie mișcarea *viator*-ului. Iată ceea ce propune să exploreze acest articol prin distincția dintre *vigilență și veghere* care permite elaborarea unei atitudini de adoptat în fața lumii tehnice. Așadar spiritul subiectului atinge un nou plan, ceea ce numim de obicei *transcendența*, în care comuniunea atât cu Tu-ul absolut cât și cu celălalt devine posibilă : se află conceptul de *inter-subiectivitate*. Constatăm la sfârșitul articolului că prinde contur o ontologie a smereniei, care îngăduie un dialog mai apropiat dintre filosofia creștină al secolului al XX-lea și „teologia nouă”.

Cuvinte-cheie: Marcel, veghere, a doua gândire, mister, transcendență

¹ Paul Mercier, Phd Candidate at Babes-Bolyai University. Email: paul_mercier33@yahoo.fr.

Introduction

L'objet de cet article est de présenter à nouveau un philosophe qui a pratiquement disparu du champ de la recherche, que ce soit en France, ou bien à l'étranger dans un pays comme la Roumanie, alors que nombre de ses livres y ont été traduits dans les années 90 : Gabriel Marcel. L'originalité de G. Marcel réside dans le développement d'une philosophie du mystère qui sait demeurer très académique (c'est-à-dire, appartenant à une université !). Par mystère, il ne faut pas entendre une pseudo-philosophie du secret, ou l'opération d'on ne sait quel gourou de la pensée. Le mystère, pour G. Marcel, n'est pas l'inconnaissable, mais une réalité concrète qui nous enveloppe : elle appartient à tous. Cependant – et c'est là l'originalité de l'article – nous comptons ici centrer notre propos sur la veille, qui décrirait bien la méthode marcellienne dans l'optique d'une conquête du mystère ; sachant que ce rapprochement a échappé à certains commentateurs qui l'ont assimilé tantôt à un existentialisme auquel il n'appartient pas, tantôt à la phénoménologie la plus imbue d'elle-même.

Le concept de veille est attesté chez G. Marcel dans *Paix sur la terre*². Le rôle du philosophe, pour Gabriel Marcel, est celui du « veilleur », mais dans cet ouvrage, il est possible de faire encore un amalgame entre veille, vigilance et attention suite à l'absence d'une distinction rigoureuse de la part de G. Marcel. Comment pouvons-nous bien délimiter chacun de ces concepts ?

² G. Marcel, *Paix sur la terre*, Paris 1992, 50 : « c'est, je pense, le mot veilleur qui caractérise le plus exactement ce rôle et voici ce que je serais porté à entendre par là : veiller, cela veut d'abord rester éveillé, mais plus précisément encore, lutter contre le sommeil d'abord pour son propre compte. Mais de quel sommeil s'agit-il ? Il peut se présenter sous diverses formes. Il y a d'abord l'indifférence, le sentiment que je ne peux rien, c'est-à-dire le fatalisme qui peut d'ailleurs affecter lui-même des aspects divers dont l'optimisme bien commode de ceux qui pensent que tout finira par s'arranger (comme si l'événement n'avait pas infligé à une confiance de cette sorte le plus accablant démenti !). Il y aussi la distraction volontaire de celui qui ne lit pas les journaux ou qui n'écoute pas la radio, sous prétexte que tout le monde ment. Se tenir éveillé, c'est réagir activement contre tout ce qui nous porte à adopter ces attitudes lâches ou paresseuses. Il y a donc bien une vertu de vigilance que le philosophe se doit de pratiquer dans la mesure du possible. Mais celle-ci doit, je pense, s'exercer contre toute propagande et surtout contre celle à laquelle se livrent presque inlassablement les pouvoirs publics, même dans les pays qui ne sont pas en dictature ». Nous ne présentons pas les concepts marcelliens dans leur chronologie, mais suivant le fil de notre argumentation.

Dans une plus large mesure, S. Weil utilise le concept d'attention, N. Deprez celui de vigilance, P. Boutang n'hésite pas, quant à lui, à parler de souci (*skopos*, de même que la fameuse *teknè épimélétikè* de Platon). Il nous semble que G. Marcel rabat dans le texte mentionné la veille sur la vigilance. La vigilance se met toujours en œuvre face à ce qui est susceptible de m'endormir au sens métaphorique (exemple contemporain : la télévision). Plus précisément, face à la technicisation du monde : dans un vocabulaire commun, nous parlerions d'une mise en garde. Mais la veille est d'un tout autre ordre. Si chez les Grecs la veille est une technique de méditation et d'attention sur soi et sur l'ordre du monde³, elle prend un tout autre sens chez les chrétiens, celui d'un rapport direct avec Dieu : Dieu et les anges veillent sur le monde, et demandent en retour prière et foi. Un point de contact entre le visible et l'invisible peut ainsi se former. L'attention serait plutôt de l'ordre d'une perception immédiate, conduisant à une attitude vigilante comme organisation rationnelle de l'espace qui m'entoure.

De son côté, la veille mènerait la pensée à une hiérarchie invisible : cette dernière aurait donc une connotation surtout religieuse, sens que ne possède pas, nous semble-t-il, la vigilance. De plus, notre époque n'hésite guère à parler de la vigilance au sein de toute technique de surveillance (par exemple : plan vigipirate). On peut tout aussi bien adresser cette critique à la veille, qui est devenue « veille informatique » consistant à surveiller les productions sur internet. L'urgence de la vigilance dans un monde de plus en plus en proie à l'agitation remplace de ce fait la patience des vertus théologiques⁴. Dès lors, la problématique de la veille, celle de la recherche d'une coïncidence entre la hiérarchie du monde invisible et le divers chaotique du monde sensible, rejoindrait le geste marcellien de la vigilance philosophique.

Il est donc convenu de replacer ces concepts comme il se doit – et c'est d'ailleurs l'entreprise de G. Marcel. Nous devons nous interroger sur la façon dont la veille se lie au mystère et déploie toute la force de la réflexion marcellienne qualifiée de « réflexion seconde ». Notre thèse sera donc la suivante : la théorie marcellienne sur la conquête du mystère correspond à la double définition de la veille comme *veghere* en roumain (de *vigere*, qui dénote la vie telle que sentie à un degré supérieur) et à la *trezvie* (de l'attique *tarros*, qui décrit l'humilité du lien

³ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1981.

⁴ La distinction entre vigilance contemporaine et veille ancestrale rejoint ainsi la réflexion suivante de Gabriel Marcel : « d'une façon générale, plus un philosophe sera amené à exalter l'engagement, la décision *hinc et nunc*, le sens de l'urgence, plus il en viendra à considérer avec suspicion l'attitude de détachement qui paraît être inséparable de ce que nous appelons communément la sagesse ». Cf. G. Marcel, Sagesse et piété dans le monde actuel, *Bulletin de l'association Gabriel Marcel*, 16, 2006, 59.

entre l'homme et la terre) tel qu'on le trouve chez les chrétiens orthodoxes, c'est-à-dire une forme d'attention qui renvoie toujours à Dieu sous forme de prière, et donc à la protection de l'autre, pour ainsi former la Communion des Saints.

1) La réflexion seconde

Pour ce faire, G. Marcel va se doter d'une méthode philosophique. On pourrait être surpris du mot « méthode », surtout au niveau de la spéculation, étant donné que l'on pourrait penser que le mystère, tel qu'exposé dans l'introduction, ne requiert rien de tel. Or, il en va tout autrement dans le *Journal Métaphysique*. Nous tenterons de simplifier ici au maximum la spéculation philosophique. Cette méthode va d'abord être phénoménologique, mais encore faut-il expliquer comment G. Marcel entend le vocable « phénoménologie » : de quelle façon ma relation quotidienne aux phénomènes peut révéler le caractère illusoire du monde dans lequel je vis, c'est-à-dire qui révèle mon insatisfaction, et la nécessité d'accéder à l'être ? Le lecteur remarquera que nous faisons déjà preuve de vigilance en posant une telle question. Pour Gabriel Marcel, l'homme vigilant prend connaissance du monde de la technique dans lequel il vit, c'est-à-dire d'un monde constitué de problèmes, de situations à résoudre, et qui peuvent se révéler parfois paradoxales. Cela revient à peser des situations pour mon propre compte, selon mes propres besoins. Mais ce n'est pas tout.

Le monde de la technique s'articule sur deux mouvements 1) le règne de l'opinion⁵, c'est-à-dire ce qui découle d'une sensation immédiate sans connaissance médiate, conduisant à une représentation des sens communs : c'est la sensation sans la connaissance 2) une volonté d'organiser les savoirs dans un système objectif, c'est la connaissance sans la sensation. Dans un cas, nous restons dans le pur subjectif ; dans l'autre, dans l'objectivité : la sensation se trouve séparée de la connaissance. Il y a donc une distance entre ce que le sujet perçoit pour lui et le système qu'on lui présente. G. Marcel appelle ce processus la réflexion première : elle peut en effet se constituer comme une heuristique de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle ne retient que ce qui peut lui être utile au sein de celle-ci, à la

⁵ Gabriel Marcel dira que l'opinion est « un semblé qui se change en un prétendre ». Mais cette définition découle d'une considération spinozienne qui voit dans l'opinion une expérience personnelle superficielle ou un jugement emprunté à autrui. Le règne de l'opinion, c'est donc l'affirmation d'une passivité. A noter, par ailleurs, que le théâtre marcellien conduit à changer cette affirmation passive, le propre de *l'homo spectans*, en activité de la contemplation, *l'homo participes*.

fois subjectivement et objectivement. Mais cela revient à dire que je serai toujours pensé soit par une sensation immédiate, soit par un système que l'on me présente : G. Marcel nomme ce processus la « pensée pensée ». Dans un cas, il y a immédiat médiatisé, dans l'autre médiation sans immédiat ; la réflexion seconde consistera à s'élever au-dessus de ces deux écueils avant d'atteindre un « immédiat non médiatisable » : nous verrons plus loin ce que cela signifie.

Dans un tel monde, je traite autrui et le monde comme une machine tout autant que le monde de la technique me traite comme tel : c'est un monde voué au désespoir. Cependant, pour le philosophe chrétien, il ne faut pas en rester là : son caractère désespéré me fait prendre dans le même temps conscience du sentiment de ma propre finitude. C'est ce que G. Marcel appelle le temps gouffre, ou bien encore le temps tragique, qui contient en lui la possibilité de l'espérance (il y a donc comme une transdescendance puis une transcendance au sein même de ce mouvement). Un tel mouvement de la pensée nous fait entrer dans la réflexion seconde, c'est-à-dire une récupération des données sur lesquelles ne peut mordre la réflexion première. Or, à partir de quoi se mesure la finitude humaine ? Comme chez Saint-Augustin, c'est à partir de ma propre mort que celle-ci se mesure. La mort devient donc une première transcendance en tant que séparation qui mesure ma finitude. Ainsi, c'est à partir de ce sentiment que peut s'ouvrir un nouveau futur, un futur ouvert, qui définit le projet de mon existence. Mais ce futur ouvert ne serait rien sans toute idée de conservation. Un texte du *Journal Métaphysique* nous le confirme :

« Il y a un sens où ce que nous appelons un événement est une vérité éternelle (un ensemble de jugements qui se croisent) ; et, en ce sens-là il serait absurde de parler de conservation. Il n'y a conservation que de ce qui dure – de ce sur quoi le temps mord. Il semble que le passé ne puisse se conserver que dans la mesure où il se transforme en se survivant à lui-même (de même que dans une mélodie les premières notes sont transformées par les suivantes qui leur font prendre une valeur qu'elles ne pourraient avoir elles-mêmes) ; le souvenir immobile de Bergson est pure abstraction, il ne peut durer, il ne peut se conserver. Pourtant, dira-t-on, la lettre conservée ne dure pas. Mais elle dure dans et par la pensée qui la conserve, qui **veille** sur elle. Elle dure en tant qu'elle est incorporée à un vivant, et il en est ainsi de l'évènement qui dure en tant qu'il est remémoré et coloré par le présent mouvement qui l'évoque et se l'oppose. On pourrait être tenté de dire aussi que la lettre dure matériellement, et ce qu'elle s'use – l'écriture s'efface, la lettre considérée comme chose, comme agrégat, de la lettre en tant qu'elle n'est pas conservée. (...)

L'éternel : est-ce la limite inférieure de toute conservation ? Cela sur quoi le temps ne mord pas ? En ce sens l'élément seul serait éternel ; l'indéterminé,

le non-qualifié (car toute qualité se réfère à un ensemble de qualités autres et par suite est engagée dans la durée). Il est évident qu'entendu en ce sens l'éternel est l'infra-temporel, l'éternité n'est qu'une valeur négative. Mais peut-on percevoir une limite supérieure de la conservation ? Là est le vrai problème de l'éternité. Il est infiniment obscur : car si on conçoit comme positivement éternel l'acte qui appréhende une durée comme tout, comme présent – il semble que cet acte lui-même doive être ou bien un instant, privilégié peut-être, mais néanmoins engagé dans une durée qui le déborde, ou bien une simple vérité, c'est-à-dire un abstrait. Il me paraît avéré que dans tous les cas l'éternel ne peut être défini en dehors de tout rapport à la valeur (sous peine de se réduire à ce que j'ai appelé l'infra-temporel)... »⁶.

Dans *paix sur la terre*, G. Marcel semblait encore confondre vigilance et veille. Mais voici que le JM parle seulement de veille⁷. Ce que nous retenons, pour l'instant, c'est que cette veille va associer à l'idée de mémoire et de valeur. Or, qu'est-ce que la valeur ? La valeur énonce : quelque chose vaut, au sens où quelque chose doit être préservé. Or, dans le monde de la technique rien ne vaut, ou plutôt : « le rien vaut » : c'est le monde du nihilisme. L'incarnation du nihilisme produit donc une inversion de mon rapport à l'existence, et la réflexion seconde a pour rôle d'en prendre conscience, afin de renverser de nouveau ce rapport : il est question d'accéder au domaine de la dignité humaine, celui de « l'irreprésentable concret » à partir de l'analyse de l'abstraction concrète⁸. C'est pourquoi la réflexion seconde pourrait être assimilée à la veille, car dans la veille il n'est pas seulement question d'une attention « pour soi » projetée sur un seul plan de l'existence, mais on y trouve aussi se trouve aussi le sens de « garder ». Or tout *garder* implique l'idée de conservation d'une valeur à partir du passé pour tendre vers l'action en vue du projet de l'existence : nous voici en présence de l'éternité actualisée dans la mouvance du temps. Marcel parle d'évènement et, ce qui étonnant dans le passage cité est la conservation de la lettre prise comme exemple. Mais, justement, un cas très particulier comme celui de la lettre renvoie toujours à un universel qui s'incarne en chacun de nous. Le nihilisme, en effet, ne conserve rien : c'est le monde du *modo* (mot latin qui a donné modernité), ce qui est instantané et se renouvelle sans cesse⁹. Au contraire,

⁶ Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1997, 150.

⁷ Si le terme de « veille » remonte à si loin dans la pensée de Gabriel Marcel, cela prouve que chez cet auteur ce concept compte plus que la vigilance.

⁸ L'expression « irreprésentable concret » est utilisé par Ch. Widmer dans son ouvrage *Gabriel Marcel et le théisme existentiel*, Paris 1971.

⁹ Gabriel Marcel dit tout aussi bien que rien n'est équivalent à dire : rien ne résiste à la critique. Cf. *Mystère de l'Être*, Association Présence Gabriel Marcel, Paris 1997, 58. C'est-à-dire que dire le nihilisme refuse l'être.

l'évènement conserve au sens d'une répétition. Nous verrons plus loin que la conservation de la lettre reflète ainsi une répétition plus originelle pour notre civilisation, celle de la résurrection du Christ. On peut donc dire que l'attention et la vigilance sont les points de départ de la réflexion seconde, une réflexion seconde menée et accomplie par la veille.

Or, quel sera cet « autre plan » qui reconfigure les conditions de ma présence dans ce monde ? On peut appeler cet autre plan « transcendance », mais la cohésion des deux plans – celui du transcendant et celui du caractère illusoire de mon expérience quotidienne – est conceptualisée sous le terme de mystère par G. Marcel. Nous sommes partis de la réflexion seconde pour accéder au mystère, mais en réalité réflexion seconde et mystère s'identifient, se posent simultanément. En effet, lorsque j'essaie de dépasser le monde problématique pour accéder à l'être, lorsque je renverse les priorités du temps, j'accède à ce qui fonde ontologiquement mon existence : la réflexion seconde a donc pour rôle de reconnaître le mystère, de s'accorder avec lui. L'accès à cette fondation ontologique, qui peut être assimilée à un « vécu originel », et bien c'est cela le nouvel immédiat que recherche G. Marcel¹⁰. Par conséquent, la réflexion seconde met en doute mon rapport immédiat au monde pour atteindre un nouvel immédiat, c'est-à-dire le « j'existe » comme indubitable pour me faire accéder à un nouveau plan de l'existence, à une nouvelle manière d'être au monde en tant que j'y suis *engagé*¹¹.

La réflexion seconde chez G. Marcel peut donc être similaire au troisième genre de connaissance chez Spinoza, c'est-à-dire au dépassement tout aussi bien de l'immédiat que du médiat médiatisable pour atteindre l'immédiat non médiatisable. En effet, chez Spinoza le premier genre de connaissance est la perception immédiate des choses extérieures accompagnée de l'ignorance de ce par quoi elles sont causées ; le deuxième genre de connaissance consiste en une opération rationnelle qui consiste à connaître les Lois de Nature (et donc, subjectivement, la façon dont mon corps agit en fonction de ces Lois) ; le troisième genre de connaissance équivaut à une perception immédiate des essences. La différence fondamentale entre Marcel et Spinoza, c'est que Spinoza sépare strictement l'éternité et la durée, alors que G. Marcel insère directement l'éternité dans la durée au gré de l'espérance : il appelle cette expérience « l'écécité »¹². Mais comment comprendre ce concept, sachant qu'il se différencie de l'usage qu'en font les scolastiques ?

¹⁰ Le fondement de l'existence comme immédiat est aussi « la visée » de tout étant.

¹¹ Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris 1968.

¹² Certes, la différence ne se mesure pas strictement sur la démarcation entre l'éternité et la durée : c'est au détour de l'inquiétude que se différencie Marcel de Spinoza. En effet, pour Marcel l'inquiétude relève d'une action positive, et peut mener à la connaissance et à l'amour, alors que chez Spinoza c'est l'amour de la nécessité qui conduit à l'amour de Dieu.

2) La présence entre éternité et durée

Si on se place d'un point de vue chrétien, une philosophie comme celle de Spinoza ne fonctionne plus, car l'incommensurabilité de l'éternité à la durée conduit directement à une séparation au sein de l'âme humaine entre entendement et imagination ce que dénote, nous semble-t-il, la proposition 23 du chapitre V de l'*Ethique*. En revanche, le concept de veille va permettre de rétablir une réunion au sein même de l'esprit. L'ecclésiété peut être comprise comme la présence ici et maintenant, une reconfiguration de l'expérience. Or, si nous parlons de philosophie chrétienne, nous ne pouvons pas oublier la parole du Psaume 38 : *homo in imagine ambulat* qu'a bien sûr reprise Saint Augustin. Or n'est-ce pas parce que l'homme marche essentiellement vers le Christ qu'il est un veilleur, qu'il fait des tours de veille ? Pour préciser ce lien revenons donc à Saint Augustin (sur lequel s'est longuement penché G. Marcel) qui réinsère l'image du point de vue de la participation. Avec la chute, l'homme perd à la fois l'image et la ressemblance, mais avec la grâce il retrouve peu à peu les deux : il y a une tension entre l'image divine et l'image « banale », qui trace le chemin pour l'homme, d'où le fait qu'il tende *ad imaginem*, vers l'archétype, le logos divin, pour enfin donner sa pleine puissance à l'expression *imitatio christi* (se faire de manière visible l'image du Dieu invisible). La reconfiguration marcellienne de l'expérience fait donc équivaloir *l'imitatio christi* à *l'homo viator*.

Ce lien peut donc se retrouver dans le texte du *Journal Métaphysique* précédemment cité, car G. Marcel y parle d'une conservation de l'évènement dans la mouvance du temps : la marche vers le Christ en étant *viator* implique ainsi un mouvement de retour « vers » le futur. *L'homo viator*, c'est donc l'incarnation de l'homme digne ; de même, on peut affirmer qu'à travers lui la réflexion seconde s'insère dans le caractère concret de l'existence : la spéculation et la vie se rejoignent donc. Nous conservons donc l'idée de méthode, selon la racine grec *odos*, c'est-à-dire un chemin ici et maintenant que la pensée constitue et que l'on peut ranger, avec G. Marcel, sous le terme de « pensée pensante » correspondant ainsi au *methodos*, le droit chemin (vers le Christ)¹³.

Nous constatons derechef que la réflexion première n'était qu'un aspect incomplet et abstrait des facettes de notre existence. Le rôle du philosophe, chez G. Marcel, consiste à amener sur le plan spéculatif la réflexion seconde pour permettre à chacun d'entre nous d'accéder à cette nouvelle voie de l'existence. Cette considération permet ainsi d'éviter l'écueil qui reviendrait à confondre veille et contemplation, étant donné que l'exigence ontologique marcellienne doit s'inscrire, justement, dans les épreuves de la vie. On peut encore faire un

¹³ Il y a donc un « droit chemin » mais le chemin que je me constitue est d'un tout ordre et risqué, justement, de ne jamais coïncider avec le *methodos*. C'est toute l'ambiguïté de l'expérience marcellienne.

rapprochement avec la philosophie de Spinoza pour qui quand bien même un être accéderait au troisième genre de connaissance, il ne pourrait se défaire des causes extérieures auxquelles il est soumis. Malgré la prétention à accéder à l'essence des choses, on ne peut se défaire de l'existence : *l'homo viator* correspond donc une à expérience limite entre la banalité du quotidien – la fausse immanence – et la profondeur de l'existence – le chemin de la transcendance. On peut prendre pour exemple l'œuvre de Kafka qui déploie l'obscurité de cette exigence paroxystique, mise en exergue par la tension entre la pure grâce et la tragédie de son absence au cœur du monde bureaucratique¹⁴.

Néanmoins, cette soif de transcendance, reconnaissance du mystère en chacun de nous, serait vaine si je restais en même temps enfermé dans une sorte de « coquille », si le « je » se repliait sur lui-même. Rappelons-nous que le « je » en tant que j'existe correspondait à un nouvel immédiat, à l'indubitabilité de l'expérience suivant la reconnaissance du mystère : si nous quittons le vocabulaire marcellien, nous pourrions dire qu'il est question d'une rencontre entre ascension de l'esprit humain et kénose de l'Un (G. Marcel, dans le *Journal Métaphysique*, parle tout aussi bien d'un retour vers l'Un que doit opérer le sujet et qui définit, plus tard dans sa pensée, ce qu'il appelle le « milieu intelligible » où les essences communiquent). Souvenons-nous que dans la veille, il y a aussi le sens de garder, de préserver la genèse du monde, mais toute veille est aussi veille pour autrui, selon le paradigme du berger au sens biblique. Pour le prouver selon l'articulation des concepts marcelliens, nous devons continuer sur le sentier de la réflexion seconde : la reconnaissance du mystère pose un nouveau plan de l'existence, nous l'avons vu, que Marcel appelle Dieu dans le *Journal Métaphysique*, puis le Toi absolu¹⁵. Le Toi absolu, c'est ce qui me transcende : c'est-à-dire que le « je » doit se transcender pour y accéder (la pensée se fait ainsi immanente à l'être)¹⁶.

Or, si « je » permet de s'élever au niveau du Toi absolu, pourquoi les autres étant ne pourraient-ils pas également y accéder ? Il serait donc question d'une communion où les « je » qui se transcendent se rencontrent. G. Marcel l'appelle *coesse* : je suis en présence avec autrui. Le Toi peut donc s'écrire avec un grand T (dire : T majuscule) et un petit t, c'est-à-dire que les « autres » toi peuvent

¹⁴ A la lecture de ce paragraphe on remarque qu'il y a aussi un écart entre l'exigence du *methodos* et la chute dans l'absence de la grâce. De plus, il faudrait étudier plus amplement les rapports entre la pensée chrétienne et la philosophie de Gabriel Marcel.

¹⁵ Marcel, *Journal Métaphysique*, 160.

¹⁶ N'oublions pas que le transcendant c'est ce qui est séparé de moi : la transcendance du « je » pour retrouver le toi absolu est donc la réunion du « je » et du « Toi » sur un même plan, celui de la nouvelle immanence.

tout aussi bien transcender leur condition de sujet replié sur lui-même. Est-ce à dire que je peux fonder une éthique de la communication avec tout autre que moi ? Je peux être assis à côté de quelqu'un dans un train et ne pas communiquer avec lui. A l'inverse, je peux être éloigné de quelqu'un de très proche et pourtant établir une sorte de sympathie, ou plutôt une télépathie avec lui, c'est-à-dire une transcendance dans l'espace¹⁷. Cela revient à affirmer que cette nouvelle présence ne s'inscrit pas seulement dans ce monde-ci. En effet il y a des êtres privilégiés : les amis, l'amour, mais aussi et surtout la famille. Et c'est ici que la mémoire joue son rôle, puisque je peux conserver même ce qui ne possède plus une durée dans mon expérience quotidienne : autrement dit, la mémoire va au-delà de la vie biologique, et elle va même au-delà de l'idée d'individu. On peut prendre pour exemple les rituels orthodoxes roumains lors d'un repas en commémoration d'un membre de la famille décédé¹⁸. Tout l'idée de la veille-pour-l'autre s'y trouve, et elle ne se développe pas seulement à travers une relation entre « moi » et un « autre », mais aussi à travers une relation entre deux ou plusieurs Nous particuliers qui répète un Nous plus originel. C'est ici la conséquence centrale de toute l'ontologie marcellienne, l'implication concrète de la réflexion seconde dans notre existence.

Reprenons : la réflexion seconde élève les données de l'expérience au spéculatif afin que le spéculatif descende à nouveau dans notre expérience même. Au niveau spéculatif la réflexion seconde opère donc un mouvement inverse à celui de la veille, puisqu'il y a d'abord transascendance puis transdescendance. Il y aurait ainsi une réflexion seconde purement spéculative et l'autre « sensitive » : la limite entre le langage et l'expérience est ce contre quoi se heurte toute philosophie qui a prétention de s'élever vers des pensées plus célestes¹⁹... il faudrait donc ajouter

¹⁷ La différence entre ces « rencontres » tient aux différents degrés de l'intersubjectivité. A cet égard, il existe un article sur l'intersubjectivité en tant que tel et l'intersubjectivité dégradée : S. Plourde, L'intersubjectivité : les formes hautes, les formes dégradées, in *Gabriel Marcel, colloque organisée par la bibliothèque nationale et par l'Association « Présence Gabriel Marcel »*, 28-30, Paris septembre 1988, 267-280.

¹⁸ Cl. Vassas, En Roumanie, l'autre moitié du rite : les cuisinières des morts, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, <http://clio.revues.org/105> ; DOI : 10.4000/clio.105 (consulté le 02 novembre 2017). Le passage du visible à l'invisible est donc réciproque, puisque je peux « invoquer » l'invisible ici-bas. Concernant le rapport entre mort et télépathie, on doit à Pierre Colin d'avoir effectué ce rapprochement, en relevant le concept de « médiation sympathique » chez Gabriel Marcel. Cf. Colin, *Expérience et intelligibilités religieuses chez Gabriel Marcel*, in *Gabriel Marcel : une métaphysique de la communion, textes rassemblés par Joël Bouëssé*, Paris 2013.

¹⁹ Gabriel Marcel avoue notamment dans son livre *pour une sagesse tragique* que « la théorie, ou disons même le discours en tant que tel, risque toujours de porter atteinte à l'intersubjectivité, c'est-à-dire de la convertir en une relation portant sur des êtres traités à la troisième personne. ». cf. Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, 271.

que la réflexion seconde selon G. Marcel tente de retrouver une expérience « divine » qui a malheureusement disparu dans le monde de la technique, surtout du fait que nos sens se trouvent obstrués par les influences extérieures²⁰. Dès lors, s'il est pratiquement impossible de ressentir cette expérience-là, faisons au moins l'économie de sa visée élitiste, afin de porter l'ontologie marcellienne à une région plus éthique, sans pour autant oublier son enracinement « cosmologique ».

3) De la réflexion seconde à l'intersubjectivité

Cette implication de la réflexion seconde dans notre vie, sous le concept de veille, peut être appelée intersubjectivité. Dans l'intersubjectivité il n'est donc pas seulement question d'une relation de Soi à un autre²¹, mais aussi d'une relation commune qui s'enracine entre le visible et l'invisible (l'art peut en être un exemple), entre le monde de la mort et celui du vivant, à partir de ces deux transcendances toute particulières que sont la mémoire (dans le temps) et la télépathie (dans l'espace) qui redéfinissent le monde de la sensation, et donc la manière dont je participe au monde, afin de poser une nouvelle communication ou communion²². La veille conduit donc à une participation sur deux modes : 1) celui du sentir à partir du corps-sujet 2) celui de la connaissance²³, encore que cette connaissance est semblable à celle de la théologie négative, puisque G. Marcel affirme que plus je connais le mystère, moins je suis capable de dire ce que j'en connais : la participation est donc une expérience limite entre le dicible et l'indicible car en parler distinctement serait traduire ma participation en langage d'objet²⁴. Suite à notre interrogation ci-avant, on peut conclure que la méthode

²⁰ Marcel, *Journal Métaphysique*, 60. Nous comprenons ainsi que le « cogito » de G. Marcel est aussi un « je sens », car l'accès au Transcendant ne peut s'effectuer que par une revalorisation de nos sens perdus par les différentes techniques de sommeil.

²¹ Marcel, *Le Mystère de l'être*, II, ch. qu'est-ce que l'être ? », Paris 1997, 5-20.

²² Sur ce point, G. Marcel semble à la fois se rapprocher du dogme religieux, et s'en détacher. Existe-t-il en effet dans sa philosophie un rapprochement à faire avec le corps mystique ? Il semble qu'une ébauche de réponse soit donnée à la page 254 du *Refus à l'Invocation*. G. Marcel distingue en effet l'Eglise de la Terre et l'Eglise Sociale. La première s'opère sous la loi du Christ indépendamment de son existence terrestre, la seconde s'institue par des lois et des normes juridiques. En outre, concernant les termes de « transcendance », dont a été découvert plusieurs occurrences, nous souhaitons faire le point : il y a une transcendance au sens de « séparation » - la mort ; la transcendance comme « dépassement, transgression » - la mémoire et la télépathie ; et, enfin, le Transcendant comme milieu intelligible, c'est-à-dire reconfiguration de l'immanence, rencontre entre la transcendance du « je » et la kénose du Toi.

²³ *Du Refus à l'Invocation*, Paris 1940, 79 ; *Etre et Avoir*, Paris 1991, 6.

²⁴ Marcel, *Le Mystère de l'Etre*, I, 133 : Gabriel Marcel prend comme exemple le paysan attaché à sa terre, de la joie jusque dans la peine, dont il ne peut précisément parler. Mais n'est-ce pas

phénoménologique est un tremplin vers ce qui ne relève plus d'elle : l'ontologie²⁵. En effet nous n'aurions jamais pu conceptualiser le *viator* sans avoir établi au préalable une description du monde, pour enfin considérer la façon dont, *via* la réflexion seconde, le donné peut se faire donnant.

Cette limite de la spéculation philosophique rejoint donc une pensée très ancienne, celle de la *vox cordis*, la voix mais aussi la pensée du cœur (la connaissance par la foi) : le mystère se développe non pas au moyen du problème de ma relation à un objet, mais à partir de ma relation à autrui – mise en lumière par G. Marcel *via* son théâtre – et c'est là où la distinction entre veille et vigilance prend tout son sens puisque la vigilance conduit la pensée vers une organisation rationnelle du monde empirique, alors que la veille s'allie directement à la *vox cordis*, en tentant une conversion spécifique que la vigilance ne peut effectuer : la *vox cordis* se fait la médiatrice entre l'autre conscience et le Dieu que je sers, en d'autre terme entre le monde dans lequel nous vivons (et qui n'est pas tellement celui-là) et l'autre-monde (qui n'est pas si éloigné...) et c'est ici que la pensée devient immanente à l'être au sein de cette nouvelle architecture qu'est la Transcendance²⁶.

On peut prendre donc pour exemple le mythe d'Orphée et Eurydice qui est la parabole de ce voyage « amoureux » au cœur du monde de la mort. On constate de ce fait que la philosophie de G. Marcel ne vise pas la chimère d'un conte féérique, mais que la veille se mesure à la souffrance phénoménologique, que ce soit celle du « moi » en tant que sujet ou bien celle d'autrui dans le jeu abyssal du visible et de l'invisible. Dès lors, la double articulation de Transcendance et Transdescendance peut être reprise dans la quête d'Orphée²⁷. Si la réflexion seconde chez G. Marcel est si particulière, c'est qu'elle se mesure de prime abord au *patior*, au sujet souffrant, et permet ainsi de fonder, par exemple, une éthique médicale distincte de l'usage qu'en fait la médecine²⁸. L'intersubjectivité marcellienne

pour cette raison qu'il existe, à juste titre, des chants populaires ? Ainsi, la participation sur le mode du sentir conduit à une esthétique de la participation, que ce soit sur le mode du théâtre, du chant ou de la poésie.

²⁵ Sans phénoménologie, on ne pourra retrouver l'ontologie.

²⁶ Pour la médiation entre l'autre conscience et Dieu, voir *Du Refus à l'Invocation*, Paris 1940, 280.

²⁷ Nous nous éloignons, certes du *viator* comme marchant vers le Christ. La réflexion marcellienne s'installerait-elle entre l'espérance chrétienne et un orphisme aux limites de la tentation ?

²⁸ J.M. Gueulette, D'un usage de Gabriel Marcel en philosophie de la médecine, in : *Maladie, mort, naissance*, Paris 2014-2015, 73-74. D'autre part, la distinction entre problème et mystère à laquelle fait face la médecine revient aussi à poser un nouveau regard sur la série Doctor House, puisque le docteur y pousse jusqu'au bout un certain cynisme visant à résoudre des cas comme une énigme mathématique, sans proprement *veiller sur* ses patients : Doctor House tombe ainsi sous la critique opérée par G. Marcel.

– du moins sur le plan spéculatif – permet donc de passer de l'éthique au religieux puisque la médiation que j'opère entre autrui et le Dieu que je sers répète la souffrance éternelle du Christ²⁹. Reprenons : la description phénoménologique conduit au sentiment religieux *via* l'ontologie.

Comment puis-je donc spécifier l'intersubjectivité ? De très belles pages du mystère de l'être résument la problématique (M.E, II, p.18) : on ne peut pas, pour Gabriel Marcel, relier strictement l'être et l'intersubjectivité. Mais on ne peut pas non plus considérer l'intersubjectivité comme un inter-monadisme. Pour G. Marcel, le monde est semblable à un « orchestre » dans lequel tout est relié : ce que l'on appelle « ego » improvise comme l'on improvise au piano mais cet acte s'opère toujours dans l'optique d'un accord avec la musique du monde³⁰. Mais rappelons-nous de la *vox cordis* : c'est le lien qui m'unit à certains êtres malgré la distance et le temps qui passent (il est donc question de télépathie et de mémoire). Or puisque les liens qui me définissent de prime abord sont ceux que j'établis avec ma famille, on peut induire que le « je pense » qui demande à être transcendé, rencontre également ce qui me fait « moi », c'est-à-dire non plus seulement le mystère en tant que tel, mais aussi la transmission familiale. On peut l'appeler le Cogito-Fils³¹ : si le *cogito* fait accéder la sujet-pensant à l'être, cela ne peut s'opérer sans l'idée d'origine, autrement dit ce qui m'a aussi engendré tout en conduisant à un engagement vis-à-vis de cette génération, que Pierre Boutang a appelé « reconnaissance face à la Création ». Cette relation de l'être à Soi et l'Autre définit donc ce que l'on appelle « Tradition » – aussi bien transmise qu'à transmettre. Dès lors, toute philosophie inter-monadique doit être rejetée pour laisser place à la communion fondée sur l'amour qui accompagne la participation sur le mode du sentir.³² L'intersubjectivité, fondée sur cette participation, est ainsi pleinement reliée à une « communauté invisible »³³ qui

²⁹ Gabriel Marcel parlera encore de « mystère de la communion des souffrants et à son enracinement dans la personne et la vie du Christ ». Cf. Marcel, *En Chemin vers quel éveil*, Paris 1971, 123.

³⁰ *Le Mystère de l'Être*, II, 18-20.

³¹ A partir d'un indubitable existentiel, en prenant comme point de départ l'existence à l'origine (c'est-à-dire une filiation puis la naissance) qui se transmet.

³² G. Marcel est donc antimoderne, on va dire même anti-scolastique car pour lui la philosophie scolastique sépare les idéaux du monde concret, c'est-à-dire que pour cet auteur quelqu'un comme Saint-Thomas d'Aquin va peindre un univers conceptuel totalement séparé de la réalité concrète. Nous reconnaissons que cette position est très critiquable et quelqu'un comme Pierre Boutang démontrera, justement, que *l'actus essendi* de Saint-Thomas d'Aquin peut jouer un rôle concret dans la métaphore de *l'homo viator*. Mais Gabriel Marcel désire lui aussi d'accorder l'acte d'être au vœu créateur. Cf. *Homo viator* et *Le Mystère de l'Être*, II, 32.

³³ Autrement dit, on pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas de souci de l'autre sans prière. Il y a donc invocation de l'invisible dans le visible pour faire passer le visible dans l'invisible :

procède du rapport entre les hommes à celui que l'homme entretient avec le cosmos. La réflexion seconde retrouve de ce fait un « invisible concret » *via* le Cogito-Fils pour répondre à la marche *ad imaginem*.³⁴

On pourrait émettre l'objection selon laquelle G. Marcel pose l'intersubjectivité avant l'individu, autrement dit que l'individualité ne se définit qu'en fonction de l'intersubjectivité. Nous essayons de montrer au contraire que seule l'analyse d'une veille sur la pensée peut mener à l'intersubjectivité : il revient à l'être humain, *via* la veille, de retrouver l'intersubjectivité qui lui faisait défaut³⁵ (du *cogito* à la pensée pensante). Mais il faudra noter que l'intersubjectivité ne se retrouve pas seulement au sein de l'être humain, mais aussi dans la nature elle-même (exemple : les champignons qui communiquent entre eux) – et ceci conforte l'argument selon lequel la communication avec le Toi absolu renforce ma sympathie avec ce que l'on peut appeler « cosmos », autrement dit l'intersubjectivité anthropologique serait un cas particulier de l'intersubjectivité cosmologique. Au niveau du *pathos*, cela revient à dire : ce qui m'affecte ici et maintenant affecte un ensemble d'individus qui me sont reliés au-delà de toute interaction causale « manifeste ». De ce fait, nous sortons progressivement du noyau de l'individu, mais aussi du noyau de la communication avec mes proches, pour enfin aboutir à une communion toujours plus universelle. C'est ainsi que *l'homo viator* ne correspond pas seulement à la notion de voyageur « pour soi ». A la page du *Mystère de l'être*, p.20, il est en effet

personne n'a, semble-t-il, exploré la notion de réciprocité ou d'échange chez G. Marcel. En outre, cette communauté invisible, qui transcende l'espace, se fonde sur la médiation télépathique précédemment expliquée.

³⁴ La participation sur le mode du sentir retrouve ainsi ce qui va au-delà du sentir, ce qui échappe de prime abord et le plus souvent à nos perceptions. Gabriel Marcel parlera encore de faire passer le visible dans l'invisible. Dans *Le Mystère de l'Être*, II, 95 on retrouve aussi la notion de prière qui me relie à l'invisible.

³⁵ Yves Ledure a aussi relevé le primat de la veille sur soi chez G. Marcel avant le souci de l'autre : « Aux yeux de Marcel, le philosophe est veilleur, et d'abord pour son compte personnel. Il doit être en éveil. Il s'agit donc moins d'une fonction que d'un mode d'être, d'exister, une sorte de présence de vigilance qu'il compare à un « ensemencement qui ne peut guère s'exercer que dans l'intimité du dialogue, *inter paucos* », préciser a-t-il. Ainsi sa démarche philosophique ne vise pas un savoir, que d'autres disciplines produisent abondamment, c'est plutôt à partir de l'image, à la discrète symbolique évangélique, du semeur qu'il cherche à définir sa position philosophique. Son œuvre est portée par une volonté créatrice ; elle exprime l'exigence de nouveaux horizons philosophiques. Il y voit même une urgence pour notre époque qu'il jugera de plus en plus sévèrement ». La réflexion seconde est donc un retour vers ce qui manque dans la conscience de l'homme. A l'instar de Sartre toute conscience est « conscience du manque », mais cette conscience du manque ne conduit pas au nihilisme mais, au contraire, au vœu créateur. Cf. Y. Ledure, Gabriel Marcel ou l'homme à la mesure de la transcendance, *Revue théologique du Louvain*, 30, 1999, 487-497.

dit : « je me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité », et cela implique justement la notion de *my follow-creatures*.

Perspectives et conclusion

Au début de cet article, il nous aurait semblé incongru de lier la vigilance à l'intersubjectivité. Néanmoins, d'après notre analyse, nous sommes en droit de remarquer que chez G. Marcel la veille *est* intersubjective. C'est ainsi qu'un passage du chapitre « réflexions sur la foi » de *Etre et Avoir* (que nous prenons le soin de citer en note de bas de page)³⁶ reprend la problématique de notre article, mais en prenant pour point de départ le manque de foi : de manière étonnante, G. Marcel relie l'irreligiosité à un manque d'attention sur notre profonde intimité (dans notre vocabulaire, un défaut de veille-sur-soi), si l'on s'éveille de ce sommeil, on peut alors éclairer la distraction d'autrui. N'est-ce pas la densité de ces quelques lignes de Gabriel Marcel qui nous offre la distinction entre attention, vigilance et veille, tout en les liant à l'impératif de l'intersubjectivité et à la nécessité de son théâtre contre le nihilisme?

Nous espérons avoir donné des indications suffisantes concernant le lien entre réflexion seconde et *praxis* de la veille. Le lecteur connaîtra ainsi la marche à effectuer pour poursuivre la réflexion marcellienne, que ce soit au niveau bibliographique, ou au sein de sa propre vie. Toutefois, nous n'avons pas encore répondu à la question de savoir si l'universalité l'emportera toujours sur la relation que j'entretiens avec mes proches. Pour sortir de cet embarras nous répondrons, en compagnie de Marcel, que l'universalité renvoie toujours au souci local que j'entretiens avec les choses qui m'entourent³⁷.

³⁶ Je cite : « Je me bornerai à remarquer que très souvent – peut-être le plus souvent – ce refus prend la forme de l'inattention ; c'est une incapacité de prêter l'oreille voix intérieure, à un appel dressé au plus intime de nous-mêmes. Il convient de remarquer ici que la vie moderne tend à encourager cette inattention, presque à l'imposer, dans la mesure où elle déshumanise l'homme, où elle le coupe de son centre, parce qu'elle le réduit à un ensemble de fonctions qui ne communiquent pas entre elles. Il faut ajouter que là même où la foi religieuse semble subsister chez l'homme ainsi fonctionnalisé, elle tend à se dégrader et à apparaître aux gens du dehors comme une routine : et ceci par contrecoup confèrera à l'incroyance un rudiment de justification qui cette fois encore ne repose que sur un malentendu ». Cf. Marcel, *Etre et Avoir*, Paris 1991, 154.

³⁷ Voir sur ce point l'exemple d'*Homo viator* : je ne peux pas faire d'enfants en fonction de l'état de l'agriculture au Brésil, ce serait d'ailleurs faire entrer une pensée calculatrice dans une question qui relève de la plus haute importance : l'engendrement. Ce point ajoute donc une précision sur la distinction entre vigilance et veille.

La veille de Gabriel Marcel pourrait être reprise comme il suit : la rencontre entre la transcendance du « je » et le Transcendant qui est le Toi absolu pour poser, enfin, une communion ici-bas entre les hommes. La philosophie de l'auteur étudié ici englobe les 4 définitions de la veille : veiller sur sa propre pensée, la veille comme inversion du sommeil et de l'éveil, la veille pour l'autre, et enfin la veille comme expérience entre la durée et l'éternité. La veille comme attention face à l'expérience du somnambulisme éveille une veille sur sa propre pensée (conceptualisée chez G. Marcel comme pensée pensante qui s'articule sur la réflexion seconde) pour éclairer ma relation à autrui (la veille-sur-l'autre) et qui correspond au principe itinérant de l'étant que je suis dans le temps, c'est-à-dire le *viator* en accord avec le mouvement tout aussi bien orchestré qu'orchestral du monde³⁸.

³⁸ Boutang conceptualisera ce concept comme « maintenant originel », c'est-à-dire la répétition du *sum qui sum*. Ajoutons que Le *viator*, c'est la perfection du cheminement en devenir, c'est l'élargissement du désir (réf. Saint-Augustin). Ce que n'a pas vu G. Marcel, c'est que cet élargissement du désir est appelé désir surnaturel (ce qui est manifeste chez quelqu'un comme Pierre Boutang). En effet, G. Marcel oppose désir et espérance (ce qui revient à opposer avoir et être), alors que Pierre Boutang inclut le désir dans l'espérance pour faire évoluer le concept de désir naturel à désir surnaturel – celui qui réunit la mesure divine de la vulgate du désir à l'indéfini de sa composition temporelle. Le mouvement oblique, qui correspondrait à la dialectique ascensionnelle chez G. Marcel, réunirait ainsi la linéarité comme montée du désir et la circularité divine.

PREMESSE PER UN APPROCCIO LINGUISTICO AL TESTO DELLA SACRA SCRITTURA. LE VALENZE DEL LINGUAGGIO DELLA FEDE VISTO COME ATTO CREATORE

MIRONA BENCE-MUK¹

ABSTRACT: *Premises for a Linguistic Approach of the Text of the Sacred Writings Virtues of the Language of Faith as Act of Creation.* The present article aims to certify the validity of the assumptions launched by the philosophy of language, as it has been theorized over the centuries by Aristotle, Humboldt, Hegel and, later on, by Eugeniu Coseriu, using the text of the Holy Bible as demonstrative and applicative support. Through his theories in regard to language, more precisely in regard to the creative nature of language, Coseriu recognizes the tridimensionality of the word (*ἐνέργεια- enérgeia, δύναμις-dynamis, ἔργον-ergon*), previously stated by Aristotle. He thus leads the way towards possible nuances by means of particular employment of the above mentioned tridimensionality. We resort to the text of the *Sacred Writ* given the fact that it proves itself to be the foremost source in demonstrating what Aristotle names the mood of «potentiality» and of «actuality» of the human being by the power of language.

Keywords: *ἐνέργεια-enérgeia, δύναμις-dynamis*, word, language, speech, integralism, mystery, «the speech universe of faith», act of creation, «Verbum».

REZUMAT: *Premise pentru o abordare lingvistică a textului Sfintei Scripturi. Valențele limbajului credinței ca act creator.* Articolul de față își propune să certifice validitatea premiselor lansate de filosofia limbajului, așa cum a fost ea teoretizată de-a lungul timpului de Aristotel, Humboldt, Hegel și, ulterior, de Eugeniu

¹ Docente di lingua italiana presso l'Università Babeș-Bolyai di Cluj, Facoltà di Lettere, Dipartimento di lingue e letterature romanze. Ha conseguito il titolo di Dottore di Ricerca in Linguistica con una tesi sull'approccio al testo letterario musicale in prospettiva integrale. I suoi ambiti di ricerca sono: morfologia e sintassi della lingua italiana, semantica lessicale e testuale, semiotica, rispettivamente semiotica musicale, linguistica integrale, linguaggi settoriali e corrispondenza commerciale. Le sue pubblicazioni rientrano nel quadro teorico suindicato. Email: mironacomana@yahoo.com.

Coșeriu, utilizând ca suport demonstrativ și aplicativ textul biblic. Prin intermediul tezelor sale integraliste cu privire la limbaj, respectiv la natura creativă a limbajului, Coșeriu recunoaște tridimensionalitatea cuvântului (ἐνέργεια- *enérgeia*, δύναμις- *dynamis*, ἔργον-*ergon*), afirmată în prealabil de Aristotel, și ne deschide calea spre posibile nuanțări, prin intermediul unor aplicații inedite ale acesteia. Vom recurge la textul *Sfintei Scripturi* deoarece se dovedește a fi sursa primordială în demonstrarea a ceea ce Aristotel numește modul «de a-fi-în-potență» și de «a-fi-ca-act» al ființei, prin forța limbajului.

Cuvinte-cheie: ἐνέργεια-*enérgeia*, δύναμις-*dynamis*, cuvânt, limbaj, discurs, lingvistică integrală, mister, «universul de discurs al credinței», act creator, «Verbum».

I. Possibili tesi per un approccio teorico alla Scrittura, in chiave integrale

L'illustre linguista Eugenio Coseriu è colui che, in base alle teorie integrate aristoteliche, hegeliane e homboldtiane, ha iniziato un percorso scientifico di ricostruzione della linguistica, rispettivamente dello studio del linguaggio come scienza della cultura, nettamente separata dalle scienze naturali. Pertanto, la linguistica viene valutata come la più importante tra tutte le altre scienze della cultura, in quanto il linguaggio si manifesta come la forma universale e basilare della cultura nelle sue varie forme, la matrice di qualsiasi atto culturale. Il linguaggio sarà definito, dunque, secondo le tesi di Hegel come prima manifestazione degli attributi umani nell'uomo, la nascita della sua capacità di comprensione del mondo, i primi risvegli della libertà umana e della sua creatività. Perciò, Coseriu considera il linguaggio un processo dinamico che appartiene all'attività intellettuale della persona, infinito e essenzialmente creativo. Il linguaggio non significa uso, creazione di segni materiali che rivestino *significati* già esistenti, ma, al contrario, significa creazione di *significati*, rispettivamente di *contenuto* ed *espressione* al contempo.²

Si nota che lo studio della linguistica nella prospettiva suddetta crea un quadro epistemologico unico che rimanda, nei suoi minimi particolari, all'*unicum* aristotelico, a quell'unità ed essenza riscontrabile e riconoscibile nelle cose, delimitata da un *contenuto* linguistico, rispettivamente *significativo*, cioè dotato di *significato*. Significare, dal punto di vista di Coseriu, vuol dire captare, mediante il linguaggio, il quale è esclusivamente semantico, l'unità di un'essenza generale delle cose, delimitare e stabilire tutte le possibilità dei vari «modi di essere in generale» delle

² Cfr. E. Coseriu, *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Madrid 1977.

cose.³ Di conseguenza, i *significati* catturano essenze di un dato «modo di essere», creando, così, contenuti linguistici e conferendo all'individuale un modello universale. Quando Coseriu fa riferimento al «modo generale di essere uomo» afferma: «Quando nominiamo qualcuno uomo, lo nominiamo per mezzo della sua 'umanità', per 'il fatto di essere uomo' (la nave per la sua navità)»⁴.

Il linguaggio, come la poesia, considera nuovamente Coseriu «è la comprensione dell'universale nell'individuale, oggettivazione dei contenuti intuitivi della coscienza»⁵. Abbiamo osservato che nella visione teorica coseriana tanto il linguaggio quanto l'arte sono attività libere e creatrici (ἐνέργεια in termini aristotelici), però la particolarità che li distingue è la dimensione dell'alterità, che limita il linguaggio rispetto alla poesia e che annulla il suo carattere assoluto. L'alterità si riferisce alla comunicazione con l'altro, condizione essenziale nell'atto del parlare, ma non sempre nell'arte, nell'atto creativo oppure della creazione⁶. Dunque, l'unica realtà e forma concreta del linguaggio è il parlare. La *parola* si manifesta come la materia prima del linguaggio nella sua forma comunicativa, prendendone i suoi attributi creatori. Partendo dalla definizione di Aristotele⁷, il quale identifica il parlare come una attività creativa (ἐνέργεια), specifica esclusivamente all'uomo, caratterizzata da una competenza (δύναμις), percepita sotto forma di conoscenza intuitiva del mondo e della sua corporeità, chiamata prodotto (ἔργον), che non si deve confondere con il *referente* (l'oggetto a cui si riferisce la parola stessa), la linguistica integrale studia il linguaggio in base a tre *piani* discendenti, determinati dalla sua natura universale, storica e individuale:

a. «piano universale» (il parlare come attività umana universale) in cui l'ἐνέργεια corrisponde al parlare in generale, il δύναμις alla competenza elocuzionale e l'ἔργον al complessivo delle possibilità infinite degli enunciati.

b. «piano storico» (il parlare in una certa lingua) in cui l'ἐνέργεια corrisponde alla lingua stessa, il δύναμις alla competenza idiomatica e l'ἔργον alla lingua astratta.

c. «piano individuale» (il parlare in date situazioni come esercizio individuale) in cui l'ἐνέργεια corrisponde al discorso individuale, il δύναμις alla competenza espressiva e l'ἔργον al testo quale prodotto del discorso.⁸

³ E. Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, Supliment al "Anuarului de lingvistică și teorie literară", Iași, XXXIII, 1992-1993/1994, 17.

⁴ Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, 17.

⁵ Cfr. E. Coseriu, *Tesis sobre el tema "lenguaje y poesía"*, Madrid 1977, 201-207.

⁶ Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, 62.

⁷ Cfr. Aristotel, *Organon*, IV (*Topica*), București 1963.

⁸ Si veda: Coșeriu, *Prelegeri și conferințe*, 25-47; E. Coseriu, *Linguistica del testo. Introduzione a una ermeneutica del senso*, Roma 1997, 62-68.

Il tipo di *contenuto*, secondo l'accezione linguistica del termine, varia, in ordine ascendente, da un *piano* all'altro come segue: al «piano universale» corrisponde la *designazione*, al «piano storico» il *significato* e al «piano individuale» il *sensu*.

La nostra breve ricerca si colloca nella sede tanto del «piano universale», indipendente dal *piano* idiomático, e, cioè dalla lingua in cui è stato redatto il testo che ci proponiamo di analizzare quanto nella sede del «piano individuale» che ha come risultato il senso testuale, principalmente connotativo in quanto si tratta di creazione di senso metaforico mediante il linguaggio e oltretutto di «universi di discorso» con vari gradi di semantizzazione e finalità espressiva.

Definiamo, dunque, gli «universi di discorso», in base alle tesi della linguistica integrale:

- a. «universo di discorso» 1 o empirico (conferito dall'esperienza quotidiana, che ha come oggetto di tale esperienza il mondo reale);
- b. «universo di discorso» 2 o della scienza (che ha come punto di riferimento lo stesso mondo reale, ma l'esperienza rifletterà le conoscenze, risultate dalla ricerca scientifica);
- c. «universo di discorso» 3 o poetico, della fantasia (corrisponde al conoscere dato dall'intuizione poetica con riferimento al mondo dell'arte, al mondo creato mediante la fantasia);
- d. «universo di discorso» 4 o della fede (riflette il conoscere conferito dalla fede e si riferisce al mondo specifico a tale fede; è lo stesso mondo reale arricchito dal mistero della fede)⁹.

Questa nuova prospettiva sul ruolo e *modus operandi* del linguaggio, nasce un'intera filosofia del linguaggio, fondata sul processo di ricostruzione della visione sul mondo e dell'intuizione, a livello riflessivo e, di conseguenza, al livello della fantasia.

Cadauno degli «universo di discorso» equivale a vari modelli metaforici. Sulla base delle teorie di Lucian Blaga, dedicate alla metafora, e delle ipotesi lanciate dal linguista Mircea Borcilă, la metafora nel discorso acquista diversi gradi di tensione e trasgressione semantica e ontologica.

Questa tipologia metaforica si suddivide, a seconda delle tesi del linguista M. Borcilă, nella categoria della «metafora significazionale (IIA)» e della «metafora transsignificazionale (IIB)» alle quali si associano le due finalità metaforiche, teoretizzate da L. Blaga in *Trilogia culturii* [*Trilogia della cultura*]: «plasticizzante» e

⁹ Cfr. M. Bence Muk, *La metafora della luce nel paradiso dantesco. Prospettive poetiche contrastive*, in: „Analele Universității din Craiova, Seria Științe filologice, Lingvistică”, XXXVII, nr. 1-2, 2015: 228-234.

«rivelatoria». La distinzione tra i due modelli metaforici consiste nel fatto che il primo (IIA) mette in risalto, attraverso l'universo poetico del testo, «un oggetto semantico indipendente dal mondo fenomenologico», ma «creato per analogia ad esso», in cui anche il *contenuto* «nel mistero» del mondo viene convertito in un'immagine percettibile, «recuperabile mediante l'espressione», invece la metafora tipo IIB ha un carattere del tutto disanalogico, irrecuperabile in totalità attraverso l'espressione¹⁰. La «metafora trassignificazionale IIB» con finalità «rivelatoria» che corrisponde, dato quanto sopra, all' «universo di discorso della fede», richiede una trasgressione ontologica al livello semantico, un potenziamento del mistero, che sta alla base di qualsiasi atto di creazione. Si tratta, in effetti, di un'opera creatrice che fa uso di uno strumento particolare: il linguaggio, cioè la *parola* adoperata nel *parlare metaforico*.

Il valore tridimensionale della *parola* (ἐνέργεια, δύναμις, ἔργον) ne svela la sua capacità e, specialmente, la sua forza massima di trasformare le cose, gli esseri e l'intero mondo fenomenologico, ma, principalmente, la sua abilità di portare a luce, di creare nuovi mondi e universi. Già Aristotele considerava la coppia δύναμις-ἐνέργεια come una relazione tra due modi dell'essere, «essere in potenza o forza» ed «essere come atto»: «Alcun testo rappresenta, per il parlante, un semplice prodotto, ma sempre un modello possibile per una futura produttività»¹¹ (trad. ns.). E lo stesso autore è del parere che «l'essere dello spirito è atto», nonché, possiamo aggiungere noi, creatore. Spesse volte ci confrontiamo con la forza della *parola* che ci è stata rivolta oppure che espressa da noi stessi ha influito sul comportamento o sulla vita del prossimo.

Se la filosofia del linguaggio e la linguistica integrale hanno accertato, attraverso il loro contributo scientifico, il ruolo del linguaggio nella creazione di mondi semantici e testuali sempre nuovi, «l'universo del discorso della fede» ci attesta la creazione di mondi fenomenologici reali e concreti per mezzo della forza del linguaggio, rispettivamente della *parola* espressa nell'atto individuale del parlare, ma soprattutto ci attesta l'esistenza del *mistero*, essendo la sede assoluta in cui il *mistero* ammonta a quote inimmaginabili, incomprensibili e irrecuperabili mediante la ragione umana.

¹⁰ Cfr. O. Boc, *Textualitatea literară și lingvistică integralistă*, Cluj-Napoca 2007.

¹¹ Cfr. D. C. Vilcu, *Orizontul problematic al integralismului. Integralism și fenomenologie*, vol. 1, Cluj-Napoca 2010, 41.

II. Approccio analitico al testo della Sacra Scrittura

1.1. Breve Introduzione

Tenteremo di identificare e dimostrare l'esistenza concreta del rapporto δύναμις-ένέργεια ed il potere che esso conferisce alla *parola*, mediante citazioni isolate tratte dal testo della *Sacra Scrittura*.

Ovviamente gli adetti del positivismo logico potrebbero intervenire e annullare il nostro percorso scientifico, giustificando la loro scelta attraverso la prova del vero e falso, applicata sulle affermazioni relative alla Divinità, in quanto non si possono comprovare empiricamente e, di conseguenza, mancano di *sensu*, rispettivamente di *significato*. Invece, il nostro studio si fonda su tesi che, andando sulla scia aristotelica, escludono, in primo luogo, la possibilità di immedesimare i *significati* con gli oggetti *designati*. In un secondo luogo, sappiamo che Aristotele separa il *logos apofanticos* (il *logos* che afferma o nega qualcosa) dagli altri tipi di *logos* che non hanno valore assertivo, ma non sono né veri né falsi.

In questa ultima categoria il filosofo introduce la richiesta, che si può estendere anche al testo della preghiera vista come una particolare richiesta rivolta a Dio, la promessa e tutti gli enunciati che appartengono alla retorica e alla poetica¹². Un altro argomento contrario alle tesi positivistiche verrebbe da parte di Ernst Cassirer (lasciando da parte la sua associazione tra mito e religione), il quale arriva, nella sua «filosofia delle forme simboliche», alla conclusione che il linguaggio religioso ha una funzione *trascendentale* in relazione alla concezione e interpretazione del mondo, così come il linguaggio scientifico ha una funzione analoga rispetto al mondo che gli fa da oggetto di studio. Sia la logica della preghiera che la logica del linguaggio generico della religione può essere verificata, secondo Coseriu¹³, mediante la logica della teologia, l'unica in grado di tradurre l'intuitività di tale logica con un metalinguaggio specifico. Pertanto, non spetta alla logica delle scienze fisiche e naturali a comprovare la sua legittimità attraverso le leggi apofantiche, al quanto rigide, precise e con un diverso grado di oggettivazione.

Inoltre, come ci fa notare Aristotele¹⁴, il *nome*, benché con valore *significativo* non presuppone l'esistenza della cosa che designa e dà l'esempio dell'unicorno, nome di un animale fantastico e legendario che malgrado la sua inesistenza non determina necessariamente la falsità della predicazione in cui compare. Pertanto,

¹² E. Coşeriu, *Istoria filosofiei limbajului de la începuturi până la Rousseau*, versiune românească de Eugen Munteanu și Mădălina Ungureanu, București 2011, 123.

¹³ E. Coseriu, *Prolusione. Orationis fundamenta: La preghiera come testo e Bilancio provvisorio. I quattro universi di discorso*, in: *I quattro universi di discorso. Atti del Congresso Internazionale „Orationis Millennium”*, L'Aquila, 24-30 giugno 2000, 24-47 e, rispettivamente 524-532.

¹⁴ Aristotel, *Despre interpretare*, București 1998, 16.

dato quanto affermato in precedenza, l'unico contesto linguistico in cui possiamo collocare il testo religioso è «l'universo del discorso» in prospettiva integrale, definito come «*altri sistemi di significati*». All' «universo del discorso della fede» corrisponde «il mondo della fede» il quale, dal punto di vista del linguista Coseriu, non è un mondo diverso dal mondo reale, ma il mondo reale intensificato dal mistero della fede, creato per volontà di Dio, a sua volta accettato come «la causa primaria della causalità», e cioè dell'intero Universo creato.

1.2. *Ἐνέργεια e δύναμις nel Liber Genesis*

In base a queste prospettive, la fede si rivela come la fonte fondatrice del mondo e del mistero ed il suo linguaggio come lo strumento della creazione. Di certo, l'esistenza e l'oggettivazione del «mondo della fede» tramite il suo «universo del discorso» avviene grazie a una forza intersoggettiva che nasce tra Dio e l'uomo e grazie alla certezza con la quale l'uomo mira verso tale comunione e comunicazione. In quanto al monologo oppure dialogo in certe circostanze di Dio creatore, rispettivamente di Dio che si è fatto uomo, sappiamo che si caratterizza da un linguaggio coerente e conciso, simile al linguaggio che Gesù Cristo stesso richiede che venga adoperato nell'atto dell'orazione: *nolite multum loqui, sicut ethnici*¹⁵. Nel momento della genesi del mondo, Dio riferisce dei comandi al quanto chiari, diretti che non creino confusione con dettagli superflui, ma che per la nostra ricerca diventino prova dell'ἐνέργεια e del δύναμις della *parola* e specialmente della forza del discorso in genere e del discorso della fede in particolare: *Dixitque Deus: "Fiat lux". Et facta est lux*¹⁶; *Dixit quoque Deus: "Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis"*.¹⁷

Una possibile lettura della *Genesis* potrebbe partire proprio dall'atto della pronuncia: Dio disse e la luce diventò visibile, il prodotto della creazione. L'esistenza si compie per mezzo della *parola* espressa: «Nella Bibbia - afferma Abraham Heschel - *parlare* significa *agire*, e la parola è più di una forma di espressione - è il veicolo della forza divina, il mistero della creazione ... Se non andiamo contro le parole ... la Bibbia cessa di essere la Sacra Scrittura.» (trad.ns.)¹⁸

¹⁵ *Evangelium secundum Matthaeum*, 6: 7-8,

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangel-matthaeum_lt.html#6, visionato il 28.01.2017

¹⁶ *Liber Genesis*, 1:3, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

¹⁷ *Liber Genesis*, 1:6, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

¹⁸ A. Heschel, *Dieu en quête de l'homme*, Paris 1968, 268 apud Benjamin Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea iudaică*, 2007, 44.

Il mondo nasce proprio grazie all'ἐνέργεια del linguaggio, attraverso un processo di creazione linguistico sistematico. In una prima tappa, il linguaggio precede la creazione, stando alla sua origine ed in una seconda tappa, quella della pronuncia, compare anche la cosa nominata, il *referente* reale il quale permane nel mondo fenomenologico grazie alla sua *energia*, ormai dispersa: *Appellavitque Deus lucem Diem et tenebras Noctem*.¹⁹

Platone stesso fa la distinzione tra le due nozioni: *nominare* (ὀνομάζειν-*onomázēin*) e *dire* (λέγειν-*légein*). Partendo da questa dicotomia, E. Coseriu stabilisce le differenze di *contenuto*, al livello semantico, tra il linguaggio propriamente detto e il linguaggio poetico. Nel contesto del nostro contributo offriremo solo i particolari che evidenziano le differenze tra i due concetti, al fine di realizzare un minimo quadro interpretativo del testo biblico in chiave linguistica. Quindi, il *nominare* ha una funzione *significativa* ed il suo *contenuto* è il *significato*, contenuto puramente linguistico poiché determina «l'organizzazione del mondo in categorie e specie». In cambio, il *dire* ha il ruolo di «stabilire relazioni in questo mondo e con questo mondo», avendo funzione discursiva (*apofantica*, *pragmatica* e *poetica*) ed il suo contenuto semantico essendo il *sensu*. *Dire* significa istituire *sensu* attraverso e oltre il *significato* e la *designazione*.

Le due funzioni che costituiscono le finalità primordiali e intrinseche del linguaggio vengono attribuite come un'eredità al primo uomo creato da Dio: *tunc formavit Dominus Deus hominem pulverem de humo et inspiravit in nares eius spiraculum vitae, et factus est homo in animam viventem*.²⁰

L'uomo fu plasmato dalla polvere del suolo, senza essere *nominato* o *pronunciato*. Quello che attira, invece, la nostra attenzione è un dettaglio notato da Benjamin Gross che ci indica una variante diversa della traduzione del sintagma *et factus est homo in animam viventem* (l'uomo divenne un essere vivente), presente nella traduzione della Torah, fatta da Targum Onkelos. Questi interpreta il testo originale con il sintagma «l'uomo divenne soffio parlante»²¹. La dote del *dire*, del *nominare*, cioè del linguaggio, trasferita all'uomo, nasconde un altro elemento importante: Dio conferisce al suo primo essere creato la capacità e la forza di creare, fino a quell'istante, essendo un attributo esclusivamente divino.

Osserviamo quanto sia importante l'atto della *pronuncia*, il *dire* secondo la linguistica. Nel discorso della fede si manifesta come «la tensione estrema del linguaggio», come alterità assoluta, spinta ai margini estremi della disponibilità verso l'altro, attraverso il quale si leggerà un rapporto con il prossimo.

¹⁹ *Liber Genesis*, 1:5, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

²⁰ *Liber Genesis*, 2:7, http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_vt_genesis_lt.html, visionato il 27.01.2017.

²¹ B. Gross, *Aventura limbajului. Legământul rostirii în gândirea indaică*, 2007, 27.

Risultano notevoli, per la nostra ricerca e per il completamento delle interpretazioni relative al *Vecchio Testamento*, i riferimenti anche ad altri momenti della *Genesi*. Questi ci presentano un testo che associa la grazia divina del linguaggio, attribuita ad Adamo da Dio con la coscientizzazione della sua solitudine, della mancanza di un *alter ego* a cui rivolgere la *parola*, che superi la tappa precedente del linguaggio, che era il *nominare* cose e animali. Si sottolinea nuovamente la differenza a livello semantico tra il *nominare* e il *dire*, appena presa in discussione nei paragrafi precedenti.

1.3. *Ἐνέργεια e δύναμις e mistero in Evangelium secundum Marcum*

Menzionavamo nelle pagine anteriori che «l'universo del discorso della fede», a cui ci appoggiamo nel presente articolo, diventa il mezzo concreto più eloquente per l'argomentazione delle tesi del filosofo e scrittore Lucian Blaga e della linguistica poetica, relative al *mistero* e, essenzialmente, all'intensificazione del *mistero*. Per una migliore conferma riporteremo alcuni frammenti con riguardo ai miracoli compiuti da Gesù Cristo nel suo pellegrinaggio per il mondo reale. Riprenderemo a proposito soltanto alcune citazioni con riferimento ai miracoli avvenuti mediante il linguaggio, manifestato nel «piano individuale» del discorso. Non a caso, incontreremo questa parte dell'articolo su un versetto ripreso dal *Vangelo secondo Marco* che ci racconta come Cristo cura un sordomuto:

32 *Et adducunt ei surdum et mutum et deprecantur eum, ut imponat illi manum.*

33 *Et apprehendens eum de turba seorsum misit digitos suos in auriculas eius et exspuens tetigit linguam eius*

34 *et suspiciens in caelum ingemuit et ait illi: "Effetha ", quod est: "Adaperire ".*

35 *Et statim apertae sunt aures eius, et solutum est vinculum linguae eius, et loquebatur recte.*²²

Il filosofo greco antico di cultura ebraica, Filone di Alessandria, interpretando la Bibbia ed il linguaggio biblico sul filone platonico, accoppia il *logos* alla *ragione* affermando: «Il Logos-ragione coinvolto nel ragionamento rappresenta anche l'espressione che scende per mezzo della bocca e della lingua. La perfezione accoppiata di queste due forme del *logos*, ecco il grande dono che Dio, nella sua

²² *Evangelium secundum Marcum*, 7:32-35,

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelium_marcum_it.html#7, visionato il 27.01.2017

misericordia, ha dato ai suoi fedeli» (trad.ns.)²³. Ulteriormente aggiunge: «Il linguaggio e la ragione hanno la stessa madre, la natura ragionevole del *logo*» (trad. ns.)²⁴.

La stessa ipotesi, meglio tracciata, la ritroviamo persino in Aristotele e ulteriormente, nel periodo del classicismo viennese, in Wilhelm von Humboldt.

Aristotele riconosce, almeno in ciò che riguarda le *parole*, e nella storia della filosofia verrà mantenuta la medesima idea, che il «linguaggio» non è né «logico» né «illogico», ma «prelogico»²⁵. Inoltre, nella *Metafisica* parla del fatto che la ragione non sarebbe possibile se le *parole* non avessero un *significato* unitario e, oltretutto sarebbe impossibile pensare qualcosa se non si pensa a una cosa determinata²⁶. Vuol dire che il *nominare* anticipa il pensare e il ragionare oppure diventa la condizione primaria del *dire* e, poi, del ragionare. Questa dinamica è stata già proposta, come si può notare sopra, anche da *Liber Genesis*. Dunque, il *Vecchio Testamento*, e non solo, potrebbe essere incluso nelle fonti bibliografiche di peso delle ricerche svolte sulla filosofia del linguaggio.

Humboldt, in cambio, oltre a collocare il linguaggio nel centro della ragione e a considerarlo il moto di ogni ragionamento possibile, lo inserisce nel bel mezzo dell'esistenza umana. Il linguaggio, secondo l'autore, è responsabile del rapporto intersoggettivo che l'individuo stabilisce con il mondo ed il prossimo. L'individuo essendo, come accennato prima, un essere dialogico, sopravvive grazie all'alterità del linguaggio. Riprendiamo a proposito, una breve e concludente citazione da *Über die Verschiedenheit* di Humboldt: «L'attività soggettiva forma un oggetto nel pensiero. Perché nemmeno una rappresentazione può essere considerata una semplice contemplazione passiva di un oggetto già dato. L'attività dei sensi si collega con l'azione interna dello spirito e da questo collegamento emerge la rappresentazione che diventa oggetto di fronte alla forza soggettiva, ritornando verso di essa, per essere percepito come tale in una nuova forma. A tale scopo la lingua diventa indispensabile. Perché, nella misura in cui l'impegno spirituale si apre la via attraverso le labbra, il suo prodotto fa ritorno all'orecchio del parlante. La rappresentazione deve essere promossa ad effettiva oggettività, senza per questo essere privata della soggettività.

Solo il linguaggio è capace di una simile azione e senza questa trasposizione in una oggettività che fa ritorno al soggetto, trasposizione che avviene costantemente con l'aiuto del linguaggio persino quando tacciamo, la formazione del concetto sarebbe impossibile, come impossibile sarebbe qualsiasi ragionamento effettivo.

²³ Philon, *Les oeuvres de Philon, De migration*, Paris 1965, 70-73.

²⁴ Philon, *Les oeuvres de Philon, De migration*, 78.

²⁵ Coșeriu, *Istoria filosofiei limbajului...*, 106-150.

²⁶ Coșeriu, *Istoria filosofiei limbajului...*, 115.

Dunque, anche se escludiamo la comunicazione tra due persone, il parlare è la condizione necessaria del ragionamento di ogni individuo nel cerchio chiuso del suo isolamento [...] L'oggettività cresce quando la parola plasmata da un soggetto viene pronunciata nuovamente dalle labbra di qualcun altro.»²⁷ (trad. ns.)

Abbiamo, dunque, accennato al rapporto *logos-ragione* perché, come osserva Silvano Fausti, nella lettura fatta al *Vangelo secondo Marco*, l'equivalente greco del termine latino *surdum* (gr. κωφός-*kōphós*) si traduce con *idiota, stupido*. Pertanto, la *parola* conferisce all'uomo anche la capacità di capire il mondo e viceversa colui che non capisce la *parola* di Dio rimane confuso e limitato, in impossibilità di penetrare il senso profondo del piano divino²⁸. La variante greca del testo biblico ci indica il fatto che non si tratta proprio di una persona muta (lat. *mutum*), ma di un uomo che parlava poco e con grande difficoltà (gr. *μωγιλάλου-moghilaleîn*), dotato dall'abilità di parlare, ma incapace di comunicare, di stabilire un dialogo coerente col prossimo e con Dio.

Il *logos semantico* espresso rappresenta la chiave della nostra salvezza ed il vertice della nostra fede in Dio. Tuttavia, si tratta di un dialogo asimmetrico: l'uomo si rivolge a Dio con parole e Dio gli risponde con fatti che il più delle volte si concretizzano tramite la parola. Infatti per compiere il miracolo Gesù dice «effathà», «apriti». La condizione perché la *parola* abbia effetto ed il miracolo avvenga è l'esistenza di una profonda comunione con Dio, di una intersoggettività particolare, basata sulla convinzione che l'essere Onnipotente al quale l'uomo si rivolge può ed è disposto a dargli quello che richiede. Pertanto, Gesù Cristo sospira e dice «adaperire» (it. «apriti»), deve aprire il cuore dell'uomo rinchiuso nella paura e sfiducia a causa della sua incompetenza linguistica, dell'impossibilità di utilizzare il linguaggio come mezzo di comunicazione, rispettivamente della sua incapacità fisica di entrare in contatto con gli altri attraverso il linguaggio. Questo suo stato lo ha tenuto ai margini della realtà e, in particolare, della spiritualità. E adesso diventa veramente l'uomo che Dio aveva creato, capace di ascoltare, rispondere, ragionare e capire. Il riacquisto del linguaggio significa il riacquisto della libertà e della facoltà primaria di creatore di nuovi mondi semantici e culturali.

Ci soffermiamo su questo unico miracolo, molto concludente per la nostra dimostrazione, in quanto tutti i miracoli divini seguono lo stesso paradigma: vengono compiuti mediante un'azione congiunta tra la forza della *parola* e il gesto.

²⁷ W. von Humboldt, *Despre diversitatea structurală a limbilor și influența ei asupra dezvoltării spirituale a umanității*, București, 2008, 14.

²⁸ S. Fausti, *Amintește-ți și istoricește Evanghelia. Cateheza narativă a lui Marcu*, Cluj-Napoca 2016, 278.

1.4. Il «Verbum» in *Evangelium secundum Ioannem*

Concludiamo con l'essenza del discorso religioso, il mistero e, al contempo, il miracolo divino assoluto: la *parola* che si incarna e diventa uomo:

*1 In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. 2 Hoc erat in principio apud Deum. 3 Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est; 4 in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, 5 et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.*²⁹

Tanto la *Nova Vulgata* quanto la variante italiana della *Bibbia* usano il termine «Verbum», rispettivamente «Verbo» che rimanda alla *predicazione*. Secondo la prospettiva linguistica e le tesi aristoteliche, la *predicazione* si realizza, nella sua minima formula, grazie a un soggetto che si accomuna ad un predicato tramite una copula al fine di costruire un enunciato assertivo o predicativo, che afferma o nega qualcosa su una cosa. Di conseguenza, si fa riferimento al *logos apofantico*, già menzionato nell'approccio teorico. Pertanto, Dio è *predicazione*, linguaggio e discorso assoluto e universale.

Il sintagma *In principio erat Verbum, [...]* rimanda al momento della genesi, dove ritroviamo la *parola* divina, creatrice di mondi. Dio ha creato la terra, i pianeti e gli animali attraverso un dialogo rivolto a una persona intelligente e capace di comprendere il discorso divino. Perciò, il mondo non è stato creato soltanto per la sua mera esistenza, ma con lo scopo di trasformare l'uomo nella custodia della Sua *parola* nel mondo.

Il versetto continua con [...] *et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum* e qui siamo costretti a ritornare al discorso precedente sulla *predicazione*. Proponiamo, in primo luogo, una congruenza fra la relazione tra il Padre e il Figlio e la relazione tra il soggetto e il predicato. In secondo luogo, ricordiamo che la *parola* viene definita anche quale espressione del sentimento e del pensiero. Da un'altro punto di vista, abbiamo già affermato che il linguaggio include in sé anche un lato razionale e l'uomo è stato creato come essere in continuo dialogo con il prossimo e con Dio. Di conseguenza, Dio non è un'entità singolare, Dio è ragione, è il soggetto, Colui che svolge l'azione del verbo. Sicché, il Figlio è la *parola*, il «Verbum», l'azione stessa. Ci domandiamo, di certo, quale sarà la copula. E la risposta che oso dare è: lo Spirito Santo. Ma il «Verbum» incarnato e sceso nel mondo diventa mezzo di comunicazione tra noi e il Padre. «Per mezzo di Lui»

²⁹ *Evangelium secundum Ioannem*, 1:1-5,

http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_nt_evangelium_1t.html, visionato il 27.01.2017.

riusciremo a comprendere il mondo e il senso della volontà divina, così come per capire il linguaggio non ci è sufficiente percepire il suono delle parole, ma coglierne il loro *sensu* e *messaggio*.

Riassumendo, il «Verbum» sta alla base di tutto il creato, perciò fondare le tesi relative alla scienza della cultura sul ruolo primordiale e basilare del linguaggio nella creazione di qualsiasi opera culturale, scientifica e naturale, trova il suo supporto nel testo sacro della Bibbia. E per coloro che non includono la Sacra Scrittura nella categoria dei testi mitologici, ma si affiancano con fede e speranza al «Verbum» divino, questa testimonianza si dimostra sufficiente per la validità di tale ragionamento filosofico.

SENTIRE IN ECCLESIA ET CUM ECCLESIA *LA LITURGIA, CUMBRE Y FUENTE DE LA VIDA ESPIRITUAL DE SAN IGNACIO DE LOYOLA*

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA¹

REZUMAT: *Sentire in ecclesia et cum ecclesia. Liturgia, culme și izvor al vieții spirituale a Sfântului Ignățiu de Loyola. Constituția Sacrosantum Concilium, publicată de fericitul Paul al VI-lea la data de 4 decembrie 1963, afirmă că “liturgia este culmea spre care tinde activitatea bisericii și în același timp izvorul de unde provine toata puterea ei”. că atare, mi se pare corect să afirm că liturgia este în același timp și culmea și izvorul vieții spirituale. Dacă o considerăm că adevărată rugăciune a Bisericii, liturgia este fundamentul unic și irepetabil al relației omului cu Dumnezeu și dă mărturie despre relația și inserarea fiecăruia în țesutul eclezial al Bisericii, mireasa mistică a lui Cristos. Deși unii au afirmat opusul, spiritualitatea ignațiană își înfinge rădăcinile și se dezvoltă în cadrul mișcării liturgice ecleziale. Sfântul Ignățiu de Loyola a știut să descopere frumusețea, intensitatea și amploarea liturghiei în mediul eclezial anterior Conciliului de Trento și în plină Reformă, prin întemeierea Societății lui Isus a contribuit la întărirea poziției Bisericii care susținea că manifestările liturgice sunt izvor de viață și bogăție spirituală. Plecând de la aceste premise, mi se pare potrivit să încep realizarea unor analize istorice care să favorizeze înțelegerea relației inseparabile dintre liturghie și spiritualitatea ignațiană. Punctul nostru de plecare este convingerea personală că legătura dintre liturghie și spiritualitate este încă puțin dezvoltată și cercetată atât în mediul științei liturgice cât și în cel al spiritualității și mai ales cu privire la spiritualitatea Sfântului Ignățiu de Loyola și al primilor iezuiți. Faptul că acest subiect nu a fost încă studiat în profunzime, nu înseamnă că este un subiect secundar în efortul eclezial comun care favorizează experiența cu Dumnezeu. De fapt, plecând de la supoziția că practica liturgică își înfinge rădăcinile în viața și practica Bisericii, presupune că este o cale normală prin care omul se apropie de taina sfântă și, deci, favorizează relația personală cu Dumnezeu. Intenția noastră este să prezentăm experiența istorică, spirituală și mistică a sfântului din Loyola, că o cale viabilă care favorizează*

¹ Profesor Ordinario en el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma, Italia). Docente de Teología Espiritual, Espiritualidad Ignaciana, Psicología Pastoral y Formación de Formadores al Sacerdocio y a la Vida Consagrada. Email: emilio@unigre.it.

experimentarea lui Dumnezeu, convinși că “liturghia este inima vieții spirituale a creștinului, prima școală a ascultării Cuvântului lui Dumnezeu și locul prin excelență a invocării Mângâietorului; în liturghie, Spiritul amintește și actualizează misterul lui Cristos, îi face ascultători pe credincioși Cuvântului lui Dumnezeu, le permite să anunțe și să dea mărturie despre credință, îi transformă în imaginea Aceluia care i-a chemat să-I continue misiunea de Slujitor al Tatălui și de vestitori ai Evangheliei la toate făptura”.

Cuvinte-cheie: Spiritualitate, Liturghie, Ignățiu de Loyola, Rugăciune, Formare, Euharistie, Preoție, Exerciții spirituale, Cavalerie, Ordine militare, Compania lui Isus.

ABSTRACT: Sentire in ecclesia et cum ecclesia. *The liturgy, summit and font of the spiritual life of Saint Ignatius of Loyola.* The Constitution *Sacrosanctum Concilium*, published by Blessed Paul VI on 4 December 1963, declared that “Liturgy is the summit toward which the activity of the Church is directed; at the same time it is the font from which all her power flows”². In accordance with that, I find that it is valid to affirm that Liturgy is also the summit and the source of spiritual life. If we conceive Liturgy as the authentic prayer of the Church, it is the only important channel of man’s relationship with God and it attests the relationship of each one in the ecclesiastic life in the Church which is the spouse of Christ. Even when some have taken the opposite view, the Ignatian spirituality has its roots and branches in the ecclesiastic liturgical movement. Saint Ignatius of Loyola knew how to discover the beauty, the intensity and the reach of Liturgy till the Council of Trent and, in the period of Reformation, with the foundation of the Society of Jesus, he cooperated to strengthen the position of the Church that sustained the liturgical manifestations as spring of life and spiritual enrichment. Having these considerations, I find opportune and reasonable to argue that an historical analysis will allow us to understand the inseparable relationship between Liturgy and the Ignatian spirituality. Our starting point is the personal conviction that the link between Liturgy and Spirituality is a pending argument to develop and to deepen the environment of the liturgical science and that of the spirituality, and in our search the spirituality shared by Saint Ignatius of Loyola and the first companions. The fact that this area has not been deeply studied does not mean that it is a secondary argument in the common ecclesiastic effort to favour the experience of God. Since the liturgical practice has its roots in the life and in the practice of the Church, it justifies that it is presented like an ordinary way through which each man comes closer to the sacred mystery and, consequently, propitiates his personal relationship with God. Our objective will be to present the historical, spiritual and mystic experience of Ignatius as a possible way to experience God,

² S. S. Pablo VI, *Constitución Sacrosanctum Concilium, sobre la Sagrada Liturgia*, 4 diciembre de 1963, n. 10.

and propose that "the liturgy is the heart of the spiritual life for Christians, the first school for listening the Word of God and the best place for invocation of the Holy Spirit. In Liturgy, the Spirit remembers and makes present Christ's mystery, makes the believers docile to the Word of God and enables them to announce and testify faith, He transforms them to the image of God who has called them to continue his mission of Servant of His Father and of men announcing the Gospel to each creature"³.

Keywords: Spirituality, Liturgy, Ignatius of Loyola, Prayer, Formation, Eucharist, Priesthood, Spiritual Exercises, Chivalry, Military Orders, Society of Jesus

1. *La centralidad de la formación espiritual en la vida sacerdotal*

Este tema así como los desafíos que presenta a la Iglesia no es una novedad. Aun cuando ha sido después del Concilio Vaticano II cuando se ha tomado una mayor conciencia de la centralidad de la persona en formación y, ciertamente, es de vital importancia en nuestros días. El Papa Juan XXIII había ya subrayado decididamente su trascendencia cuando afirmaba:

«La educación de la juventud –no está nunca fuera de lugar repetirlo– es una misión ardua y difícil. Justamente ha sido llamada el arte de las artes. Más aún adquiere mayor importancia, cuando se trata de la juventud que se decide con ánimo generoso hacia el sacerdocio. Ahora bien, el formador de los seminaristas debe ser bien consciente que su preparación personal a este altísimo ministerio tiene que continuar durante todo el tiempo que dure su servicio. Tiene que estudiar la psicología de los alumnos, tiene que estar con los ojos abiertos sobre el mundo que los circunda: debe aprender de la vida. Pero también tiene que aprender de los libros, del estudio, de las experiencias de los hermanos y del progreso de las ciencias pedagógicas... no podemos esconder que se han cometido –y se siguen cometiendo– muchos errores en el campo educativo, con la fácil excusa de que para discernir las vocaciones y formarlas oportunamente, bastan el sentido común, el ojo clínico y, sobre todo, la experiencia»⁴.

³ P. Marini, *Il quarantesimo della Sacrosanctum Concilium, Memoria di una esperienza vissuta nelle celebrazioni liturgiche del Santo Padre*, Città del Vaticano 2004, 32.

⁴ S. S. Juan XXIII. Alocución a los congresistas, reunidos en el Congreso sobre la "Formación espiritual del candidato al Sacerdocio", organizado por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana el 9 de Septiembre de 1962.

Por el tono de las palabras del Papa, comprendemos que ya entonces el problema era fundamental. La cuestión de una verdadera y profunda formación espiritual para los candidatos al sacerdocio ha sido asumida decididamente por muchos expertos. Todos ellos han coincidido en que, a la base de cualquier tipo de formación espiritual, no debe haber un solo cuadro de referencia ideológico, sino un modelo antropológico personal que se debe basar solo y únicamente en la persona de Jesús. Desde luego que asumimos que la parte más delicada concierne a la obra de la gracia divina, que incluso ha sido tema de estudio y reflexión de repetidas exhortaciones de los Sumos Pontífices, desde León XIII hasta Francisco. Todos ellos han reiterado la necesidad de que las buenas disposiciones de los seminaristas deben encontrar en los formadores un espíritu de verdadera comprensión que les ayude a alcanzar aquel deseado estado de perfección que se llama santidad sacerdotal. La formación espiritual del sacerdote no puede limitarse a la observancia de las leyes de Dios y de la Iglesia; tampoco puede depender de un modelo operativo o apostólico, de una simple planificación estratégica o de realización humana, e incluso de perfección espiritual personal por eficiente que sea. Cuando nos referimos a la necesidad de la formación espiritual y litúrgica del sacerdote estamos afirmando que debe exigir una constante referencia decisiva e imprescindible a la persona misma de Jesús, al ejercicio de las virtudes cristianas y al seguimiento de Cristo, de modo tal que transforme verdaderamente al sacerdote en un *alter Christus*, imagen viva del Sumo y Eterno Sacerdote, según los diversos carismas y vocaciones en la Iglesia. Una etapa significativa y de grandes cambios en la Iglesia propició la convocación del Concilio Vaticano II que, en un intento por responder a las circunstancias sociales, económicas y culturales de la formación, hicieron posible el Decreto *Optatam totius*. Siguiendo las profundas intuiciones conciliares, se establecieron cuatro principios fundamentales que debían guiar la reforma de los programas de formación en los seminarios. Siguiendo a Miller, podemos resumirlas de la siguiente forma:

1. Existe una conexión existencial entre la renovación de toda la Iglesia y el ministerio sacerdotal; pero tal ministerio está en estrecha relación con la formación recibida de los candidatos al sacerdocio.
2. Cualquier reforma que quiera obtener frutos debe basarse en la tradición. Las reglas y las tradiciones que han sido consideradas positivas según la experiencia de los siglos, deberían ser preservadas en cualquier renovación de la formación presbiteral.
3. Deberían ser introducidas nuevas reglas en armonía con los documentos del Concilio Vaticano II y también en armonía con el cambio de las condiciones de los tiempos.
4. En la Iglesia universal debe haber unidad entre los programas de formación, pero esta unidad no quiere decir

uniformidad. Todas las normas y todos los programas deben ser adaptados a las necesidades de las diferentes circunstancias y a los requisitos específicos de las diversas Iglesias particulares. La formación sacerdotal deberá ser diferenciada según los lugares y según los tiempos.⁵

La reflexión contemporánea sobre la formación sacerdotal debe a San Juan Pablo II una serie de importantes pronunciamientos magisteriales. Entre sus aportes más significativos podemos afirmar que han buscado poner en práctica las directivas conciliares dadas por el Decreto *Optatam totius* del 28 de Octubre de 1965. Su objetivo central ha sido promover una práctica formativa de modo que “el Seminario en sus diversas formas y, de modo análogo, la casa de formación de los sacerdotes religiosos, antes que ser un lugar o un espacio material, debe ser un ambiente espiritual, un itinerario de vida, una atmósfera que favorezca y asegure un proceso formativo, de manera que el que ha sido llamado por Dios al sacerdocio pueda llegar a ser, con el sacramento del Orden, una imagen viva de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia⁶. El Santo Padre insistió reiteradamente en que la formación tiene que responder al ideal sacerdotal encarnado en la praxis cotidiana y buscando una verdadera madurez humana y lo espiritual⁷. Las casas de formación deben asegurar, por tanto, que la formación espiritual sea recibida, primero, como la oportunidad de configurar la personalidad del sujeto en formación con la persona de Cristo, desde la formación inicial. En segundo lugar, debe ayudar a crear un itinerario de vida configurado a la vida de Jesús y sus apóstoles en el servicio a la Iglesia, y, en última instancia, debe contribuir a facilitar una actitud de disponibilidad a la formación permanente ya que el sacerdote es, por excelencia, el hombre de Dios y se puede decir que el hombre es verdaderamente *de Dios* en la medida de su íntima docilidad cristiana a las señales y a las comunicaciones espirituales de Dios.

No obstante y, a pesar de la necesidad de claridad en este ámbito, un primer obstáculo con el que nos enfrentamos es que no tenemos una definición precisa del término «*formación espiritual*». Su delimitación concreta tiene lugar en medio de una pluralidad de puntos de vista según las diversas disciplinas teológicas y antropológicas que lo estudian. Más aún, los modelos educativos y formativos no son solamente diversos sino que también dependen de visiones del hombre

⁵ J. Michael Miller, *Il Seminario, spazio di crescita spirituale*, en: Borgonovo Graziano (Ed.). *Giovanni Paolo II e la formazione sacerdotale*, Siena 2007, 160. La traducción es nuestra.

⁶ S. S. Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica post sinodal, Sobre la Formación de los sacerdotes en la situación actual 25 de Marzo de 1992*, n. 42. En adelante será citada como PdV.

⁷ Cfr. Juan Pablo II, *Don y Misterio. En el 50 de mi sacerdocio*, Roma 1997.

que en ocasiones resultan no solamente contrapuestas sino irreconciliables. Asimismo, en los últimos años, el concepto de formación se ha desarrollado en la Iglesia fundamentalmente por presiones del ámbito civil e incluso de la cultura laica. Para los efectos de esta presentación, la expresión “*formación*” se comprende desde el sentido que le da la Carta de San Pablo a los Gálatas, cuando dice: “¡Hijos míos! De nuevo sufro los dolores del alumbramiento *hasta que Cristo se forme en vosotros*”⁸.

2. El corazón que unifica y vivifica la formación sacerdotal.

La Exhortación Apostólica *Pastores dabo Vobis* coloca la formación espiritual después de la formación humana y la pone en estrecha relación con la configuración con Cristo Cabeza y Pastor. La relaciona igualmente con la caridad pastoral de los presbíteros como la «participación de la misma caridad pastoral de Jesucristo: don gratuito del Espíritu Santo y, al mismo tiempo, *deber y llamada a la respuesta libre y responsable del presbítero*»⁹. Después de dedicar seis párrafos a su análisis¹⁰, pone el énfasis en que:

La misma formación humana, si se desarrolla en el contexto de una antropología que abarca toda la verdad sobre el hombre, se abre y se completa en la formación espiritual. Todo hombre, creado por Dios y redimido con la sangre de Cristo, está llamado a ser regenerado “por el agua y el Espíritu” (cf. Jn 3,5) y a ser “hijo en el Hijo”. En este designio eficaz de Dios está el fundamento de la dimensión constitutivamente religiosa del ser humano, intuita y reconocida también por la simple razón: el hombre está abierto a lo trascendente, a lo absoluto; posee un corazón que está inquieto hasta que no descansa en el Señor. De esta exigencia religiosa fundamental e irrenunciable arranca y se desarrolla el proceso educativo de una vida espiritual entendida como relación y comunión con Dios. Según la revelación y la experiencia cristiana, la formación espiritual posee la originalidad inconfundible que proviene de la “novedad” evangélica. En efecto, “es obra del Espíritu y empeña a la persona en su totalidad; introduce en la comunión profunda con Jesucristo, buen Pastor; conduce a una sumisión de toda la vida al Espíritu, en una actitud filial respecto al Padre y en una adhesión confiada a la Iglesia. Ella se arraiga en la experiencia de la cruz para poder llevar, en comunión profunda, a la plenitud del misterio pascual”¹¹.

⁸ Gal. 4, 19-20.

⁹ PdV, 21-23.

¹⁰ PdV, 45-50.

¹¹ PdV, 45. Cfr. *Proposición 22*.

Este importante documento no ha hecho otra cosa sino continuar el itinerario descrito en el Decreto *Optatam totius* del Concilio Vaticano II que expresa:

«La formación espiritual ha de ir íntimamente unida con la doctrinal y la pastoral, y con la cooperación, sobre todo, del director espiritual; ha de darse de forma que los alumnos aprendan a vivir en continua comunicación con el Padre por su Hijo en el Espíritu Santo. Puesto que han de configurarse por la sagrada ordenación a Cristo Sacerdote, acostúmbrense a unirse a Él, como amigos, en íntimo consorcio de vida. Vivan el misterio pascual de Cristo de tal manera que sepan unificar en él al pueblo que ha de encomendárseles. Enséñeseles a buscar a Cristo en la meditación fiel de la palabra de Dios, en la íntima comunicación con los sacrosantos misterios de la Iglesia, sobre todo en la Eucaristía y en el Oficio; en el Obispo que los envía y en los hombres a los que son enviados, especialmente en los pobres, en los niños y en los enfermos, en los pecadores y en los incrédulos. Amen y veneren con amor filial a la Santísima Virgen María, que al morir Cristo Jesús en la cruz fue entregada como madre al discípulo».¹²

La Iglesia pide que los jóvenes en formación, los sacerdotes jóvenes y todos los sacerdotes seamos hombres inmersos en el misterio de Dios. Tiene derecho a pedirnos que nuestra vocación y nuestro apostolado sean un reflejo de que actuamos animados y motivados no por un código moral externo, sino por la convicción que nace del corazón de que nuestro sacerdocio tiene sentido, si y sólo si, queremos ser discípulos de Jesús y seguirlo hasta las últimas consecuencias¹³.

No se trata simplemente de observar los conceptos filosóficos y teológicos medianamente aprendidos en las casas de formación o en la universidad. El conocimiento de Jesús y sus criterios son la clave para realizar el propósito del Padre en el sacerdocio. También será el único criterio válido para saber si nuestro conocimiento y amor por Él es auténtico de modo que podamos confrontar nuestro ministerio de un modo realista y que nuestra adhesión a Jesucristo no sea solamente a nivel intelectual. Tampoco tiene que ser como quien se adhiere a una ideología aceptada como verdad revelada; mucho menos aceptar al Señor Jesús como si se creyera en una simple doctrina¹⁴. Nuestro seguimiento del Señor no puede ni debe reducirse a una burda mimetización mecánica, rutinaria,

¹² Decreto *Optatam totius* sobre la Formación Sacerdotal, 28 de Octubre de 1965, n. 8.

¹³ Cfr. Benedicto XVI, Discurso a los seminaristas en Colonia (19 de Agosto de 2005), en: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, (2005), 434-436.

¹⁴ Cfr. Benedicto XVI, Homilía en la Santa Misa Crismal, (13 de Abril de 2006), *L'Osservatore Romano*, 88 (14 de Abril de 2006), 5.

conformista o voluntarista. Hoy, más que nunca, se debe formar al sacerdote de modo que rechace un rol de funcionario que recibe un sueldo u obedece de una forma servil. El sacerdote no debe seguir a Jesús según los criterios del mundo basados en la eficacia, el poder, la imagen o el dinero. Tampoco en forma individualista, independiente y aislado de la comunidad universal como si se pretendiera una santidad intimista, solitaria, de francotirador. En la Compañía de Jesús «*el superior local* ha de considerar como su misión más importante el acompañamiento cercano y frecuente, formal e informal, de quienes están en esta etapa previa a la ordenación.

La cuenta de conciencia recibida en una relación de confianza y total apertura y transparencia es de suma importancia en vista a la confirmación de la vocación sacerdotal en la Compañía y para ayudar al escolar en su proceso de maduración humana y espiritual y en la integración de sus estudios con la vida espiritual académica y apostólica. El superior y los demás jesuitas formados de la comunidad, por el testimonio de vida, ayudarán a conocer concretamente lo que significa e implica ser sacerdote hoy en la Compañía»¹⁵.

El reto de la formación espiritual es —y será siempre—, colaborar a realizar el proyecto del Padre, al estilo de Jesús que es amor y que comunica la vida como lo ha confirmado la Congregación para el Clero en la *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*¹⁶. Esto es lo que tenemos que hacer como sus discípulos: nos realizaremos como hijos de Dios amando como Jesús, que es el único camino válido que hace falta recorrer. Si esto es así, el sacerdote aprenderá, sobre todo, el sentido verdadero del amor que consiste en dar la vida a los que no tienen la vida. Entregando la vida por los hermanos es la única vía para realizar el proyecto del Padre en, con y como Jesús. En una palabra, asumir la conformación con Cristo como algo dinámico, en una actividad constante, en una disponibilidad continua de discernimiento para dejarse llevar por el Espíritu de Dios que es amor y entrega incondicional. Formarse espiritualmente implica renunciar a toda ambición de poder, de fuerza y de gloria humana. Es escuchar la voz de Dios, acercarse a quien es el camino, la verdad y la vida. Es tenerlo como el único ideal verdaderamente posible de alcanzar; es aspirar a conocerlo como el único modelo que puede orientar nuestra vida, como es. En síntesis, es identificarse plenamente y progresivamente con Él que es el Hijo, el enviado del Padre, el único y Sumo Sacerdote.

¹⁵ Compañía de Jesús. *La formación del jesuita*, Roma 2003, 107.

¹⁶ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral. Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Ciudad del Vaticano, L'Osservatore Romano, 8 de diciembre de 2016.

3. *La necesidad de la formación litúrgica*

El Decreto *Optatam totius* ha subrayado que «la sagrada Liturgia, que ha de considerarse como la fuente primera y necesaria del espíritu verdaderamente cristiano, enséñese según el espíritu de los artículos 15 y 16 de la Constitución sobre la sagrada liturgia»¹⁷. Por lo que se refiere a la formación litúrgica en la formación sacerdotal, la mencionada Constitución, declaraba a su vez que: «en los seminarios y casas religiosas, los clérigos deben adquirir una formación litúrgica de la vida espiritual, por medio de una adecuada iniciación que les permita comprender los sagrados ritos y participar en ellos con toda el alma, sea celebrando los sagrados misterios, sea con otros ejercicios de piedad penetrados del espíritu de la sagrada Liturgia; aprendan al mismo tiempo a observar las leyes litúrgicas, de modo que en los seminarios e institutos religiosos la vida esté totalmente informada de espíritu litúrgico»¹⁸. Recientemente, la Congregación para el Clero ha declarado que «para la introducción a la vida espiritual y la maduración en ella será necesario, sobre todo, iniciar a los seminaristas en la oración a través de la vida sacramental, la Liturgia de las Horas, la familiaridad con la Palabra de Dios, alma y guía del camino, el silencio, la oración mental, la lectura espiritual»¹⁹.

Esta decisiva realidad ha sido reconocida también por la Compañía de Jesús al afirmar que «no hay mejor preparación próxima al sacerdocio que una vida de *intimidad y amistad con Cristo*, con quien el escolar desea identificarse. La relación personal y afectiva con Cristo ha de ser propiciada por un estilo y ritmo de vida personal y comunitario adecuados, que favorezcan una atmósfera de silencio interior y permitan dedicar al Señor los mejores momentos del día. Con el acompañamiento constante y adecuado del director espiritual, el escolar ha de buscar el modo de orar que más le permita tener una *oración afectuosa con el Señor*. Únicamente en y desde esta intimidad y amor personal a Cristo *la castidad y el celibato* pueden experimentarse como una gracia que nos libera para más amar y seguir a Cristo, para amar al Padre como Él lo amó y ser “hombres para los demás a su ejemplo”»²⁰. Por lo que se refiere a la centralidad de la Eucaristía, la Iglesia afirma «en virtud de la necesaria conformación con Cristo, “los candidatos a la ordenación, deben, sobre todo, formarse en una fe muy viva en la Eucaristía” en previsión de lo que vivirán después de la ordenación presbiteral. La participación en la celebración eucarística cotidiana, que encuentra su continuidad natural en la adoración eucarística, impregna la vida del seminarista, de tal modo que crezca

¹⁷ Decreto *Optatam totius* sobre la Formación Sacerdotal, 28 de Octubre de 1965, 16.

¹⁸ S. S. Paulo VI, *Constitución Sacrosanctum Concilium. Sobre la Sagrada Liturgia*, 4 de Diciembre de 1963, 17.

¹⁹ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 59.

²⁰ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...*, 103-104

una constante unión con el Señor»²¹. En la formación del jesuita, se afirma que «el escolar ha de participar en la *celebración cotidiana de la Eucaristía*, la oración cristiana por excelencia y “culmen y fuente” de los sacramentos. La Eucaristía es el momento más importante del día, en el que como comunidad, unidos a la Compañía y a la Iglesia, celebramos el don del amor en Cristo y nos unimos a su sacrificio redentor. Por esto el escolar participará activa y creativamente en ella, “de suerte que después asuma como norma de vida sacerdotal su *celebración cotidiana*”»²².

Sin embargo, aun cuando se ha reconocido insistentemente la importancia de la formación espiritual jesuita, y, concretamente la de la formación litúrgica —que, de ningún modo es opcional—, en mi opinión, se han cometido algunas omisiones por el hecho de favorecer una vida excesivamente volcada hacia el apostolado y el servicio. Me parece que en algunas provincias se ha descuidado no solamente la celebración eucarística sino, sobre todo, la práctica de la *liturgia de las horas* con el malentendido de que no es obligatoria para el jesuita por el hecho de estar eximidos del rezo en común²³. Oficialmente se asume que «aunque ya desde el noviciado se ha ido familiarizando con la liturgia de las horas, “verdaderamente oración de Cristo al Padre en unión de todo su Cuerpo”, es necesario que el escolar durante la teología, especialmente después de haber recibido el diaconado, aprecie y se apropie de este modo de orar que nos une a la oración de toda la Iglesia»²⁴. Muy probablemente, no se ha dado la debida atención al hecho de que ésta «debe tener en cuenta que es sobre todo en la *celebración de los Sacramentos*, y en la celebración de la Liturgia de las Horas, donde el sacerdote está llamado a vivir y testimoniar la unidad profunda entre el ejercicio de su ministerio y su vida espiritual: el don de gracia ofrecido a la Iglesia se hace principio de santidad y llamada a la santificación. También para el sacerdote el lugar verdaderamente central, tanto de su ministerio como de su vida espiritual, es la Eucaristía, porque en ella «se contiene todo el bien espiritual de la Iglesia, a saber, Cristo mismo, nuestra Pascua y Pan vivo, que mediante su carne, vivificada y vivificante por el Espíritu Santo, da la vida a los hombres. Así son ellos invitados y conducidos a ofrecerse a sí mismos, sus trabajos y todas sus cosas en unión con Él mismo»²⁵.

²¹ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 104.

²² Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 104-105.

²³ Cf. Keith F. Pecklers, Liturgia, en, *Diccionario de Espiritualidad Ignaciana*, CEI. Bilbao-Santander, 1134-1139.

²⁴ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...* 105.

²⁵ PdV, 26. Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 105.

Una posible explicación al descuido e, incluso, olvido de algunas prácticas litúrgicas puede tener su explicación en que todavía nos enfrentamos con los efectos de una crisis de identidad sacerdotal que surgió a raíz de algunas malas interpretaciones del Concilio Vaticano II²⁶. Es necesario tener presente, por tanto, que la identidad sacerdotal hunde sus raíces en el sacerdocio de todos los tiempos que está necesariamente vinculado al único sacerdocio de Cristo. A la luz de la experiencia de la resurrección, los cristianos de la comunidad primitiva entendieron que Jesús había ofrecido su vida como último y único sacrificio por nuestros pecados.

Encontraron el sentido a las palabras de Jesús en la última cena que habían de ser la figura de su cuerpo destrozado y su sangre derramada hasta la última gota en la cruz: «Después tomó el pan y, dando gracias, lo partió y se lo dio, diciendo: “Esto es mi cuerpo, el que es entregado por vosotros. Haced esto en memoria mía”. Después de la cena, hizo lo mismo con la copa. Dijo: Esta copa es la Alianza Nueva sellada con mi sangre, que va a ser derramada por vosotros”»²⁷. La comunidad cristiana no tuvo ninguna dificultad en afirmar que Jesús fue verdadero sacerdote como lo explica la Carta a los Hebreos: «Cuando los demás fueron hechos sacerdotes, Dios no se comprometió por juramento. En cambio, Jesús es confirmado por un juramento. Se le dice: *Juró el Señor y no se arrepentirá: tú eres sacerdote para la eternidad*. Por tanto Jesús nos asegura una alianza superior... Jesús permanece para la eternidad y ningún otro sacerdote lo reemplazará... En verdad, Jesús es, bajo todo los aspectos, el Sumo Sacerdote que debíamos esperar: santo, sin ningún defecto ni pecado, que haya sido apartado de la maldad universal y elevado más alto que los cielos...»²⁸.

Es un hecho que el Concilio Vaticano II produjo una verdadera renovación en la Iglesia. Se presentó la identidad sacerdotal con diversos énfasis, mucho más cercana al pueblo de Dios, con un concepto menos ritualista y con el deseo de vivir el ministerio presbiteral más comprometido con las necesidades y esperanzas de la gente. Sin embargo, es necesario aceptar que se cometieron muchos errores y excesos que todavía no podemos corregir. La crisis comenzó a manifestarse en el seno mismo de la Iglesia y fue producida por los extraordinarios cambios ocasionados por los documentos conciliares. En un segundo momento, se complementó con las transformaciones sociales promovidas por el mismo evento eclesial. Una de sus primeras manifestaciones fue a nivel teológico al desarrollarse dos tipos diversos de concebir el ministerio sacerdotal, o como continuación del

²⁶ Cf. Keith F. Pecklers, *Liturgia* 1136-1137.

²⁷ Lc 22,19-20.

²⁸ Heb 7, 21-26.

ministerio de Cristo, o como ministerio de la Iglesia²⁹. Otra manifestación del inicio de este período de una cierta dificultad se hizo evidente cuando, también por influencia del Concilio Vaticano II, se redescubrió el papel y la misión propia de los laicos y se les otorgó una participación más decidida en las distintas actividades eclesiales. En nuestros días, las expresiones de la crisis en la identidad sacerdotal se han agravado con lo que se ha llamado un “cambio de época” y los efectos de lo que, según los especialistas han llamado “*postmodernidad*”, “*modernidad tardía*” o “*transmodernidad*”³⁰. Sus efectos se hacen visibles en “un proceso de secularización o laicización, es decir, con la ruptura y el progresivo distanciamiento entre lo divino y lo humano, entre la revelación y la razón, o, si se prefiere, la lenta y sucesiva sustitución de los principios y valores cristianos que habían dado unidad y sentido a los pueblos europeos durante al menos diez siglos, por los valores pretendidos de la razón pura”³¹. Los resultados de este fenómeno se manifiestan como un proceso no superado de una ilustración que afirma la total autonomía de la razón, liberada de toda autoridad civil o religiosa y la independencia de la voluntad en el terreno moral: ni la religión ni la ley civil pueden presentarse como autoridad moral, sino solamente la conciencia individual³².

Hemos pasado de un teocentrismo a un antropocentrismo exagerado en el que la religión ha sido desplazada por otras ciencias que intentan explicar y dar respuestas diversas a la realidad y al sentido último de la vida³³. Esto no significa, sin embargo, que la liturgia no tenga su propio puesto como expresión válida y necesaria del ejercicio del ministerio sacerdotal y, por lo tanto, que se cuide una adecuada formación en los jóvenes de modo tal que se asuma que «en su dignidad y responsabilidad de pueblo sacerdotal, la Iglesia encuentra en la *oración* y en la celebración de la *liturgia* los *momentos esenciales y primarios de la pastoral vocacional*. En efecto, la oración cristiana, alimentándose de la Palabra de Dios, crea el espacio ideal para que cada uno pueda descubrir la verdad de su ser y la identidad del proyecto de vida, personal e irrepetible, que el Padre le confía. Por eso es necesario educar, especialmente a los muchachos y a los jóvenes, para que sean fieles a la oración y meditación de la Palabra de Dios. En el silencio y en la escucha podrán percibir la llamada del Señor al sacerdocio y seguirla con

²⁹ Gisbert Greshake, *Ser sacerdote hoy*, Salamanca 2000, 9.

³⁰ Modernidad, en, *Diccionario Teológico Enciclopédico*, Navarra 1995.

³¹ Carlos Valverde, *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, Madrid 1992, 24.

³² Walter Kasper, *Introducción a la fe*, Salamanca 2001, 19.

³³ Cfr. José María, Mardones, (1988). Socialismo y Cristianismo, en *Fe cristiana y sociedad moderna*, N° 19, Madrid; SM.

prontitud y generosidad»³⁴. Más aún que «la liturgia, culmen y fuente de la vida de la Iglesia y, en particular, de toda oración cristiana, tiene un papel indispensable así como una incidencia privilegiada en la pastoral de las vocaciones»³⁵. En efecto, la liturgia constituye una experiencia viva del don de Dios y una gran escuela de la respuesta a su llamada. Como tal, toda celebración litúrgica, y sobre todo la eucarística, nos descubre el verdadero rostro de Dios; nos pone en comunicación con el misterio de la Pascua, o sea, con la «hora» por la que Jesús vino al mundo y hacia la que se encaminó libre y voluntariamente en obediencia a la llamada del Padre (cf. *Jn* 13,1); nos manifiesta el rostro de la Iglesia como pueblo de sacerdotes y comunidad bien compacta en la variedad y complementariedad de los carismas y vocaciones»³⁶.

La Compañía de Jesús debe tener siempre presente que «la participación diaria en la celebración eucarística forma parte de la vida espiritual del jesuita»³⁷ y, «del mismo modo, procurará a los jesuitas en formación el estudio y asimilación de la espiritualidad de la Compañía y de su historia»³⁸. De este modo, para la formación espiritual jesuítica sea auténtica, debe fundamentarse en nuestro modo de proceder y en el conocimiento profundo de nuestras raíces. Asimismo, debe tomar en consideración la importancia de los aspectos litúrgicos que estuvieron a la base de la experiencia de Ignacio de Loyola, los primeros compañeros y los jesuitas de la primera generación. Todo ello en plena coincidencia con el Magisterio de la Iglesia que ha enfatizado el hecho de que «el culmen de la oración cristiana es la *Eucaristía*, que a su vez es “*la cumbre y la fuente*” de los Sacramentos y de la Liturgia de las Horas. Para la formación espiritual de todo cristiano, y en especial de todo sacerdote, es muy necesaria la *educación litúrgica*, en el sentido pleno de una inserción vital en el misterio pascual de Jesucristo, muerto y resucitado, presente y operante en los sacramentos de la Iglesia. La comunión con Dios, soporte de toda la vida espiritual, es un don y un fruto de los sacramentos; y al mismo tiempo es un deber y una responsabilidad que los sacramentos confían a la libertad del creyente, para que viva esa comunión en las decisiones, opciones, actitudes y acciones de su existencia diaria»³⁹. Este es, en última instancia, el objetivo prioritario de este escrito y nuestro esfuerzo se enfocará en analizar los orígenes y fundamentos del amor y respeto por las expresiones litúrgicas en la vida de Ignacio de Loyola.

³⁴ PdV, 38.

³⁵ Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 167, 177.

³⁶ PdV, 39.

³⁷ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...*, 45.

³⁸ Compañía de Jesús, *La formación del jesuita...* 45.

³⁹ PdV, 48. Congregación para el Clero, *El don de la vocación presbiteral...* 41.

4. “*De los caualleros e de las cosas que les conuieue fazer*”

El modo de orar de Ignacio de Loyola recibió el influjo de las expresiones litúrgicas comunes en su tiempo. Su oración pública, la preparación del Misal en la víspera; la forma de preparar y celebrar la Misa; el rito de revestirse, de preparar el altar; el modo como hacia reverencia al sacrificio y el apropiarse de la oración a cada una de las tres divinas personas nos indica que había recibido toda una tradición y que ésta, de ningún modo fue improvisada. En otras palabras, el fundador de la Compañía de Jesús no hizo otra cosa sino poner en práctica lo que había vivido, primero en su experiencia de Iñigo López de Oñaz y Loyola, *gentilhombre desgarrado y vano, después como caballero a lo divino, peregrino, estudiante, sacerdote, místico y fundador*. Fiel a su tiempo, se formó en un ambiente típicamente caballeresco que, indudablemente, había de forjar al hombre de los Ejercicios Espirituales, al místico y al organizador que se manifiesta en las Constituciones de la Orden por él fundada. Es consciente de que proviene de una familia noble, de reconocido linaje, con un justo sitio en las Cortes de los reyes y entre los notables de su país. El deseo de querer ser caballero le viene por su familia y sabe que tiene que ganarse ese derecho por méritos propios y responder de la misma manera o aún más y mejor a como lo habían hecho antes que él sus abuelos, su padre y sus hermanos. Iñigo recibió la educación caballerisca en el seno familiar, desde los primeros años de su infancia y se fue afianzando posteriormente en Castilla donde esa formación había de ser complementada con los saberes de la burocracia administrativa, tan útiles y necesarios si es que realmente quería sobresalir en el mundo de los nobles y cortesanos. El caballero debía aprender también a ser digno, recatado, sobrio, modesto; todo aunado al manejo de las armas, los torneos, los juegos de destreza y la tradicional galantería, imprescindible en el arte de conquistar a su dama. En el mundo de los caballeros, lo que antes era violencia debía ser cortesía, lo que era batalla se transformaría en torneo, todo, pletórico de dignidad.

Conviene recordar que la conversión primera de Iñigo López de Loyola la vivió al no disponer de libros de caballería en su lecho de convaleciente, y que éstos fueron sustituidos por la sabiduría cristiana de su cuñada Magdalena de Araoz por otros que narraban las andanzas de caballeros muy diferentes. ¿De dónde venía todo ese ambiente connatural a la familia Loyola y Oñaz? ¿Por qué era tan importante el ser caballero y qué era lo que normaba su conducta? Ya desde la época de Alfonso IX y de Juan II de Castilla y León, se reconocía las actividades de los hidalgos, es decir, los hijos de algo, la gente “de bien”, nobles, leales y dignos de confianza, al servicio de causas justas. Las normas vigentes para los príncipes, los herederos de la Corona, o los nobles de la corte,

eran asequibles también a aquellos que sin ser estrictamente de la aristocracia, se querían distinguir al servicio de sus señores y de la sociedad. Como telón de fondo estaban los Manuales de *Espejos de Príncipes* o los *Doctrinales de Caballeros* que invitaban a todos los jóvenes, especialmente a los que *más* se quisiesen distinguir, a desarrollar sus cualidades y capacidades en terrenos, aparentemente opuestos y, sin embargo, complementarios e inseparables en su época como la religión, la liberalidad, la justicia, la protección de los pobres y desvalidos, la búsqueda del honor y el prestigio, la honra, las buenas costumbres, la cortesía, el valor, la honestidad, la fidelidad, la firmeza de carácter, el respeto a la palabra dada, el amor de una dama, etc.

El sueño de todo caballero estaba en estrecha vinculación con la abnegación y con una actitud erótica vital que se manifestaba en la necesidad de dar a su amor una expresión noble y digna. Su amor era continuamente sublimado hasta el punto de volverse romántico, pleno, total, de modo que el motivo de las luchas del caballero sería el esforzarse por su dama, convertirse en héroe, por amor, y esto a tal grado que llegaba a negarse a sí mismo. Esa abnegación llegaría a expresiones máximas por la necesidad de mostrar su valor, a exponerse a serios peligros y acreditar la fuerza de padecer y de dar hasta la propia vida, todo... por su dama. Este impulso estaba presente en los varones desde muy temprana edad y se iba haciendo operativo desde los dieciséis años, edad en la que se consideraba a los hombres como preparados para conseguir sus ideales.

La muerte era la alternativa al cumplimiento de los deseos nobles y liberales. El caballero desea sufrir por su dama, después querrá liberarla de sus sufrimientos, de todo tipo de peligros, ansía para sí la doncella de su amada y evita, con la muerte si es preciso que otro caballero, indigno o de clase inferior, la mancille. Hace voto de castidad, al igual que exigirá esa virtud en su amada. De este modo, no podemos saber cuál es la imagen integral que el hombre tiene de la mujer, si es la virginidad el valor supremo por el que lucha y quiere hacer suya a la dama que encarna todos los valores por los que lucha⁴⁰. El caballero busca a la dama de sus sueños y quiere vivir sólo para ella y sabe que ella corresponderá a su amor en la medida que sea mayor la heroicidad del amado, su fuerza, su arrojo, su valor, de aquí que la imagen del caballero, es decir, del hombre a caballo, símbolo de virilidad, de fortaleza, de decisión, de valor y arrojo, vaya a ser tan importante en aquellos días⁴¹. Su misión principal era la de servir y mientras más digno y honorable sea ese servicio, más honra darán a su categoría caballeresca.

⁴⁰ Sobre las relaciones entre el hombre y la mujer, véase el interesante trabajo de Georges DUBY, *El Caballero, la mujer y el cura*, Versión castellana de Mauro Armiño, Madrid 1982.

⁴¹ L. White, *Tecnología medieval y cambio social*, Buenos Aires 1973, 17-54.

Ahora bien, ese servicio será dado a un señor, convirtiéndose, por tanto, en vasallos, fieles a su señor y dispuestos a dar la vida por él si fuera necesario. Los caballeros han de distinguirse en todo, han de luchar por ser «más» que otros, de ahí que con el tiempo se vaya haciendo una distinción entre ellos y los «rústicos», «el pueblo» a quienes se va identificando con una categoría social inferior, diferente, de menos rango social. En ocasiones los caballeros se identifican con los nobles; otras veces se conserva la distancia entre las dos «clases» en donde los primeros están al servicio de los segundos⁴².

Los caballeros conocían perfectamente la legislación que los obligaba y animaba a ser mejores y a vivir en conformidad con sus creencias y valores. Dentro de esa legislación, destaca la llamada *Ley de las Siete Partidas*, que prevén cuál debía ser su máximo ideal al que debían aspirar, especialmente los jóvenes que quisieran tomar su vida en serio y, siempre de acuerdo a él, debían vivir los hombres que quisieran vivir en conformidad con los más altos valores sociales y religiosos de su tiempo. Pero para lograr este sueño de los nobles caballeros, había que convalidarse con otros aspectos más allá del mero ámbito caballeresco. El Libro o Código de «*Las Siete Partidas*» especifica que son tres los estados a que está llamado a vivir el hombre: el de los defensores o caballeros, los oradores y los labradores⁴³ con que se originó toda una ideología que fundamentaba la existencia de los tres estamentos y la preponderancia de unos sobre otros. Así, —se afirma—, hay hombres cuyo fin en el mundo es luchar, defender a los demás; otros, deben servir a la Iglesia y su función primordial es y debe ser sólo la oración; finalmente, la misión de otros será el servicio. Las tres clases de hombres, los tres «estados» deben convivir y actuar en perfecta armonía para lo cual es menester que la Iglesia bendiga su misión y que los caballeros luchen por defender las cosas de Dios.

Se llegó de este modo a sacralizar las luchas que llevaban a cabo los caballeros con el fin de defender causas más elevadas, con la bendición y el patrocinio de la Iglesia. Esta situación alcanzará su máxima expresión con las Cruzadas en las que todo se prestaba a la grandeza de las hazañas de los caballeros, ya que se luchaba por fines totalmente deseados por los pueblos, sin importar si eran vasallos y señores. Los siervos tenían también un papel muy importante en este esquema ya que su servicio permitía que los «señores» pudieran realizar, a su vez, su misión. Esta idea se fue haciendo común en el pueblo y en su mentalidad de modo que

⁴² Cf. Georges Duby, *Hombres y Estructuras de la Edad Media*, Madrid 1978.

⁴³ Cf. *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados, Tomo Segundo, Código de las Siete Partidas. Tomo I*, que contiene La Primera y Segunda Partida, Madrid, Tomo Tercero, *Código de las Siete Partidas, Tomo II*, que contiene La Tercera, Cuarta y Quinta Partida, Madrid 1848.

era natural que no todos sirvieran para lo mismo, que había algunos superiores y otros, por ende, inferiores. No se protestaba, todo estaba en su sitio. Surgió entonces la idea de fundar las órdenes militares, semejantes al concepto de las órdenes religiosas; tenían fines distintos, pero complementarios.

Las órdenes de caballería se fueron fortaleciendo en la medida que se sofisticaban más las ceremonias de investidura para los caballeros, llenas de símbolos; auténticas liturgias en las que se introducía a los caballeros noveles en estos grupos selectos de hombres selectos y muy bien escogidos. Estas liturgias van a llenar el hueco que habían dejado los ritos de introducción de los jóvenes en edad adolescente a la edad juvenil madura o adulta en la que se les consideraba dignos de enfrentar serias responsabilidades. Luego se las usó para la entronización de los reyes, marcando así el inicio de su reinado y poderío. Después se generalizó a los hombres que habían sido hallados dignos para pertenecer a grupos muy bien definidos y de gran significado social y religioso. El rey Don Alfonso X pensaba que sólo unos cuantos eran dignos de ser auténticos caballeros y que éstos debían ser cuidadosa y fuertemente probados hasta ser hallados dignos, idóneos para tal misión. Los nobles, los hidalgos, los aristócratas pronto van a luchar por ser miembros de estas órdenes, ellos serán los caballeros, la Iglesia participará con patriarcas y sufragáneos, con gente que bendiga sus acciones y avale todo tipo de incoherencias e injusticias con los del tercer grupo, los vasallos, artesanos, los fámulos y sirvientes, los rudos que no pueden hacer otra cosa pues no tienen ni la capacidad ni el «*subiecto*»⁴⁴.

Las órdenes militares aglutinaban dentro de sus filas una multitud de significados, desde la más elevada santidad e ideales de servicio hasta la más vulgar camaradería. Muchas veces se les consideraba como si viviese un estado religioso, similar a las órdenes de este tipo, la misma palabra «orden» encerraba connotaciones eclesiásticas o religiosas. Muchas veces eran llamadas también «religión» lo cual podría creerse limitada a las órdenes religiosas. La *Orden del Toisón de Oro*, fundada por Felipe el Bueno, en 1431 llegó a constituir una «religión» tan o más importante como cualquier orden monástica de la época y se hablaba de ella con suma veneración y respeto. A muchos caballeros de las órdenes se les llamaba «caballeros de religión» y ellos honraban el nombre que recibían pues cuando asistían a misa ocupaban sitios especiales en el coro haciendo uso de los

⁴⁴ Cf. N. Jorga, *Philippe de Mézières*, Paris 1927, 348. El autor describe la composición de las clases sociales en la Orden de la Pasión, orden militar que pretendía inicialmente formar con gente de todos los orígenes y muy pronto se constata sus planes idealistas con la hiriente realidad.

derechos que les confería la legislación vigente⁴⁵. De este modo, no es de extrañar que la pertenencia a una orden militar aportaba reconocimientos sociales, religiosos y era considerado como un fuerte lazo sagrado. Con el desarrollo de estas órdenes, la pertenencia a alguna de ellas en especial era altamente significativa e incluso había proselitismo para que caballeros más renombrados se integrasen a determinada orden, renunciando por supuesto a la que antes pertenecía. En Francia, por ejemplo, el Duque de Bedford quiso imponer la «*Orden de la Jarretera*» al joven Felipe de Borgoña, para ligarlo de un modo firme a Inglaterra de Eduardo III.

El borgoñón advierte que quedaría sujeto para siempre al rey de Inglaterra y sabe declinar cortésmente el honor que se le brinda. De la misma manera, cuando más tarde Carlos El Temerario aceptó y llevó *la Jarretera*, Luis XI lo consideró una infracción del *Tratado de Perona*, que prohibía al Duque contraer una alianza con Inglaterra sin el consentimiento del rey. La costumbre inglesa de no aceptar Órdenes extranjeras puede ser considerada como una supervivencia tradicional de la idea de que la Orden obliga a ser fiel al príncipe que la otorga. Para los efectos de este trabajo presentaremos *la Orden de los Caballeros de la Banda*, de Alfonso XI, en España. Creemos que nos ayudará a entender los orígenes del amor, el gusto y respeto de Ignacio de Loyola por todo lo simbólico y ritual⁴⁶.

5. La liturgia de la “Orden de los Caballeros de la Banda” y su influencia en Iñigo López de Oñaz y Loyola

5.1. Antecedentes de la Orden de los Caballeros de la Banda

Los grandes ideales de Alfonso X y su libro de las Siete Partidas estaban muy lejos de cumplirse en la España de comienzos del siglo XIV y, aunque se mantenía la teoría, los caballeros poco hacían en una sociedad llena de robos, desorden, inseguridad y todo tipo de injusticias. Los caballeros se distinguían sólo por su linaje ya que las ceremonias de ordenación e investidura se habían dejado de celebrar por un tiempo. Es en estas circunstancias en que Alfonso XI comienza su reinado en 1325 con proyectos de pacificar el reino y someter a la nobleza

⁴⁵ La Ley XXIII del Título XXI de la Segunda Partida a que nos hemos estado refiriendo, menciona que “... ninguno non deue estar en Egleſia ante ellos, quando estuuieſſen en las Oras, ſino los Perlados, o los otros Clerigos que las dixessen, o los Reyes, o los grandes Señores, a que ellos ouieſſen de obedecer, e de ſeruir...”. *Los Códigos Españoles...*, 477.

⁴⁶ Revista de Occidente, *Diccionario de Historia de España*, Desde sus orígenes hasta el fin del reinado de Alfonso XIII, Tomo I, Madrid 1952, 1376; cap. XCI y XCII, 335-337.

ante el reto de defenderse y pelear contra los musulmanes y fortalecer la administración central. Alfonso XI fue formado y educado en los ideales de la caballería pues uno de sus más fuertes deseos era la de realizar grandes conquistas y ordenar la sociedad en crisis y para ello, necesitaba de los otrora honestos y dignos caballeros como cuerpo organizado, llenos de virtudes e ideales heroicos y defensores que le ayudasen en la guerra. El rey utilizó todo tipo de medios para lograr sus fines, desde los legales hasta los persuasivos. Con los primeros, aumenta considerablemente los miembros de la caballería villana que jugará un papel muy importante en las campañas militares de este monarca. El rey, consciente de ello, se dedica a fortalecer esta institución. Quiere incrementar las actividades de la reconquista pero se encuentra que no tiene tropas preparadas para empresa de tal magnitud, no tiene recursos económicos para pagar soldados mercenarios y, tristemente, se ha perdido el ideal caballeresco de lucha contra el infiel.

Valiéndose de los ideales, comenzó a seducir a las familias hidalgas para que le ayudaran en su programa y comienza con distinguir la caballería villana de la de los hombres de linaje para la que la ceremonia de investidura era necesaria y daba a sus miembros un status especial. Para Alfonso XI los objetivos estaban muy claros: necesitaba los dos tipos de caballería, primero por causas políticas y, segundo por razones militares pero los miembros de la nobleza no veían con buenos ojos que se les mezclara y aun que se les confundiera con los caballeros villanos por lo que habrían de manifiesta abiertamente su rechazo⁴⁷.

Una vez que se restablece la ceremonia litúrgica de la investidura, los nuevos caballeros van a ser preparados con la idea de elevarlos a un nivel superior. A Alfonso XI le interesa sobre todo la guerra, especialmente contra los musulmanes, ya que desde mediados del siglo XIII, la reconquista estaba prácticamente suspendida y no se habían organizado grandes empresas militares para ampliar los territorios de los reyes castellanos. Dirige sus esfuerzos a invitar a los caballeros a pacificar y dignificar el reino, sumido en la inseguridad y el caos, y, al mismo tiempo, quiere ganarlos para sí y tenerlos como aliados y no como enemigos que le estorben en su plan de mejoras. Elabora toda una estrategia ideológica enfocada hacia nobles y caballeros de linaje y a las familias hidalgas y aristócratas del reino y les propone servir a los intereses de la corona. De esa manera, ejecutará uno de sus planes al asumir el reinado que era el de someter a la nobleza. El

⁴⁷ En la literatura se hacen distinciones entre las dos caballerías, como puede verse en este fragmento de la obra de Alfonso XI: "...Los rricos omnes sin arte Lidiauan bien, sin dubdança; Caualleros a la otra parte, Fasiendo muy gran matança. Bien asi los çibdadanos Fasian grand caualleria, Fijos dalgo castellanos, Leuauan la mejoría...". Alfonso Onceno, *Poema*, Noticias y Observaciones de Florencio Janer, Madrid, 1863, estrofas N° 1744 y 1749.

primer paso, que da para reanimar el espíritu caballeresco y noble de los grandes sueños y utopías, es fundar la Orden de la Banda. Maurice Keen, profundo conocedor del mundo caballeresco de los últimos siglos de la Edad Media, advierte que la Orden de la Banda es una de las más antiguas órdenes seculares de caballería y que bien pudo haber impulsado a Eduardo III de Inglaterra a fundar «*La Jarretera*», una de las máximas condecoraciones de la corona inglesa⁴⁸.

Fue fundada por Alfonso XI⁴⁹ «el justiciero», en la ciudad de Burgos hacia el año de 1330. En un principio consistía en una distinción meramente externa que concedía el monarca a los guerreros de linaje que se hubieran destacado en un hecho de armas contra los musulmanes. El reconocimiento se hacía con un galardón que debía ser digno del momento y de los méritos que se premiaban⁵⁰. Poco tiempo después de haber fundado la Orden, el rey restaura la liturgia de investidura de los caballeros y él mismo viaja a Santiago para recibirla en presencia del Apóstol Santiago; después convoca a hombres ricos de su reino para que se sometían al mismo rito. La fastuosa ceremonia coincidió con la de su coronación, según la recuerdan los historiadores, llena de ritos nuevos que fueron combinados con los antiguos y tradicionales⁵¹. En las ceremonias, llenas

⁴⁸ Cf. Maurice Keen, *La Caballería*, Barcelona 1986. Citado por Rogelio García Mateo, Del “mayor” de los parientes al “Ad Maiorem Dei Gloriam”, en: José Luis Orella Unzué, (Ed.), *El Pueblo Vasco en el Renacimiento. (1491-1521)*. Actas del Simposio Celebrado en la Universidad de Deusto (San Sebastián) con motivo del Vº Centenario del nacimiento de Ignacio de Loyola (1-5 Octubre 1990), Bilbao 1994, 226.

⁴⁹ Alfonso XI (1311-1350), hijo de Fernando IV y de Constanza de Portugal. Su padre muere cuando sólo tenía un año de edad y fue rey de Castilla cuando cumplió la edad de 13 años. De su matrimonio con María de Portugal, nacería Pedro I, y con Doña Leonor de Guzmán, tuvo dos hijos naturales, entre quien estaba el que había de ser Enrique II. Ha sido reconocido por su interés en reconstruir el poder real, por vincular el reino a la realidad europea y por su inclinada afición a los hechos de armas. Uno de sus más claros objetivos era el de someter a la nobleza y la actividad legislativa, cuya expresión más lograda es el Ordenamiento de Alcalá, de 1348. Sus acciones militares claves fueron la batalla del Estrecho, la ocupación de Algeciras y el asedio de Gibraltar. Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España, Tomo IV, Diccionario Biográfico*, Madrid 1991, 48.

⁵⁰ “Galardon es bien fecho, que deue ser dado francamente a los que furen buenos en la guerra, por razon de algun bien fecho señalado que fiziessen en ella. E deuelo dar el Rey, o el Señor, o el Cabdillo de la hueste, a los que lo merescen, o a sus hijos, si sus padres no furen biuos. E deue ser tal el galardon, e dado en tiempo, que se pueda aprouechar del, aquel a quien lo diere”. Segunda Partida, Título XXVII, Ley I, en *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados, Tomo Primero, Liber Judicum, El Fuero Juzgo, El Fuero Viejo de Castilla, Las Leyes del Estilo, El Fuero Real, El Ordenamiento de Alcalá*, Madrid 1847, 534.

⁵¹ Cayetano Rosell (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Tomo I, Biblioteca de Autores Españoles, vol. Nº 66, Madrid, 1875, 235.

de novedad, el rey recibía la unción con óleo sagrado, al estilo de la monarquía visigoda y que no se veía desde hacía mucho tiempo. Don Alfonso quiso simbolizar que recibía la corona directamente de Dios, sin intermediarios por lo que él mismo la puso sobre su cabeza; más tarde, el rey delegaba su autoridad y poder a algunos y esperaba de ellos fidelidad y lealtad⁵². Las ceremonias habían de continuar ya que los nuevos caballeros, a su vez, otorgan el privilegio a muchos más, con los mismos fines y las mismas recomendaciones. El rey supo dar a este tipo de ceremonias un simbolismo que se había perdido y recuperando su sentido litúrgico, anima a sus hombres a vivir no sólo de lo exterior y superficial sino de motivaciones profundas que los tonifique e impulse a mejores y nuevas gestas heroicas⁵³.

5.2. Algunos rasgos de la Orden de la Banda en el pensamiento de Ignacio de Loyola

Esta Orden fue creada para distinguir a los caballeros al servicio del Rey que realizaran alguna labor destacada tanto en valentía, lealtad, fidelidad como en algún otro hecho que mereciera especial reconocimiento. Se inició simplemente como una condecoración, pero con el paso del tiempo, se va formando como grupo selecto y bien definido, con estatutos y normas para quienes han sido llamados a pertenecer a sus filas y que tienen que cumplir ciertos requisitos previamente establecidos por los antiguos.

Comienza con una connotación típicamente guerrera, de lucha, para premiar a quienes se distinguen en combate y va a terminar simplemente como un reconocimiento a otro tipo de méritos que no necesariamente tienen que ver con el ámbito de lo militar⁵⁴. En general, las familias nobles de Guipúzcoa y, concretamente, los Loyola no habrían de ser la excepción a los deseos de vivir conforme a tan altos ideales y manifiestan una gran predilección por el mundo de la caballería. La literatura, las artes, el honor, y la vida social del País Vasco giraban en torno a la utopía e Iñigo López de Loyola creció precisamente en ese ambiente en donde el valor militar, la lealtad, la cortesía se proponía como modelo de vida y, por tanto, como ejemplo a seguir. Esto, ciertamente, habría de configurar su personal manera de ser y actuar ante la vida. Los caballeros se unían en hermandades, en cofradías en donde ratificaban los ideales y utopías que los inspiraban y, asimismo, se ayudaban mutuamente para conseguir sus fines.

⁵² Cayetano Rosell, (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* 235-237.

⁵³ Cayetano Rosell, (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* 317-318, 356, 358, 360.

⁵⁴ Cf. Jaime Emilio González Magaña, *El 'Taller de Conversión' de los Ejercicios*, Volumen I: Iñigo López de Loyola, ¿Una Historia de Fracaso? México 99-148.

Según parece, este tipo de cofradías pudo haber influido radicalmente en la formación del joven de Loyola y todo parece indicar que no pudo haber sido otra que la Orden de la Banda.

Hay algunos datos que indican que, en efecto, la Orden fue determinante en la historia familiar de los Loyola y uno de ellos nos relata cómo con los antecedentes de valentía y la fama que se había originado en torno suyo después de la batalla de Beotibar, los Parientes mayores de Loyola fueron a ver al rey cuando se encontraba en la ciudad de Vitoria y éste, condecorador de sus méritos, los nombró «*Caballeros de la Milicia de la Banda*» y los condecoró con la banda o correa colorada⁵⁵, símbolo de la Orden o Milicia recién constituida.

Este reconocimiento fue de un significado tan especial para ellos que la condecoración otorgada los reconocía oficialmente como caballeros allegados al monarca, escogidos por su valor en la guerra y que, de ninguna manera se concedía a los que no reunían los requisitos⁵⁶. La preciada presea concedida por el rey quedó incorporada en su escudo de armas. Don Martín García de Oñaz –hermano de Ignacio–, consciente de la importancia de la Orden en su vida mencionaba en su testamento: «E cualquier que este mi mayorazgo heredare sea tenuto de se llamar el mi apellido y abolengo de Oynaz a traer mis armas e insignias della... Las cuales dichas armas de la dicha mi casa e abolengo de Oynaz son siete bandas coloradas en campo dorado; y los de la casa de Loyola unos llares negros y dos lobos pardos con una caldera colgada de los dichos llares...»⁵⁷.

Los Estatutos de la Orden fundada por Alfonso XI se recogen en un corpus documental denominado unas veces «*Ordenamiento de la Banda*» y otras «*Libro de los Caballeros de la Orden de la Banda*»⁵⁸ y tuvieron mucha difusión pues con ello se pretendía difundir los ideales caballerescos de la época. Se han encontrado varias copias de tales estatutos en los que se menciona el Ordenamiento de las Cortes de Alcalá de 1348 y en el que se incluye como epílogo un texto de la Orden. De entre las copias existentes, la más completa, quizás, sea la que se conserva en

⁵⁵ “Aquel día vio el Rey las haces del Conde andar rigiendo la batalla á un Caballero que *traia una sobreseñales bermejas con Vanda de oro...*”. Cayetano Rosell, (Ed.), *Crónicas de los Reyes de Castilla...* 431.

⁵⁶ “É el rey envió a él un su Doncel , é mandóle que le dixese á Pero Carrillo, que pues non era su vasallo, que no anvia porque traer la Vanda, que el Rey Don Alfonso ficiera, era muy honrada é muy escogida é muy preciosa en el Regno de Castilla, é aun en otras partes, é que non la traian ni son muy escogidos omes, é esmerados en costumbres é en linage é en caballeria seyendo vasallos del Rey, ó del Infante su fijo primogénito heredero, é non en otra manera...”. Cayetano Rosell, *Crónica de Don Pedro Primero...* 431.

⁵⁷ MHSI, Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio, Fontes Documentales de S. Ignatio de Loyola*, Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis, Vol., 115, Romae 1977, 469.

⁵⁸ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu*, N° 60 (1991) 30.

El Escorial y que data del siglo XVI, aunque existen otras copias desde el siglo XIV al XVIII, con redacciones diferentes⁵⁹. En algunos capítulos del Libro se da la fecha de 1330, sin embargo, parece que el dato está equivocado debido a que la *Crónica de Alfonso XI* no sigue una cronología exacta. Isabel García manifiesta que «hay muchas razones que nos inducen a pensar que el Libro se elaboró mucho más tarde. En primer lugar, algunos de los caballeros que aparecen incluidos en la Orden no habían nacido en 1332, como por ejemplo el infante don Pedro, o los hijos del rey con doña Leonor de Guzmán, don Enrique, don Fadrique, don Tello y don Juan. En segundo lugar, aparece en todas las copias de los capítulos el nombre de don Juan Núñez, que se mantuvo enfrentado con el monarca hasta 1336 y recibió la orden de caballería en 1339. Otro caballero que se incluye en las listas, Pedro Carrillo, recibió la distinción de la Banda por su actuación en el cerco de Tarifa, es decir, en el año 1340...»⁶⁰. Finalmente, la autora mencionada defiende el hecho de que el Libro debió ser escrito entre 1344 y 1350, fecha de la muerte de don Alfonso XI y para ello se basa en dos redacciones diferentes, una de la *Crónica* y una posterior de la *Gran Crónica*, según un manuscrito de redacción posterior a la primera, hacia 1344⁶¹. El Libro de la Orden recogió por escrito todos los aspectos que los caballeros debían tomar en cuenta para ser reconocidos como tales y, al mismo tiempo, para ser considerados dignos de ser miembros de la Orden. Prescribe una serie de obligaciones que llegan al detalle de regular cómo deben vestir, qué deben comer, cuál debe ser su trato y su comportamiento con las demás personas, etc. Con todas esas prescripciones es fácil imaginar que la Orden pronto se volvió un cuerpo cerrado, un grupo de élite que significaba todo un triunfo para quienes tuvieran la suerte de acceder a él. Se estipulaban premios, castigos y características del secreto al que estaban obligados a guardar como pertenecientes al cuerpo. Con dos niveles, caballeros y escuderos, miembros con experiencia y “novicios”, todos de familias nobles y de linaje, formar parte de la Orden era toda una distinción y una manera de ser considerado influyente en el Reino.

La Orden de la Banda continúa siendo una distinción de importancia en tiempos de Pedro I⁶² y es considerada como signo de vasallaje y de fidelidad al

⁵⁹ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 30.

⁶⁰ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...*, 53. Cf. Cayetano Rosell, *Crónica del Rey Don Pedro Primero...* 431.

⁶¹ Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 54. La autora se basa en los estudios de Diego Catalán. Cf. Diego Catalán, (Ed.), *Gran Crónica de Alfonso XI*, Madrid 1976.

⁶² Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...* 666-667.

gobernante⁶³. Enrique II, de Trastámara⁶⁴, enemigo de su hermano elige también la Banda para señalarse en sus batallas en contra de su hermano, como sucedió en Nájera cuando «el conde Don Sancho, hermano del Rey Don Enrique, é Mosen Beltran de Claquin, é los Caballeros que estaban con el *pendon de la Vanda*, é todos aquellos Caballeros que diximos que el Rey Don Enrique ordenára que estoviesen de pie, fuéronse juntar con la avanguardia de la parte do venian... E los de la partida del Rey Don Pedro é del Principe de Gales traian por señal los escudos é las sobreseñales blancas con cruces bermejas por Sant Jorge; é todos los de la partida del Rey Don Enrique levaban ese día *vandas en las sobreseñales*»⁶⁵. Juan I de Castilla⁶⁶ favoreció también la caballería desde el momento de su coronación en que “armó cien caballeros de su Regno, de linage de Ricos omes, Caballeros...”⁶⁷. En 1390 funda «*La Orden del Espiritu Santo*» para los caballeros y «*La Orden de la Rosa*» para los escuderos, las primeras de una serie de órdenes que van a proliferar desde finales del siglo XIV. Se pueden citar «*La Orden del Collar de San Francisco*», fundada por Enrique III, «*La Orden de la Escama*» de Juan II y «*La Orden de la Jarra y el Grifo*» fundada por el infante don Fernando de Antequera, todas ellas con una finalidad social, motivo de distinción entre nobles, pero sin aplicación directa a fines militares. Entre todas estas órdenes, la de la Banda conservará un gran prestigio por su antigüedad, su origen militar y la fama de Alfonso XI.

Este crecimiento motivó que algunas personas exhibieran las distinciones de las órdenes sin tener derecho a ellas, lo que ocasionó la intervención de Fernando de Antequera, en nombre de Juan II de Castilla para prohibir el uso indebido de divisas de la Banda, Escama, Collar de San Francisco y Jarra⁶⁸. La Orden de la Banda va a decaer con la caballería misma, sin embargo, se va a mantener hasta el reinado de los Reyes Católicos quienes concedieron privilegios a los caballeros que se distinguen en la conquista de Granada. Otra que sobrevive por esa época es la Orden de la Jarra y el Grifo, mencionada antes y fundada por Fernando de Antequera. Ambas desaparecerán cuando Carlos V impuso la del Toisón de Oro, la más preciada de Europa a las familias de mayor importancia.

⁶³ Cf. Cayetano Rosell, *Crónica de Don Pedro I...* 431.

⁶⁴ Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...* 274-275.

⁶⁵ Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...*, Cap. XII, 556-557.

⁶⁶ Cf. Miguel Artola, (Dir.), *Enciclopedia de Historia de España ...*, 446-447. Cf. también Revista de Occidente, *Diccionario Biográfico...*, 108-109.

⁶⁷ Cayetano Rosell, (Ed.). *Crónica del Rey Don Juan, Cap. I, en Crónicas de los Reyes de Castilla, desde Don Alfonso el Sabio, hasta los Católicos Don Fernando y Doña Isabel*, Tomo II, Biblioteca de Autores Españoles, vol. N° 68, Madrid 1877, 5.

⁶⁸ Cf. Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 58.

5.3. *Los Ordenamientos de la Orden de la Banda*

La lectura del Libro de los Caballeros de la Banda⁶⁹ nos acerca más al ambiente del tiempo de don Alfonso X que el relacionado con don Juan Manuel y esto es debido fundamentalmente al hecho de que su autor, se decidió a recuperar el ideal del mundo de la caballería trazado por su antecesor. El libro está también influenciado por las ideas de don Juan Manuel. El libro está estructurado en cinco partes, de las cuales, la primera enfatiza el objetivo y finalidad de la Orden y gira en torno a los ideales de caballería y lealtad. Nos dice que «la mas alta e mas preciada Orden que Dios en el mundo fizo es la caualleria» y su fin es el de la defensa de la fe y el mundo. Los caballeros son de ese modo nombrados como defensores cuya principal cualidad es la lealtad que debe aplicarse al señor natural, el rey, que será quien controle a los caballeros, en segundo lugar a la amada por quien están obligados en el ámbito de un amor cortés «a quien oviere de amar, especialmente a aquella en quien pusiere su entinción»; en tercer lugar, el caballero ha de ser fiel a sí mismo para tenerse como tales y sobresalirse en medio de otros de las mismas características en contienda por las más altas caballerías. No aparecen los ideales piadosos ni de culto a los santos como era común en otras órdenes de la época. Los capítulos del 2 al 9, forman la segunda parte y se refiere al comportamiento exterior de los caballeros. Estos deben «fazer mucho por oyr misa en la mañana»; «ser mas corteses e mas guardados tan bien en hablar commo en su comer», deben tener el mejor caballo⁷⁰ y las mejores armas, ser modestos y valerosos.

Adonde quiera que vaya, el caballero de la Orden debe llevar consigo unas sobreseñales de cuerpo y de caballo en que esté la banda. El juego de dados está penalizado⁷¹ especialmente si apostaban su caballo y las armas. Sus modales deben ser acordes a su condición de caballeros y para señalarse como tales, deben vestir la Banda, al menos una vez por semana. En cuanto a su andar, todo buen caballero debe ser lo más sosegado que pudiere, no debe lanzar ningún agravio a ninguna doncella aunque ésta se lo haga a él. Nunca se debe alabar a sí mismo de ninguna caballería que haga, deben decir siempre la verdad y no deberán decir ¡ay!, ni

⁶⁹ Para sus conclusiones, Isabel García Díaz toma en cuenta dos manuscritos, el citado en Daumet, G. L'ordre castillan de l'Écharpe, *Bulletin Hispanique* N° 25 (1923), 5-32 y el "escorialense Y-II-13" del siglo XVI para compararlo con otros manuscritos más antiguos, pero incompletos. Cf. Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda*, *Archivum Historicum Societatis Iesu...* 59-88.

⁷⁰ Cf. Segunda Partida de Alfonso X, Pedro Gómez de la Serna, *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados*, Tomo II, *Código de las Siete Partidas*. Tomo I, que contiene La Primera y Segunda Partida, Madrid 1848, III- IV. Ley X, 470. Cf. Título XX, Ley II 461-462.

⁷¹ Cf. Segunda Partida de Alfonso X, Pedro Gómez de la Serna, en *Los Códigos Españoles, Concordados y Anotados*, Tomo II..., Ley XXV 478-479.

quejarse por ninguna herida que recibiese. No ha de comer ni manjares ni frutas u hortalizas “sucios”, tampoco ha de comer sin manteles, salvo si están en la guerra. El buen caballero nunca ha de beber de pie, esto sólo lo podrá hacer con el agua y en cuanto al vino, éste no podrá ser bebido en barro ni madera y sólo podrá beberlo cuando tenga sed.

El libro establece que puede entrar a la Orden un caballero de probada bondad y por notables hechos de caballería que hubiese hecho el candidato o, ganar la distinción por haber sobresalido en torneos en los que los contendientes hayan sido ya miembros de la Orden. Un miembro de este cuerpo debía jurar lealtad al rey y a sus compañeros y debería estar dispuesto a fomentar la hermandad entre iguales, el sentido de pertenencia al cuerpo y la lealtad entre todos con la debida obediencia al monarca. Para ser miembro de la Orden en otro sitio distinto al de la Corte del rey, el hidalgo ha de enfrentarse en justa o torneo al miembro que le exige identificarse como digno de portar la Banda, si no quisiese hacerlo, tiene la obligación de dejar de usar su distintivo.

El régimen interno está estipulado en los capítulos 10 al 20 y forman la tercera parte de la que sobresale el hecho de que un caballero de la Orden debería tener un trato preferente por parte del rey quien haría las veces de defensor en casos de agravios a los caballeros, incluyendo a los hijos del rey si los agravios venían de parte suya. En la guerra, los miembros formarían un cuerpo siempre cercano al rey; en la paz, el cuerpo se distinguiría por su valentía en los torneos. Es importante mantener la unidad y la hermandad entre los miembros y se insiste en evitar la división y la discordia así como el enfrentamiento entre ellos. El capítulo 17 se dedica a tratar lo referente a las peleas entre caballeros para lo cual se dice que si el enfrentamiento era sólo verbal, el castigo quedaba a discreción del monarca; si era con las armas, el caballero no podía presentarse ante el rey al menos en dos meses y durante ese tiempo, no podría llevar sino la mitad de la Banda.

El capítulo X deja claro que si en la reyerta hay heridos, el caballero queda “inhabilitado” por el plazo de un año. Es obligación de los miembros juntarse con el rey cada dos meses y si él estuviera muy ocupado, al menos tres veces al año. En caso de bodas, habrá que organizar muchas honras y servicios; en caso de muerte de alguno de ellos, todos harán muchas honras también y además, en señal de hermandad, habrán de llevar por diez días un vestido “camellín o de otro paño pardo”. La cuarta parte abarca un solo capítulo, el 21, y en él se compromete a los miembros de la Orden al secreto de las leyes por las que se rigen. Todo aquel que difunda sus secretos será castigado «quel den por pena que traya la Vanda en esos tres meses. E si otro cavallero de la Vanda ge lo viere o ge lo supiere que ge lo diga luego al maestre e sy no ge lo descubriere que aya esa mesma pena

que ha de auer el que faze el yerro. E esta pena sera por la primera vez, pero sy la segunda vez cayere que sea la pena doblada». Se invita a todos a hacer más de lo que está escrito en el libro, tanto en ser corteses como en actos de caballería. Prácticamente, el libro termina con este lineamiento, sin embargo, hay una quinta parte, constituida por los capítulos 22 y 23 que son un apéndice para regular los torneos y las justas aunque esta parte no es privativa de la Orden sino incluye a todos los caballeros. El libro contiene nombres de personajes ilustres castellanos de la época, desde el rey Alfonso XI y sus hijos, hombres ricos como don Juan Núñez de Lara, Lope Díaz de Almazán, Cisneros, Ponce; hombres de letras como Juan Estévanez Castellanos, simples caballeros o infanzones criados en la casa del rey como don Juan Alfonso de Benavides, Juan Martínez de Rojas o Alonso Fernández Alcayde y otros que, sin entrar en la corte del rey, participaban en las campañas militares⁷².

Para conocer mejor las características de la Orden, nos hemos remitido a los datos que nos da Fray Antonio de Guevara (1480-1544) en una carta dirigida al Conde de Benavente, Don Antonio Pimentel, fechada en Toledo el 12 de diciembre de 1526, en respuesta a la petición del conde de averiguar «... si he leído en alguna escritura antigua, quiénes fueron en España los caballeros de la Banda, y tambien quereis saber en tiempo de qué príncipe esta órden se levantó, y quien fue el que la inventó, y porqué la inventó, y qué regla de vivir les dió, y qué tanto duró, y por qué se perdió...»⁷³. El buen fraile respondió a Don Alonso de Pimentel lo siguiente:

«Viniendo, pues, al propósito, es de saber que en la era de 1368 (año p. Ch. 1330), estando en la ciudad de Burgos el rey D. Alonso, hijo que fué del rey D. Hernando (IV) y de la reina doña Constanza, hizo este buen rey una nueva órden de caballería, á la cual llamó Orden de la Banda, en la cual entró el mismo rey y sus hermanos, y los hijos de los ricos hombres y caballeros. Desde á cuatro años que ordenó esta órden de la Banda, estando el rey D. Alonso en Palencia, tornó a reformar la regla que había hecho, y á poner penas a los transgresores della; de manera que conforme a la regla postrera, que fue la mejor y más caballerosa, os escribiré, señor, esta carta.

⁷² Véanse los nombres de los caballeros miembros de la Orden hacia mediados del siglo XIV, en Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 67-77.

⁷³ Antonio de Guevara, *Epístolas familiares*, en: Eugenio de Ochoa, *Epistolario Español*, Biblioteca de Autores Españoles, Vol. 13, Tomo Primero, Madrid 1850, 131. Véase también la transcripción del texto escurialense Z-II-14 y Y-II-13, especialmente el Ordenamiento y los nombres de los caballeros de la Orden, en Isabel García Díaz, *La Orden de la Banda, Archivum Historicum Societatis Iesu...* 60-88.

Llamábanse caballeros de la Banda porque traían sobre sí una correa colorada, ancha de tres dedos, la cual á manera de estola echaban sobre el hombro izquierdo, y la añudaban so el brazo derecho... No podía dar la Banda, sino sólo el rey, no podía ninguno recibirla, si no fuese hijo de algún caballero, ó hijo de algún notable hidalgo, y que por lo menos hubiese en la corte diez años residido, y al Rey en las guerras de moros servido... No podían entrar (en ella) los primogénitos de caballeros que tenían mayorazgos, sino los que eran hijos segundos o terceros y que no tenían patrimonios, porque la intención del buen rey D. Alonso fue, de honrar á los hijosdalgo de su corte que poco podían y poco tenían. El día que recibían la Banda, hacía en manos del rey pleito homenaje de guardar la Regla...

Mandaba su regla, que el caballero de la Banda fuese obligado de hablar al Rey, siendo requerido en pro de los naturales de su tierra y por el defendimiento de la república, so pena que, siendo desto notado, fuese del patrimonio privado y de la tierra desterrado. Mandaba su regla que el caballero de la Banda sobre todas cosas dijese al Rey siempre verdad, á su corona y persona siempre guardase fidelidad, y que si en su presencia alguno del Rey murmurase, y él lo disimulase y aprobase, lo echasen de la corte con infamia y le privasen para siempre de la Banda.

Mandaba su Regla, que todos los de aquella Orden hablasen poco, y lo que hablasen fuese muy verdadero; y que si por caso algún caballero de la Banda dijese alguna notable mentira, anduviese un mes sin espada.

Mandaba su Regla que se acompañasen con hombres sabios de quienes aprendiesen á bien vivir, y con hombres de guerra que los enseñasen a pelear; so pena que, el caballero de la Banda que se dejare acompañar ó le vieren pasear con algun merchante, ó oficial o plebeyo, o rústico, sea del maester gravemente reprendido, y un mes entero en su posada encarcelado.

Mandaba su regla, que todos los caballeros desta órden mantuviesen sus palabras y guardasen fidelidad á sus amigos; y en caso que se probasen contra algún caballero de la Banda, que no había cumplido su palabra, aunque fuese dada a persona baja y por cosa muy pequeña, que el tal se anduviese por la corte solo y desacompañado sin osar á nadie hablar ni á ningún caballero se allegar.

Mandaba su Regla, que fuese obligado el caballero de la Banda a tener buenas armas en su cámara, buenos caballos en su caballeriza, buena lanza a su puerta y buena espada en su cinta; so pena que, si en alguno de esto fuere defectuoso, le llamen en la corte por espacio de un mes escudero y pierda el nombre de caballero...

Mandaba su Regla, que ningún caballero de la Banda se quejase de alguna herida que tuviese, ni se alabase de alguna hazaña que hiciese; so pena que, el que dijese ¡ay! al tiempo de la cura y el que relatase muchas veces su proeza, fuese del maestre gravemente reprehendido y de los otros caballeros de la Banda no visitado...

Mandaba su Regla, que el caballero de la Banda entre semana se vistiese de paño fino, y las fiestas sacase sobre sí alguna seda, y las pascuas algun poco de oro, y el que tuviese medias calzas y trujese botas, fuese obligado el maestre de se las tomar, y á los pobres dellas limosnas hacer...

Mandaba su Regla, que si el caballero de la Banda quisiese en palacio ó por la corte pasearse á pié, que no anduviese muy apriesa, ni hablase á grandes voces, sino que hablase bajo y se pasease despacio; so pena que de los otros caballeros fuese reprehendido y del maestre castigado...

Mandaba su regla, que ningún caballero de la Banda tomase contienda con ninguna doncella en cabello, ni levantase pleito á mujer hijadalgo; so pena que el tal caballero no pudiese acompañar á ninguna señora por el pueblo, ni osar servir a ninguna dama en palacio.

Mandaba su Regla que si algún caballero de la Banda topase en la calle con alguna señora que fuese generosa y valerosa, fuese obligado de se apaar y de la ir acompañando; so pena que perdiese un mes de sueldo y que fuese de las damas desamado.

Mandaba su regla, que si alguna mujer noble ó doncella en cabello rogase que hiciese alguna cosa por ella á algun caballero de la Banda, y pudiéndola hacer no la hiciese, que al tal le llamasen en palacio las damas el caballero mal mandado y no bien comedido.

Mandaba su regla, que ningún caballero de la Banda fuese osado de comer cosas torpes y sucias, es á saber, puerros, ajos, cebollas, ni otras semejantes vascosidades; so pena que el tal no entrase aquella semana en palacio, ni se sentase á mesa de caballero.

Mandaba su regla, que ningun caballero de la Banda fuese osado de comer estando en pié, ni comer solo, ni de comer sin manteles; sino que comiesen asentados y acompañados, y los manteles tendidos...

Mandaba su Regla, que ningún caballero de la Banda bebiese vino en vasija de barro, ni bebiese agua en cántaro, y que al tiempo del beber se santiguase con la mano y no con el vaso; so pena que... fuse un mes desterrado de palacio, y otro mes que no bebiese vino...

Mandaba su regla, que si dos caballeros de la Banda riñesen y se desafiasen, los otros caballeros trabajasen de los poner en paz, y si no quisiesen ser amigos, que de nadie fuesen ayudados; so pena que, si alguno los bandeare, ande un mes sin banda y pague un marco de plata para la justa...

Mandaba su regla, que si un caballero de la Banda hiriese á otro caballero de la Banda sobre enojo y rencilla, que no entrase en palacio en un año y estuviese preso el medio de aquel tiempo...

Mandaba su Regla, que yendo el rey á la guerra, fuesen con él todos los caballeros de la Banda, y que puestos en el campo, se juntasen todos so una bandera, y estuviesen y peleasen á una...

Mandaba su regla, que ningún caballero fuese osado de ir á guerra, sino fuese de moros; y que si en alguna otra guerra se hallase con el Rey que se quitase por entonces la Banda, y que si pelease en favor de otro que del Rey, perdiese la Banda.

Mandaba su Regla, que todos los caballeros de la Banda por lo ménos torneasen dos veces en el año, justasen otras cuatro, y jugasen cañas seis, y fuesen a la carrera cada semana; so pena que el caballero... negligente en venir... anduviese un mes sin Banda y otro mes sin espada...

Que ningún caballero de la Banda estuviese en corte sin servir alguna dama, no para la deshorrar, sino para la festejar, ó con ella se casar; y cuando ella saliese fuera, la acompañase como ella quisiese, á pié ó á caballo, llevando quitada la caperuza y haciendo su mesura con la rodilla»⁷⁴.

Es evidente que fray Antonio de Guevara tuvo acceso al Libro de la Orden de la Banda y lo que hemos transcrito de su carta confirma las principales características de los lineamientos rectores de la Orden. Intentaremos analizar algunos aspectos en los que Iñigo de Loyola pudo haber sido influenciado por este ambiente caballeresco y por las reglas que hacían que un hombre llegara a ser considerado del rango elevado y apreciado de la caballería. De acuerdo con lo anterior, es admisible que Iñigo, desde su infancia pudiera conocer la existencia de la Orden de la Banda; de no ser así, más tarde pudo haber investigado algo sobre aquella Orden de la que verosíblemente le hayan relatado algunos hechos o aventuras sus mayores en su estancia juvenil en Castilla. No sabemos, pues, que conociera de cerca sus estatutos, sus reglas y los lineamientos generales de aquella Orden, tampoco podemos sostener qué aspectos de su vida juvenil estuvieron matizados por aquéllos. Lo que sí es interesante es apreciar que el comportamiento del gentilhombre Iñigo es muy cercano al del caballero cuyo perfil es mencionado por los Ordenamientos de la Orden de la Banda. Baste citar algunos ejemplos. Inmediatamente después de haber desglosado los motivos para la fundación de la Orden de la Banda, en el capítulo segundo se dice a los caballeros sobre la importancia de que «todo cauallero de la Vanda que faga mucho por oyr misa en mañana pudiendola auer por que le ayude Dios en su caualleria en lo que prouare en seruiçio de Dios e de su señor». Antes que cualquier instrucción, más importante que aquellos aspectos centrales de su código del honor, de obligaciones, prohibiciones y recomendaciones, el libro pone la importancia de oír misa para que Dios le ayude en su servicio. Con estos datos, podemos ya constatar el valor central de la

⁷⁴ Antonio de Guevara, Epístolas familiares, en, Eugenio de Ochoa, *Epistolario Español*, Vol. 13, Tomo Primero, Madrid 1850, 131-133. N.B. *El subrayado es nuestro*.

Eucaristía en la vida del caballero, del mismo modo que lo tendría después para Ignacio. De hecho, en su juventud y ya muertos sus padres, toda la familia Loyola asistía con su servidumbre a misa por la mañana todos los domingos y festivos y por la tarde a vísperas⁷⁵.

Los libros de caballería, sin los cuales no podríamos entender la mentalidad de Iñigo de Loyola y Oñaz, tuvieron su máxima expresión en el Amadís de Gaula, «uno de los que por más tiempo y más hondamente imprimieron su sello, no sólo en el dominio de la fantasía, sino en el de los hábitos sociales»⁷⁶. Creemos que Iñigo debió leer este libro en su estancia en Arévalo en la edición típicamente castellana de Garci-Ordoñez de Montalvo, cuya primera edición conocida es de 1508, que formaría parte de un conjunto de cinco ediciones conocidas en España hasta 1521 acompañadas de otras 29 novelas de argumento parecido⁷⁷. Sabemos que leyó este libro pues el mismo Ignacio le contó a Luis González de Cámara que «tenía el entendimiento lleno de aquellas cosas, Amadís de Gaula y semejantes libros...»⁷⁸. Y esto no es de extrañar ya que el influjo del Amadís fue no solo español sino europeo. Muy fuertemente influyó también en este proceso el *Cancionero* de Fray Antonio de Montesino, el vate predilecto de Isabel la Católica, de sus damas y consejeros o el relato o *Libro de la Cámara del Príncipe Don Juan* que hizo Fernando de Oviedo sobre la educación del príncipe don Juan y de las Infantas⁷⁹. ¿Estaría entre esos otros libros el Ordenamiento de la Banda? Creemos que sí. Lo que sí es un hecho es que la misa estaba en el centro de la vida de los caballeros, sus damas, los escuderos. Si era por devoción, por ascetismo o por seguir una costumbre mundana, que es usada como instrumento de liberación del diablo, no nos toca aquí estudiarlo.

Constatamos el hecho de que en un extraño sincretismo, los caballeros asistían a misa con devoción a pedir el éxito de sus batallas, salían de ella como con quien sale con un amuleto de buena suerte que trae fortuna, les libra de los peligros de las batallas y los salva de desgracias corporales. Son armados caballeros en una misa, después de haber velado sus armas ante la imagen de Nuestra Señora. Siempre antes a misa, luego a la batalla con el rey. Es durante la misa cuando muchos

⁷⁵ Ricardo García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía*, Madrid, Serie Maior 28, 1986, 63.

⁷⁶ Marcelino Menéndez y Pelayo, *Orígenes de la Novela*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Tomo I, Madrid 1905, 189.

⁷⁷ Pascual de Gayangos (Ed.), *Libros de Caballerías*, Vol. 40, Madrid, 1874, XXI-XXIII.

⁷⁸ MHSI, Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae 1943, 370.

⁷⁹ Pedro de Leturia, *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo*, Montevideo 1938, 51.

caballeros se arrepienten de sus pecados y lloran lágrimas de devoción ante la imagen de Nuestra Señora. Muchas veces, algunos caballeros habiendo salido de un peligro inminente y animados por su dama suben a las ermitas de las peñas porque «oyendo misa, pudiese a la Virgen María dar gracias de aquella merced que su glorioso Fijo les había hecho»⁸⁰. De este modo, no resulta extraño el hecho histórico de que la misa llegó a ser el «centro de la espiritualidad personal de San Ignacio de Loyola»⁸¹ y la fuente de la que manan los aspectos centrales de la espiritualidad de la Compañía de Jesús, más tarde sistematizados por Jerónimo Nadal.

Que Ignacio de Loyola tenía una formación caballeresca, no nos queda ninguna duda y se va transformando en santo obviamente sin renunciar a formas adquiridas de antaño. Es «un caso típico de la transformación de un ser, en esto consiste la santidad cristiana»⁸². Es un caballero que ha sido entrenado para causas perdidas, aunque vitales y trascendentes y que debe llegar al olvido de sí mismo cuando se trata de alcanzar lo que se ha propuesto. La Orden de los Caballeros de la Banda advertía a sus miembros que «*no se quejase de alguna herida que tuviese...*» y parece que Iñigo lo tomó muy en cuenta cuando cayó herido durante el acoso a la fortaleza de Pamplona. Es el caballero que debe dar ejemplo de reciedumbre, de vitalidad y resistencia al dolor de modo que, cuando lo trasladaban a su tierra para ser curado, «en la cual, hallándose muy mal y llamando todos los médicos y cirujanos de muchas partes, juzgaron que la pierna se debía otra vez desconcertar y ponerse otra vez los huesos en sus lugares, diciendo que por haber sido mal puestos la otra vez, o por se haber desconcertado en el camino, estaban fuera de sus lugares, y así no podía sanar. Y hizose de nuevo esta carnicería; en la cual, *así como en todas las otras, ni mostró otra señal de dolor que apretar mucho los puños...*»⁸³. Era necesario que el caballero dejara constancia del señorío de sí mismo ante la adversidad y el dolor de sus heridas y para constancia de los testigos que podrían hablar de eso después.

En septiembre de 1541 escribía desde Roma a los PP. Pascasio Broët y Alfonso Salmerón, quienes se encontraban en Irlanda por indicación del Cardenal Pole ante las exigencias heréticas de Enrique VIII. El Papa deseaba que se pusieran remedio a los males y para ello era menester visitar a los obispos, reformar monasterios, reanimar a los fieles y conversar con personas de autoridad. Ignacio redactó tres instrucciones y da las normas que debían seguir en su apostolado. En la carta

⁸⁰ Amadís de Gaula, en: Pascual de Gayangos, *Libros de Caballerías...* 127.

⁸¹ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, 2ª Ed. Colección “Movimiento Sacerdotal de Vitoria”, vol. 9, Vitoria, Egaña, 1989, 154.

⁸² André Ravier, *Les Chroniques Saint Ignace de Loyola*, París 1973, 307.

⁸³ San Ignacio de Loyola, Obras. 5a. Edición. Transcripción, Introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid, B.A.C., 1991, *Autobiografía*, 2, 101.

mencionada les dice que deben conocer bien al interlocutor y adaptarse a su forma de ser, han de entrar con el otro para salir con la suya, dando muestras de prudencia y les sugiere que: «En el negociar con todos, y máxime con iguales o menores según dignidad o autoridad, *hablar poco y tarde, oír largo y con gusto, oyendo largo hasta que acaben de hablar lo que quieren...*»⁸⁴. ¿No sería esto un recuerdo de aquello que aprendió muy bien en sus años juveniles de que el buen caballero en «su hablar que non sea muy apriesa nin muy a bozes et que pare mientes sienpre en su lengua que nunca diga palabra torpe...?». El acompañarse de gente respetable y sabia era tenido como virtud por los caballeros. Lo contrario era severamente reprendido. ¿Pudo ser ésta alguna de las causas que tenía Ignacio en mente para considerar como idóneo a alguien en el momento de hacer los Ejercicios? Tomando al pie de la letra lo que «Mandaba su Regla que se acompañasen con hombres sabios de quienes aprendiesen á bien vivir, y con hombres de guerra que los enseñasen a pelear; so pena que, el caballero de la Banda que *se dejare acompañar ó le vieren pasear con algun merchante, ó oficial o plebeyo, o rústico, sea del maester gravemente reprendido, y un mes entero en su posada encarcelado*». ¿No estaría acaso en la mente de Ignacio considerar a los rudos como incapaces de vivir una auténtica experiencia de encuentro con Dios y consigo mismos y se les remitía a sólo una parte de la vivencia?

La lealtad tuvo siempre un sólido fundamento en la Orden de la Banda en la que el servicio al rey era sinónimo de bondad, de caballería y de buen linaje. Servicio al rey que resuena en las palabras puestas a la experiencia de Ejercicios vivida en una cueva de Manresa por Ignacio, el caballero que rememora al rey tantas veces contemplado que invita “a los suyos”, diciendo «mi voluntad es de conquistar toda la tierra de infieles. Por tanto, quien quisiera venir conmigo ha de ser contento de comer como yo, y así de beber y vestir, etc.; asimismo, ha de trabajar conmigo en el día y vigilar en la noche, etc. porque así después tenga parte conmigo en la victoria, como la ha tenido en los trabajos». ¿No era éste el ideal del caballero de la Banda? ¿No fue fundada la Orden para luchar contra los infieles pues «asi se proeua que presçio Dios esta Orden mas que ninguna de las otras ordenes porque se defiende la su fe e el mundo por ella»? Ignacio añade: «...considerar qué deben responder los buenos súbditos, a rey tan liberal y tan humano, y ‘por consiguiente’, si alguno no aceptase la petición de tal rey, cuánto sería digno de ser vituperado por todo el mundo y tenido por ‘perverso caballero’» ¿No era castigado el caballero negligente en acudir presto al llamado de su rey en andar un mes sin la banda y otro mes sin su espada? ¡Qué mejor manera de hacer notar que había fallado al ideal de la Orden! y, por tanto merecedor de ser llamado «perverso caballero» ya que precisamente los símbolos tan preciados y que los identificaban ante la sociedad

⁸⁴ San Ignacio de Loyola, *Obras...* 752.

como dignos y honrados le habían sido quitados⁸⁵. Con el rey y bajo una sola bandera han de juntarse y pelear los buenos caballeros de la Banda. Los caballeros a quienes Ignacio invita en sus Ejercicios habrán de decidir entre la bandera de Cristo y la de Lucifer, habrán de elegir sólo una y una vez elegida, habrán de pedir también ser recibidos debajo de ella para seguir el plan propuesto por el «sumo y verdadero capitán», con las señales que los deben distinguir en el campo de batalla. Para unos será la Banda colorada, ancha de tres dedos; para otros habrán de ser la pobreza, los oprobios y la humildad⁸⁶.

Los ordenamientos de la Banda nos hablan de ciertas reglas relacionadas con el comer y el beber; Ignacio hace lo conducente en sus Ejercicios. Es difícil asegurar una posible y estrecha relación entre los dos reglamentos y quizá lo más correcto sería indicar que las Reglas para ordenarse en el comer están inspiradas en la tradición espiritual de San Vicente Ferrer en su *Tractatus de vita Spiritualis* en donde escribe algunas reglas sobre la comida y la bebida y probablemente también en las *Collationes* de Casiano que circularon en España durante los siglos XV y XVI. Pero no deja de sorprender la peculiaridad del tema que, en mi opinión, estaba en la mente de todo aquél que quería vivir una vida de moderación y de rectitud y en el cual el uso de su libertad estaba considerado de fondo. Podríamos decir que los caballeros vigilaban el aspecto exterior, el contenido, las normas de comportamiento y las costumbres generalmente aceptadas en la Corte y en la sociedad de su tiempo; los santos miraban más hacia la temperancia, la penitencia, la ordenación del apetecer y el gusto. San Ignacio retoma el conjunto y añade el aspecto de la discreción de espíritus, el discernimiento aplicado para hacer buen uso de todo lo demás, especialmente de la libertad para la elección de mejores opciones en la vida⁸⁷.

¡Fidelidad y lealtad! maravillosas prescripciones de los caballeros de la Orden y qué expresión más bella de esa fidelidad que la gratitud y la confianza, es decir, concreciones claras de lo que significa el «amar verdaderamente a quien oviere de amar» el caballero. A través de una mirada retrospectiva a la historia de Ignacio constatamos una actitud continua de gratitud y fidelidad a personas e instituciones que, de alguna forma, favorecían a la Compañía o que, en algún momento se había preocupado por él mismo. En primer lugar, esta actitud se integra en su visión del hombre y de Dios que va a sintetizar en la Contemplación para alcanzar amor de sus Ejercicios. Ignacio muestra la fidelidad a Dios y su

⁸⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, Matriti 1919, 92.

⁸⁶ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola ...* 136-146.

⁸⁷ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola ...* 210-217; Cf. Melquiades Andrés, *La Teología Española en el siglo XVI*, Madrid, Serie Maior 13-14, 1976-1977, I, 380, II, 179.

gratitud a Él como dador de todos los bienes. Fidelidad a Dios que trabaja para el hombre, y éste, en consecuencia, deberá —con el deber que le impone el amor— retribuir ese don que se le hace con la continua entrega de su libertad. Agradecer al otro parece ser en Ignacio una actualización de su ser enteramente ofrecido a Dios en permanente comunión con Él: «porque la gratitud invita mucho al benefactor a hacer nuevos beneficios»⁸⁸. La «lealtad a su señor», lo lleva a terciar en el conflicto entre Juan III de Portugal y el Papa Paulo III, pues era consciente que: «en la su divina bondad considerando (*salvo meliori iudicio*), la ingratitud ser cosa de las más dignas de ser abominadas delante de nuestro creador y señor, y delante de las creaturas capaces de la su divina y eterna gloria entre todos los pecados y males imaginables, por ser ella desconocimiento de los bienes, gracias y dones recibidos, causa, principio y origen de todos los males y pecados, y por el contrario, el conocimiento y gratitud de los bienes y dones recibidos, cuánto sea amado y estimado así en el cielo como en la tierra...»⁸⁹.

En 1529, hizo tres días a pie, sin comer ni beber, para visitar a un amigo español, antiguo compañero suyo de París que estaba enfermo en Rouen. Se trataba del mismo hombre al que le había prestado 25 coronas de oro para un proyectado viaje pero que el individuo malgastó descuidadamente. El peregrino le confortó, le ayudó y —además—, consiguió dinero para el pasaje a España y le dio una carta de recomendación para los compañeros que había dejado en Salamanca, «pensando también que en aquella conjunción le podría ganar para que, dejando el mundo, se entregase del todo al servicio de Dios»⁹⁰. Otras cien millas recorrió a pie en 1535 para visitar en Valencia al bachiller de Castro que había sido su discípulo en París al comienzo de su estancia allí⁹¹. En París, el 10 de noviembre de 1532 escribía a Isabel Roser, su antigua benefactora en Barcelona le dice «... si yo no hago lo que Dios nuestro Señor me obliga por todos mis bienhechores, que su divina y justa justicia no me perdonará: cuánto más con el cargo que de vuestra persona tengo... contados los méritos que yo alcanzare delante de la divina Majestad, ganados *sin embargo* mediante su gracia, que el mismo Señor los reparta a quienes yo soy en cargo, a cada uno según lo que en su servicio a mí me ha ayudado, máxime a vos, que os debo más que a cuantas personas en esta vida conozco...»⁹².

⁸⁸ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus, Vol. 34, Matriti 1908, 608.

⁸⁹ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus, Vol. 22, Matriti 1903, 192.

⁹⁰ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, 79, 148.

⁹¹ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía*, 77-78, 90, 147, 163.

⁹² Carta a Isabel Roser del 10 de noviembre de 1532, MHSI, Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus... 83-88.

La lealtad tan añorada por los caballeros de la Banda adopta en Ignacio una forma de confianza incondicional que invita a la fidelidad y a la íntima amistad. Cuando se trata de los primeros jesuitas y a los enviados al Concilio de Trento les dirá: «Cierto, yo me holgara de saber, si posible fuera, cuántas pulgas les muerden cada noche». Al problemático Antonio de Araoz le dice que «... en algunas vuestras cartas dáis señal de sentir que en mí hubiese algún concepto de vuestra persona, cual yo no siento ni he sentido...; pero en general diré esto solamente: que de vuestra fidelidad si yo dudase, no sé hombre ninguno de quien me fiase; pero de esto no más»⁹³. La riqueza de expresiones en que manifiesta su gratitud es amplia y cariñosa, especialmente con sus hermanos jesuitas y utiliza la concesión personal de los privilegios que tiene la Compañía de Jesús: «... para que uses estas armas con máximo fruto para la alabanza suya [de Dios] y edificación de la Iglesia». Para con los benefactores y amigos, al hacerlos partícipes «de todos los méritos y buenas obras de nuestra Compañía». Con unos y con otros sostiene un continuo intercambio de cariño, fidelidad y gratitud, motivado por él mismo. Juan de Polanco, su secretario deberá ocuparse, preferentemente, a enviar cartas porque ellas ayudan a crecer en esperanza y amor de Dios al experimentar su providencia y amor por la Compañía, proporcionan gran consuelo y alegría a quien las recibe, son animados los amigos de la Compañía con las buenas nuevas, se da con ellas materia y ocasión de agradecer a la divina bondad por sus beneficios y aumenta la gloria y alabanza de Dios al mejorar las obras y al manifestar lo que Él obra por sus instrumentos⁹⁴.

Como buen caballero, Ignacio habrá de trabajar incansablemente por la reconciliación entre aquellos que, por diversos motivos, se han dividido entre sí. Esta pacificación entre caballeros sería el motivo de tres de cinco desplazamientos que Ignacio quiso hacer desde Roma durante los diecinueve años que vivió ahí: va a Montecassino en 1538, para dar los Ejercicios al Doctor Pedro Ortíz, que luego llegó a ser simpatizante de la Compañía⁹⁵; en 1548, viaja a Tívoli para poner paz entre esta ciudad y el pueblo vecino de Castelmada⁹⁶; y, finalmente, en 1552, se dirige a Alvito, cerca de Nápoles, para reconciliar a Doña Juana de Aragón con su

⁹³ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus... 273.

⁹⁴ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus tertius, Vol. 28, Matriti 1905, 158, 340. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus quartus, Vol. 29, Matriti 1906, 50, 252-253, 590-591. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus..., 537-540. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus sextus, Vol. 33, Matriti 1907, 522-523.

⁹⁵ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía...* 98, 173.

⁹⁶ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus secundus, Vol. 26, Matriti 1904, 240-241.

esposo el príncipe Ascanio Colonna⁹⁷. El ansia reconciliadora de Ignacio tiene los rasgos de esa conciencia comunitaria del caballero que sabe que en el campo de batalla hay que saber cuidar de los demás y saber también soportarlos. Es la forma activa de comprender la penitencia en el «servir a Cristo». Sólo quien lucha por la reconciliación de los disidentes preserva la cruzada misma o la restablece como experiencia personal. Y sólo ella hace posible una expedición y da seguridad al hogar que el guerrero ha dejado atrás⁹⁸. También el pasado histórico de Ignacio incluía este tipo de asuntos. Como sabemos, la sociedad vasca estaba fundada en los varios linajes de los «parientes mayores», divididos en bandos, los de Oñaz y Gamboa y así transcurrieron el siglo XV, sumergidos en rivalidades que buscaban, entre otras cosas, aumentar sus respectivos poderes territoriales. Durante largos años, el señor de Loyola, patrono del convento de la Inmaculada Concepción en Azpeitia, sostuvo un litigio con los clérigos de la ciudad en torno a la competencia por los frutos del culto en el sitio y en la parroquia correspondiente. Y tanto en este caso –solucionado hasta 1535–, como en la pacificación de las villas de Guipúzcoa y que había encomendado el virrey de Navarra a Ignacio, dio éste muestras «de ser ingenioso y prudente en las cosas del mundo y de saber tratar los ánimos de los hombres especialmente en saber acordar diferencias o discordias»⁹⁹.

Como General de la Compañía de Jesús, dio una especial importancia al ministerio de «apaciguar enemistades» entre los hombres, especialmente en el lecho de moribundos, cuando se debía tener cuidado de las satisfacciones y restituciones. Como una contribución más a «la espiritual consolación y edificación» de los jesuitas expresa continuamente en sus cartas su alegría por este tipo de ministerios realizados por los de la Compañía. Una de las llamadas «Instrucciones» de Ignacio a los que van en misión, en esta ocasión a Ingolstadt, insiste en que «donde haya facciones o partidos diversos, no se opongan a ninguno, sino que muestren estar como en medio y que aman a unos y a otros»¹⁰⁰. Para eso había sido instituida la Compañía y quien entraba en ella debía persuadirse de tal cosa: «... también para pacificar a los desavenidos». Y claramente recomendaba al superior de los que

⁹⁷ MHSI, Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae, Monumenta Historica Societatis Iesu, Fontes Narrativi, 1943, 45, 51, 500.

⁹⁸ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola ...* 97, 98, 146, 155, 168.

⁹⁹ MHSI, *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu Historia*, auctore Joanne Alphonso de Polanco, Tomus Primus (1491-1549), Vol. 1, Matriti 1894, 10-11. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus..., 161-165 y Cándido de Dalmases, *El padre Maestro Ignacio*, Madrid 1979, 14, 20-21, 32-33.

¹⁰⁰ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus..., 236-239, 537-538; II, 675-676; XII, 241.

estaban en formación que «no se sufra entre ningunos de casa pasión o enojo; y si algo desto interviniese, véase que luego se reconcilien con la satisfacción conveniente»¹⁰¹. Da cuenta repetidamente en sus cartas, a veces sin nombrar los personajes, de su propia ayuda a la reconciliación de individuos, familias, parientes, gentes del gobierno, eclesiásticos y jesuitas. Algunos de tales negocios le llevan buena parte de su tiempo, sobre todo cuando se trata de amigos y bienhechores de la Compañía, como el litigio entre el virrey Juan de Vega y el Cardenal José Antonio de Mercurio¹⁰² y entre aquél y el Papa Julio III¹⁰³; o entre un cierto Nicolás y su mujer¹⁰⁴. Su afán por la reconciliación de los desavenidos llega hasta las profundidades de su ser y, es el Diario Espiritual el que nos conduce a su experiencia de «reconciliación» con la Trinidad.

Los Ejercicios lo habían integrado al movimiento redentor de «las tres personas divinas» que «miraban toda la planicie o redondez de todo el mundo llena de hombres, y... viendo que todos descendían al infierno, se determina (n) en la su eternidad que la segunda persona se haga hombre para salvar al género humano...»: era la experiencia íntima de las relaciones trinitarias “ad extra”, que el Diario no hace más que confirmar abundantemente. Y, tras ella, se va abriendo paso en e interior de Ignacio «un deseo de reconciliarse con la santísima Trinidad». Un largo camino de visitaciones de Dios recorre Ignacio a partir de entonces, presente siempre en sus miras el mismo objetivo reconciliador. Y sólo dos semanas después se siente llegar a la meta implícita en tal objetivo: «gozarme de sus gracias y visitaciones limpiamente, sin interés». Ni siquiera –supone el texto– el honesto interés de buscar la claridad en torno al problema que lo ocupaba desde hacía mes y medio. Al aprender Ignacio qué comportaba «andar derechos en servicio de Dios nuestro Señor, estimando más esta que otra cosa alguna, comprendía por sí mismo, lo que significaba el más alto nivel, su propia invitación a los paisanos de su pueblo: la paz y concordia con Dios, nuestro Señor trae consigo, siendo como es interior, la paz y concordia con los demás»¹⁰⁵.

¹⁰¹ MHSI, Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta, Series tertia, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus. Monumenta Constitutionum praevia, Vol., 63, Romae 1934, Formula Instituti, II, 1; Constitutiones VII, 650.

¹⁰² MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus... 196, 356-357, 486.

¹⁰³ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus septimus... 488.

¹⁰⁴ MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus... 537-540. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus sextus 292, 549.

¹⁰⁵ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía...*, Diario Espiritual, 78, 110, 112, 115, 118, 121, 159 160; 383, 391, 392, 393, 405. MHSI, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus primus ... 162. MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola...* 102.

Finalmente, es importante mencionar que la vida de Ignacio de Loyola estuvo señalada por una apasionada búsqueda de la mayor gloria de Dios, de un «más» en todas sus acciones y esto, parece, estuvo también influenciado por aquella Orden de caballeros que buscaban destacarse en el servicio, como caballeros y como hombres. Los caballeros de la Banda debían aspirar a bienes mejores, siempre superiores debían tender al «más» siempre digno de todo buen caballero. Así lo estipulaba el comienzo del libro de la Vanda «que fizo el rey Don Alfonso de Castilla, e la razon por que se movió a dacer lo es: Porque es la *más* alta e la *más* preciada orden que Dios en el mundo fizo es la caballería...». Y, al hablar de las características de aquellos hombres, decía que «E no ha cosa en el mundo que *mas* pertenesca al cavallero que verdad e lealtad, e a un de que se *mas* paga Dios... E por esto fizo esta Orden de la Vanda, porque los cavalleros que quisieren ser en esta orden et tomar la Vanda que mantengan estas tres cosas *más* que otros cavalleros: ser leales a su señor, et amar aquella en quien pusieron su corazón e intención, et tenerse por cavalleros *más* otros para facer *más* altas cavallerías». ¡Cuánto debió internalizar estas indicaciones aquel joven que ambicionaba ser un gran caballero al servicio de su dama! ¡A cuántas expresiones de Ignacio nos remiten estas palabras! Los caballeros de la Orden de la Banda sabían muy bien cuáles eran las actitudes del hombre de las grandes misiones, de sueños e ideales superiores, pues han asimilado dentro de su corazón que en las funciones del caballero había de insistirse en el «más» y afirman: «pues avedes oydo la rays del comienzo porque se fizo este Libro de la Vanda, queremos vos dezir las maneras que deven haber en si los cavalleros de la Vanda para andar *mas* en abito de cavalleros para poder complir cavallería et para poder ser *mas* cortesés et *mas* guardados...». No quieren dejar nada a la improvisación y recomiendan hasta el tipo de cabalgadura que han de llevar en su misión y así, se dice en el capítulo tercero: «Et si de *mas* desto, que siempre ande bien guisado del *mejor* cavallo et de las *mejores* armas, et *mas* lozanas que pudiere aver...»¹⁰⁶.

6. El “Libro de horas” y el espíritu litúrgico de Ignacio de Loyola

En el recién iniciado camino de la primera conversión, María, Nuestra Señora, ocupa un sitio especial en la experiencia espiritual de Iñigo López de Oñaz y Loyola. Apenas deja la casa-torre, se dirige a Oñate y quiere hacer una

¹⁰⁶ Rogelio García Mateo, *Del “mayor” de los parientes...*, 226-227; Orígenes del “más” ignaciano, en: Luis Fernández, (Ed.). *Ignacio de Loyola en Castilla . Juventud- Formación- Espiritualidad*, Valladolid 1989, 122; Isabel García Díaz, La Orden de la Banda, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, N° 60 (1991), 29-89.

visita a la Iglesia de Aránzazu¹⁰⁷ «para cobrar nuevas fuerzas para su camino»¹⁰⁸. El peregrino quiere dar comienzo a su nueva vida y, agradecido por los regalos de la visita que le hiciese María en la casa-torre, y «temiendo más de ser vencido del vicio de la carne que de otros, hizo voto a nuestra Señora de castidad, suplicándola que le tomase debajo de sus alas y protección»¹⁰⁹, para sentir esas fuerzas que tanto le hacían falta en su caminar¹¹⁰. Tan grande era su deseo de convertirse que decide emular a la misma María en su virginidad, según lo que estaba atestiguado en el *Vita Christi*¹¹¹ y que, muy probablemente, decidió desde sus momentos de consolación en su lecho de la casa paterna y puso en práctica apenas pudo hacerlo. Iñigo, como todos los guipuzcoanos, conocía la fama del santuario de Montserrat, floreciente monasterio benedictino gracias a la acción del Abad García de Cisneros, que había fallecido en 1510.

Cisneros promovió la práctica de la *Devotio moderna* que insistía en el valor de la vida interior con el uso de algunos métodos de oración, el examen de la conciencia, la ascesis y penitencia, etc. Lo fue asimismo por la costumbre de hacer votos de ir en peregrinación hacia sus escarpadas cumbres y aunado a esto se cuenta que la familia del Duque de Nájera, antiguo protector del gentilhomme tenía especial devoción a la venerada imagen de la Virgen moreneta y los monjes de la abadía. Don Antonio Manrique de Lara recibió en Montserrat el toisón de oro que el emperador Carlos V le impusiera en 1520, al volver de Barcelona a Castilla¹¹². La devoción que el Duque de Nájera tenía a Montserrat no era nueva sino que, como en toda España, databa de la época de los Reyes Católicos¹¹³ y

¹⁰⁷ Cf. José A. Lizarralde, *Semblanza Religiosa de la Provincia de Guipúzcoa*, Ensayo Iconográfico, Legendario e Histórico. Volumen I. Andra Mari, Bilbao 1926, 89-102. Cf. también *Fontes Narrativi* I, 380.

¹⁰⁸ San Ignacio de Loyola, *Autobiografía...* 13.

¹⁰⁹ Las fuentes no mencionan explícitamente en dónde pudo haber formulado el voto de castidad, simplemente, se dice que fue en el camino de Loyola a Montserrat. Cf. *Scripta*, I, 379, 85; Pedro Ribadeneira, *Vida de San Ignacio de Loyola*. Librería de la Viuda e Hijos de J., Barcelona 1863, 35-36 y J. Iriarte, Fijando el sitio del voto de castidad, *Manresa*, Vol. 3 (1927), 156-164. Cf. MHSL, *Fontes Narrativi* I, 76, 158; II, 151, 378, 380. Láinez dice: “Hizo en el camino voto de castidad, y esto a nuestra Señora, a la cual tenía entonces especial devoción, aunque no por entonces *secundum scientiam*”, FN I, 76.

¹¹⁰ L. Von Matt y H. Rahner, *Saint Ignatius Loyola: a pictorial Biography*, Chicago 1956, 28. Cf. W. W. Ignacio de Loyola. *Psicología de un Santo*. Madrid 1995, 96.

¹¹¹ Cartujano, *Vita Christi*, libro 1, capítulo 2º, 7, fol. 12, col. b.

¹¹² Cf. Fray Prudencio de Sandoval, *Historia de la Vida y hechos del Emperador Carlos V*, Biblioteca de Autores Españoles, Tomo Octogésimo, Madrid 1955, 160-162.

¹¹³ “El Rey mi señor y yo - escribía Isabel la Católica el 31 de marzo de 1491 - tenemos mucha devoción a la casa de nuestra Señora de Montserrat...: casa es de gran devoción y romería de todas partes del mundo visitada”. Hasta la reina doña Germana hizo donación a la Virgen de dos brazos de plata con reliquias y de una lámpara de peso de 12 marcos. Cf. Anselm Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, Montserrat 1935, pp. 34-35. Citado por Pedro de Leturia. *El Gentilbombre Iñigo López de Loyola en su Patria y en su siglo*, Montevideo 1938, 202.

esa misma práctica vino a iluminar la decisión del caballero que entregaría sus armas y su corazón a los pies de la Virgen morena. Con el pretexto de salir hacia Navarrete para ponerse a las órdenes de su antiguo protector, el Duque de Nájera, Iñigo se dirigiría a Oñate y de ahí partiría a Cataluña para poder dar inicio a su peregrinaje a la tierra de Jesús en donde cumpliría los sueños que su nueva condición de caballero de Dios ahora le imponían.

Fue decisivo su encuentro y relación con el Abad Juan de Chanones quien era muy devoto de la celebración diaria de la Eucaristía en un tiempo en el que esto no era común. Lo fue también porque fue el primero con quien comenzó a experimentar el valor de una persona a quien se pueda confiar los más íntimos movimientos espirituales «que en el ánimo se mueven». También fue muy importante para la vida interior de Iñigo López de Oñaz y Loyola el contacto cercano que tuvo con el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual*, obra del Abad García de Cisneros y que influyó en Iñigo de Loyola tanto en su experiencia personal de conversión como en la posterior redacción de sus Ejercicios Espirituales. Los monjes conocían bien este libro, lo estudiaban hasta aprenderlo de memoria y, de un modo especial, los novicios aprendían con él en su intento de ejercitarse en la vida purgativa de modo que no se les consentía pasar a otros ejercicios hasta que estaban muy ejercitados¹¹⁴.

El Abad Chanones recomendó a Iñigo que leyera el libro para que se pudiera preparar bien a la confesión general. Es comúnmente aceptado que su lectura permitió a Iñigo el poder favorecer la vergüenza y confusión que tanto buscaba. El libro, así como el ambiente litúrgico del monasterio benedictino fueron fundamentales en la preparación de la vigilia de la Anunciación y la vela de armas con la que celebraba el rito del cambio de vida, en clara alusión a la liturgia que vivían los caballeros a quienes tanto deseaba emular, no obstante que, en esos momentos, él se consideraba a sí mismo como «caballero de Dios»¹¹⁵. Como lo establecía el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual*, el novel peregrino pasó la noche entre la meditación y la contemplación de la Eucaristía¹¹⁶ y su influencia quedaría para siempre marcada en el alma de Ignacio en el sentido de que la Eucaristía es el sacramento que nos permite la más íntima y perfecta unión con Jesucristo, el alimento perfecto para quienes quieren iniciar el peregrinaje de conversión hacia Él. La Eucaristía nos permite vivir el mismo sacrificio de nuestra redención celebrado por Jesucristo en la cruz y que celebra el sacerdote, a pesar de su indignidad y en perfecta obediencia a la Iglesia¹¹⁷.

¹¹⁴ García de Cisneros. *Ejercitatorio de la Vida Espiritual compuesto por el V. P. García de Cisneros*, Barcelona 1912, Cap. XIIj, fol. XV.

¹¹⁵ Pedro de Leturia, *El Gentilhombre Iñigo López de Loyola ...* 276.

¹¹⁶ García de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual...* cap. XXIII y LIV.

¹¹⁷ García de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual...* cap. XXIII, 87.

Ignacio aprendió cuatro verdades del *Ejercitatorio de la Vida Espiritual* que pasaron a formar parte para siempre de su amor a la contemplación de la Eucaristía y, con el tiempo, serían parte integrante del texto de los Ejercicios Espirituales: la preparación o el lavatorio, la cena del cordero pascual, la institución de la Eucaristía como sacramento y como sacrificio y la traición de Judas¹¹⁸. La vela de armas en la vigilia de la Anunciación siguió el conjunto de ritos perfectamente establecidos en el monasterio: se comenzaba con los cánticos piadosos y oraciones entonados en la propia lengua natal. Seguía el rezo del oficio divino como manifestación de la oración de la Iglesia a la que se unían los monjes y tanto impresionó a Ignacio que pocos días más tarde, se le vería rezando «unas horas» en las gradas del monasterio de Santo Domingo, en Manresa, cuando se «de empezó a elevar el entendimiento» lo que nos hace suponer que ya traía consigo el libro de *las Horas de Nuestra Señora* al que quedó muy habituado y que mucho respetaba como si fuese algo sagrado¹¹⁹.

Algunos autores opinan que ese libro hacía referencia al *Angelus* como era práctica común en algunos sitios de la España del siglo XVI, sin embargo, es generalmente aceptado que se trataba del oficio parvo de la Virgen. Constatamos este dato al darnos cuenta que, en 1546, escribía a los estudiantes de la Compañía «que no son sacerdotes o obligados a otro officio se diga por todos lo officio de Nuestra Señora, *con continua subordination y commmeration* de monseñor nuestro el prior de la Santissima Trinidad, fundador de la casa y otros benefactores»¹²⁰. En el texto *a y A* de las Constituciones, al hacer mención «de los escolares recibidos en la Compañía» y de sus prácticas espirituales, se especifica que «cerca de la oración vocal podrían decir los domingos y sábados las horas de nuestra Señora los que no son obligados decir officio; los lunes las de finados; los martes y jueves los psalmos penitenciales; los miércoles y viernes las horas de la cruz»¹²¹. Y, en los textos definitivos *B* y *D* se especifica «...y con algunos augmentarse y disminuirse el término de la oración “como está dicho”; y esto quedará todo en la discretión del superior “tomándose” la hora determinada poco más o menos para decir las horas de nuestra Señora; pero en los escolares que no son “obligados” a decir officio divino, se podrá mudar “con más” facilidad a

¹¹⁸ García de Cisneros, *Ejercitatorio de la Vida Espiritual...* cap. XXIII, 192.

¹¹⁹ MHSI, *Fontes Narrativi* I, 402.

¹²⁰ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus. Monumenta Constitutionum praevia, Vol., 63, 1934, Romae, 175.

¹²¹ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus. Textus hispanus, Vol., 64, Romae, 178-179.

tiempos en meditaciones y otros ejercicios espirituales [...] Assi que ultra de la confesión y comunión que cada ocho días se freqüentarán, y de la missa que oyrán cada día, tendrán una hora, en la qual dirán las horas de nuestra Señora y examinarán sus consciencias dos veces al día...»¹²².

Un dato más que nos ayuda a darnos cuenta del modo como Ignacio valoraba este tipo de oración es el detalle que nos ha transmitido Antonio de Araoz a propósito del modo como Ignacio se dio «mil azotes» por algunas hojas que se le quemaron cuando rezaba en un *libro de las horas*¹²³. Sabemos que Ignacio rezaba todos los días el *oficio de nuestra Señora* en su estancia en Manresa y, muy probablemente, durante sus estudios, pues era práctica habitual en los colegios mayores de los hermanos de la vida común y, concretamente, en el Colegio de Montaigu donde se hospedó nuestro estudiante peregrino en la primera etapa de su estancia en París. Esta práctica se siguió en los primeros colegios jesuitas como nos lo hace saber Juan Alfonso de Polanco en las «Constituciones de Colegios de 1548-1549» cuando nos dice que el oficio de la Virgen se rezaba sólo los domingos, fiestas y sábados y los otros oficios de los *libros de las horas* se repartían los demás días de la semana¹²⁴. No obstante la confianza que Ignacio había depositado en Polanco, lo corrigió y decidió que todos los días se debía rezar el oficio de la Virgen¹²⁵. No lo recomendaba, sin embargo, para los Ejercicios Espirituales tomando en consideración su deseo de que el ejercitante tuviera más tiempo para la contemplación y meditación. Según Leturia «en cuanto a los oficios vocales, prefirió el estrictamente litúrgico, y por eso deseó que su ejercitante acudiera todos los días a la Iglesia para asistir a misa y vísperas»¹²⁶.

Según los expertos, esto se podría explicar si tomamos como fuente el *Ejercitatorio de la Vida Espiritual* al que hemos hecho ya referencia y que establecía que los tiempos de oración debían repartirse uno cada día de la semana. Si asumimos que Ignacio hacía siete horas diarias de oración, esto no concuerda con el testimonio de Antonio de Araoz quien testimonia que «solía yr nuestro Padre adonde estaba esta cruz a rezar las *siete horas* canónicas a sus

¹²² MHSI, *Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus... 410, 411.

¹²³ (1918). MI., Series Quarta, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus secundus, Vol. 56, Matriti, 87, 575.

¹²⁴ MHSI, *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu*, I (1540-1556), Vol., 92, Romae 1965, 58. Cf. Pedro de Leturia, “La hora de oración matutina en la Compañía naciente”, en: *AHSI*, 3 (1934), 55-56.

¹²⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*. Tomus secundus... 410-412.

¹²⁶ Pedro de Leturia, “Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios”, en: *Estudios Ignacianos II. Estudios Espirituales*. Roma, IHSI., 1957, 119.

tiempos»¹²⁷ por lo que conocemos que Ignacio hacía su oración siempre en relación con el rezo de las siete horas del oficio divino.

Durante los primeros meses de Manresa, Ignacio vivió un período de penitencias y largos tiempos de oración que a veces eran de siete horas al día y éstas eran de oración vocal, según el testimonio de Láinez y Polanco que aseguran que «hacía mucha oración vocal, no entendiendo casi nada ni menos gustando las cosas interiores»¹²⁸. Por su poca preparación, se limitaba casi a rezos orales aun cuando el tiempo sobrante de las siete horas, de la misa y del sueño, lo «daba a pensar en cosas de Dios de lo que había aquel día meditado o leído»¹²⁹. Más tarde, al reflexionar sobre esta experiencia, dedicará un espacio a las gente de poco ingenio, ruda y sin letras y, en la Anotación N° 18 de los Ejercicios Espirituales, dirá que se les puede dar «el examen particular y después el examen general: iuntamente por media hora a la mañana el modo de orar sobre los mandamientos, peccados mortales... preceptos de la Iglesia, cinco sentidos y obras de misericordia»¹³⁰. Ignacio enumeró algunos contenidos de catecismos con los que había rezado y que aparecen en los libros de Horas comunes de los siglos XV y XVI, por ejemplo cuando describe el primer modo de orar y aconseja este tipo de oración y recomienda el uso de «los contrarios» de cada pecado y la virtud opuesta a cada uno de ellos para conocer mejor su fealdad así como *las tres potencias*¹³¹.

Suponemos que en los inicios de su ministerio en Manresa cuando empezó a enseñar la doctrina cristiana y, más tarde, cuando se embarcó en Barcelona, usaba uno de esos catecismos o *confesionales*¹³². Al desarrollar los ejercicios segundo y tercero del primer modo de orar, recomienda recitar *pensando* las oraciones más importantes del cristiano, especialmente el *padrenuestro*, *el avemaría*, *el credo*, *el Anima Christi* y *la salve regina*¹³³. En opinión de Leturia «las tres primeras se aprendían entonces en los abecedarios de todas las escuelas de Europa. En cambio la *Salve* y el *Anima Christi* aunque no fueran exclusivas de los libros de Horas, se encuentran en bastantes de ellos, y su recomendación en el librito de los *ejercicios* se ha mirado comúnmente –sobre todo la del *Anima Christi*– como una de las más claras huellas en él de aquellos libros»¹³⁴.

¹²⁷ MHSI, MI, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus... 733.

¹²⁸ MHSI, *Fontes Narrativi* I... 159. Cf. también 78.

¹²⁹ San Ignacio de Loyola, Autobiografía, 26. MHSI, *Fontes Narrativi* I... 398.

¹³⁰ Anotación N° 18. MHSI, MI, Series cuarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus... 610-611.

¹³¹ Ejercicios Espirituales, N° 245.

¹³² MHSI, MI, Series cuarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus... 735.

¹³³ Ejercicios Espirituales, N° 253, 258.

¹³⁴ Pedro de Leturia. “Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios”... 123.

Una prueba más del respeto y devoción que Ignacio sentía por los *libros de las horas* se encuentra en su amor por la oración del *Anima Christi*. Y este amor llegó a grado tal que prescribía que se rezara en el segundo y tercer modo de orar así como todas las veces que se hagan los coloquios. Sabemos que la redacción de esta oración anónima era muy diversa y que Ignacio tuvo oportunidad de conocerla en diversos libros de oraciones, tanto en España como en París y Venecia. Independientemente de la redacción que más haya usado, la recomendaba abiertamente y, por lo tanto, no es extraño que aparezca en el Autógrafo y en las dos versiones que fueron presentadas al Papa Paulo II para su aprobación. Fiel discípulo del maestro, San Pedro Fabro fue también muy devoto y en su *Memorial* nos comparte el importante efecto que tuvo en los momentos de su conversión.

Muchas son las versiones de esta bella y sencilla oración, sin embargo, la que parece usaba más Ignacio ha sido la de la obra *Hortulus animae* que, más que un libro de Horas, era un cuestionario que preparaba para la confesión, para ayudar a los moribundos a una buena muerte, para la explicación del Rosario de nuestra Señora, etc. Esta versión, muy conocida en Alsacia, Alemania, Flandes, Francia e Italia, fue la que usaron Ignacio, Pedro Fabro y los primeros compañeros, como Laínez, Polanco, Nadal, Borja y Doménech, porque la consideraban más recomendable y auténtica. Aparece en un texto de los Ejercicios Espirituales del Padre Fabio de Fabi quien hizo su noviciado en *San Andrea del Quirinale*, cuando Alfonso Ruiz, era el Maestro de Novicios y lo había sido también de San Estanislao de Kostka. Se usó en el Sumario de los Ejercicios, escrito por Juan Alfonso de Polanco entre 1573 y 1575¹³⁵. Fue, asimismo, la que se reprodujo en las ediciones de los Ejercicios Espirituales a partir de 1576 por decisión del Padre Everardo Mercuriano, cuarto General de la Compañía de Jesús en su intención de unificar la práctica de los Ejercicios Espirituales y evitar la confusión a la que se había llegado cuando, aun con buena intención, muchos jesuitas daban los Ejercicios pero con poco método y orden.

Lo que hemos mencionado hasta ahora es una prueba contundente del amor y respeto de Ignacio de Loyola por las prácticas litúrgicas de la Iglesia. Si más tarde, como General de la Compañía de Jesús no quiso que los jesuitas rezaran el oficio divino en común, no fue porque lo rechazara sino como una forma de privilegiar la acción apostólica que debía ser llevada a cabo en completa disponibilidad. Ignacio supo distinguir la importancia del contenido del culto

¹³⁵ MHSI, *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Vol. 57, Matriti 1919, 829-846.*

litúrgico y su ornamento y decoro del que jamás negó su valor intrínseco «en cuanto se juzgase que el pueblo se movería a mas frecuentar las confesiones, sermones y lecciones, con eso había lugar a las vísperas sencillas, sin canto ni órgano, a las ceremonias de Semana Santa, a las Misas mayores rezadas, mirando siempre de hacerlas “con devoción y decencia»¹³⁶. Según el testimonio de Suquía «arrodillado, comenzó el santo la Misa de la Anunciación, cantada por causa de la solemnidad y acompañada de órgano. Algo de los sentimientos que, en esta hora sacrificial, despertaran en su alma, pueden decirnos aquellas Misas de “Nuestra Señora” tan cuidadosamente anotadas en las páginas de su Diario Espiritual¹³⁷. E Iñigo asistió y participó en el sacrificio eucarístico en la manera más perfecta que podía: con la comunión sacramental»¹³⁸. Y añade: «era la primera vez, quizá, que nos consta que Iñigo se encontraba en un ambiente litúrgico tan lleno. La magnificencia de las ceremonias, los ritos y el canto, le daban realce. Sin que el gusto de Iñigo a la liturgia y al canto eclesiástico comience¹³⁹ en Montserrat, ya que antes, en Loyola y Arévalo, debieron existir, aquella Misa de la vigilia montserratina dejó huella impercedera en el alma del de Loyola. En la noche oscura de su espíritu, aunque desabrido y sin gusto¹⁴⁰, Iñigo seguiría asistiendo a los oficios divinos¹⁴¹ y a la Santa Misa, como si en ella y por ella su voluntad aprendiera a “acatar” la de Dios, para convertírsele en fuente perenne de bienes»¹⁴².

7. *Los confesionales y los Ejercicios leves*

Dado que Ignacio no tenía estudios cuando se dedicaba a sus primeros Ejercicios, es comprensible que recurriera a algunos libros sencillos cuyo contenido bien podría llamarse litúrgico, de uso común en el pueblo que había aprendido a usar en su infancia y que, de alguna forma, había fortalecido en su etapa cortesana de Arévalo y aun de su primera conversión en Loyola. También se ha dicho que pudo haber leído un cierto tipo de libros catequéticos tanto en su estancia en Barcelona como de manera especial en Montserrat en donde, verosímelmente,

¹³⁶ Pedro de Leturia, *Libros de horas, Anima Christi y Ejercicios...* 549.

¹³⁷ MHSI, Monumenta Ignatiana, Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, *Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus... 86, 87, 92, 93, 122, 125, 128, 129, 130, 131, 138, 139, 142.

¹³⁸ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*. Vitoria 1989, 60.

¹³⁹ A. Albareda, *San Ignasi a Montserrat*, Montserrat 1935, 149.

¹⁴⁰ MHSI, *Fontes Narrativi* I... 392.

¹⁴¹ MHSI, *Fontes Narrativi* I... 398.

¹⁴² Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola...* 60.

pudo haberse ayudado de uno de esos libros para preparar su confesión general y que eran conocidos como «confesionales» o «manuales de confesión» y se distribuían para ayudar a los penitentes en la complicada tarea de la confesión general¹⁴³ pues contenían una lista de los pecados más comunes que se podían cometer. Esos libros servían de ayuda tanto al confesor como al penitente pues se trataba de una especie de sumario de los casos y censuras reservadas, formas extraordinarias de absoluciones, un interrogatorio de los pecados y de los remedios de ellos así como instrucciones de cómo desempeñar el oficio de la confesión en beneficio de las personas¹⁴⁴. El P. Jerónimo Nadal, notable jesuita de la primera generación, quien sistematizó la espiritualidad ignaciana, relaciona también los confesionales con el primer modo de orar de los Ejercicios Espirituales cuando menciona que podemos trabajar como materia de meditación diaria la doctrina cristiana y fundamentalmente los temas de los mandamientos y los dones del Espíritu Santo, ambos contenidos y explicitados en los confesionales como apartados de los que había que revisarse antes de la confesión¹⁴⁵. El penitente debía acusarse

¹⁴³ Estos manuales, abreviación de los tratados *in IV Sent.* llamados *Summa de poenitentia, de confessione, casuum conscientiae, Tractatus de confessione, etc.* tomaron diversos nombres además de *Confessionale*, a saber, *Summa Confessionis, confessorum, poenitentialis, Manuale, Directorium, Instructio, Interrogatorium, Ordo, modus, formula confessionis, confitendi, etc.* y en vulgar *Confesional, Confesionario, Arte de confesar o de confesión; Modo práctico, breve, fácil, Directorio, Manual, etc.* José Calveras, Los “Confesionales” y los Ejercicios de San Ignacio, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Vol. 17 (1948), 51, nota 1.

¹⁴⁴ En las Constituciones, San Ignacio recomienda el uso y conocimiento de estos confesionales cuando trata “Del instruir a los escolares en los medios de ayudar a sus próximos dice:”¹ En las confesiones ultra del studio escolástico y de los casos de consciencia, y en special de restitución, es bien tener un summario de los casos y censuras reservadas, ² porque vea su jurisdicción a cuánto se estiende, y de las formas extraordinarias de absoluciones que ocurren; y ³ así mesmo un breve interrogatorio de los pecados y remedios dellos, ⁴ y una instrucción para bien y con prudencia in Domino usar deste officio sin daño suyo y con utilidad de los próximos, ⁵ y use, habiendo oído alguna confesión, hacer reflexión sobre sí, para ver si ha faltado en algo y para adelante ayudarse, en special a los principios”. Constituciones, parte IV, capítulo 8º, Nº [407], D., en San Ignacio de Loyola, *Obras*. 5a. Edición. Transcripción, Introducciones y notas de Ignacio Iparraguirre, Cándido de Dalmases y Manuel Ruiz Jurado, Madrid 1991, 550.

¹⁴⁵ En la exhortación 19 a los estudiantes de Coimbra, en 1561 expone lo siguiente: “Las cosas que se meditan en la Compañía, por nuestros Ejercicios, ultra de lo que toca a pecados y hacer penitencia dellos (primera semana), es de la vida de Cristo (las otras tres semanas), y de los mandamientos, de los dones del Espíritu Santo y de todas las cosas de la doctrina cristiana (primer modo de orar). Hay también un meditar cada palabra por sí (segundo modo de orar), etc. Jerónimo Nadal, *Pláticas Espirituales del P. Jerónimo Nadal, S.J.*, Ed. Miguel Nicolau, Biblioteca Teológica Granadina, Granada 1945, 195.

de no haber ejercitado y usado «el temor, piedad, consejo, sabiduría, fortaleza, ciencia, entendimiento, contra los malos pensamientos y malas temptaciones, vicios y pecados, para vener y desecharlos, antes con mucha pereza y negligencia, no usando dellos, mas dejando las armas que para esto Dios me había dado para defenderme muy flacamente me he dejado vencer, de lo cual digo mi culpa»¹⁴⁶.

Según la Anotación 18, los mandamientos y los siete pecados mortales deben ocupar un puesto central en la meditación de la gente sencilla e iletrada que desea satisfacer su alma en cierta medida y a ello dedica la primera manera de orar que es, junto con los cinco sentidos corporales, «dar más forma, modo y exercitios, cómo el ánima se apareje y aproueche en ellos, y para que la oración sea acepta, que no dar forma ny modo alguno de orar»¹⁴⁷. Es muy posible que Ignacio haya previsto este tema en la anotación que nos ocupa muy influenciado también por los Confesionales de su tiempo, y concretamente en el *Arte para bien confesar* y el *Arte de Confesión* del benedictino anónimo, así como en otros textos menos conocidos¹⁴⁸. En la meditación sobre los mandamientos, era costumbre detenerse a pensar en la consideración de las faltas personales para descubrir la manera como se ha vivido el mandato y hacer un examen a fondo de los pecados para poder acusarlos al confesor. Ignacio retoma esta costumbre cuando nos habla de la conveniencia de considerar y pensar en “cómo lo he guardado y en qué he faltado”, de modo que se haga un examen, un escrutinio de los pecados, con el objeto de acusarme, pedir perdón e intentar enmendarme de los fallos que

¹⁴⁶ Según el *Arte para bien Confesar*, citado por José Calveras, *Los Confesionales y los Ejercicios* 67.

¹⁴⁷ EE, [238] *Autographum* 434.

¹⁴⁸ Ni los Confesionales ni Ignacio hablan de pecados capitales, sino de pecados mortales. Esto es debido a que, en cada pecado mortal, se consideraba distinto grado de malicia. Así se entiende por qué Ignacio pide que ponderemos “los pecados mirando la fealdad y la malicia que cada pecado mortal cometido tiene en sí, dado que no fuese vedado”. EE, 57. Al conocerse los distintos grados de malicia en que he caído al cometer un pecado mortal, asimismo será el grado de aborrecimiento que he de tener de ellos y por eso pido el “conocimiento interno de mis pecados y aborrecimiento de ellos, para que sienta el desorden de mis operaciones”. EE, 63. En base al conocimiento de la variedad de pecados y su malicia, podré saber si son mortales o veniales, mirando la gravedad de mis ofensas en relación, primero con los hombres, éstos con los ángeles y santos del paraíso, y todo en comparación con Dios. EE., 58. Igualmente, podré darme cabal cuenta de la naturaleza de mi falta si comparo lo que soy con los atributos magníficos de Dios, “su sapiencia a mi ignorancia, su omnipotencia a mi flaqueza, su justicia a mi iniquidad, su bondad a mi malicia”. EE, 59. Los Confesionales relacionados con estos textos de los Ejercicios son: *Arte para bien confesar*, textos 2-4 y *Arte de confesión benedictino anónimo*, texto 48. Citados por José Calveras, *Los Confesionales...* 68. Los Textos completos del Confesional “Arte para bien confesar pueden verse en las páginas 80-88 de la misma obra de J. Calveras.

recuerde haber cometido¹⁴⁹. El examen concienzudo de los pecados y faltas favorecía una buena confesión y a eso estaban encaminados los Confesionales y la práctica que sugiere Ignacio, inspirándose en ellos de modo que el ejercitante pueda confesar aquellas faltas generales y de acusación obligatoria si se quiere pedir perdón de los pecados mortales y, también, aquellos fallos u olvidos que estorben la paz y la buena conciencia del penitente. Confesar los detalles, omisiones e imperfecciones permitirá una mayor entrega a la actividad de la gracia divina¹⁵⁰.

Los confesionales estipulaban, y era práctica comúnmente aceptada, que al término del examen minucioso de cada mandamiento y al descubrir claramente los pecados que había que confesar, el penitente debía acusarse de cada uno de ellos, con absoluta precisión y pedir perdón por todo lo cometido. De ahí que Ignacio asumiera esa práctica para el primer modo de orar e insiste en que después de la acusación se pida la gracia para enmendarse. Según la Anotación 18, mientras más nos damos cuenta de la acción que Dios ha realizado en nosotros, llenándonos de su gracia, será más fácil detectar la naturaleza de nuestras faltas en contra de Él. Contra su luz, oponemos nuestras sombras.

Finalmente, cuando Ignacio menciona que «para conocer mejor las faltas hechas en los pecados mortales, mírense sus contrarios, y así para mejor evitarlos proponga y procure la persona con sanctos ejercicios adquirir y tener las siete virtudes a ellos contrarias», no está haciendo sino asumir la práctica de los Confesionales que establecían la misma práctica de los contrarios para corregir, especialmente, los pecados mortales y así se decía, por ejemplo, que «el primero remedio contra la gula es ayunar, y es cosa de gran virtud... como dice san Gregorio, según arte de medecina, las cosas contrarias son curadas por cosas contrarias; las calientes con las frías, y las frías con las calientes... Otro remedio es que el hombre haga lo contrario de lo que solía facer, es a saber, que si solía comer de mañana, lo cual es vicio, que lo mude en virtud y coma a la hora conveniente; y si solía comer muchas veces, que es vida de bestias, que coma dos veces, que es vida de hombres; y si acostumbraba beber muchas veces, beba solamente al ayantar y a la cena. Y si solía comer apriesa, que coma

¹⁴⁹ Cf. EE, 241-242. Coincide con los Confesionales: la *Confesión de Escobar*, textos 52-54 y el *Arte de confesión*, textos 46 y 47, así como varios textos del *Confesionario de Ciruelo*. José Calveras, *Los Confesionales...* 69-70. Cf. algunos textos completos de estos Confesionales: Confesión breve del Maestro Andrés de Escobar en las 95-97; Arte de Confesión breve en 92-94 y Confesionario del Maestro Pedro Ciruelo en 97-99.

¹⁵⁰ Así lo establecían los textos 46, 47, a iiij, 7v, 11v del *Arte de Confesión anónimo* y la *Suma de confesión de fray Antonino*. José Calveras, *Los Confesionales...*, 71-72.

mesuradamente...»¹⁵¹. Como puede observarse, el lenguaje es prácticamente idéntico por lo que no debe resultarnos extraño que este tipo de prácticas tuviera un gran ascendiente en la vida espiritual de Ignacio. Éste nos comunica que usando los contrarios podemos más fácilmente caer en la cuenta de que, habiendo recibido muchos dones en beneficio de nuestra salvación, no los hemos usado adecuadamente. Se trata de buscar y hallar cuál de las siete principales raíces del pecado ha arraigado más en el ejercitante y de hacerle contra para buscar la virtud contraria. No se trata de analizar obsesivamente los pecados ni de insistir masoquistamente en lo que hemos hecho mal, sino que se intenta visualizar el pecado cometido y, una vez encontrada su raíz, encaminarnos hacia lo que permite el arrepentimiento y el deseo de conversión. De ese modo, al meditar en las potencias del alma, la contrariedad resulta más obvia pues se nos invita a que pensemos cómo Cristo o su Madre usaban de las mismas potencias y al comparar el uso que hemos dado a las nuestras, veremos para qué es y para qué no es la memoria, la inteligencia y la voluntad. Por lo que toca a los cinco sentidos, al iluminar nuestra reflexión con las personas santas caeremos en la cuenta del mal uso que hemos hecho de los nuestros en contraposición de uso perfecto que ellos han hecho del mismo don y se supone que esa comparación nos servirá de mucho para enfocar de una manera diferente nuestra manera de proceder has antes de la reflexión.

La relación con los confesionales se deja ver nítidamente en los Ejercicios leves que se describen en la Anotación 18, especialmente por lo que se refiere al modo como Ignacio los daba en Alcalá de Henares a la gente ruda e iletrada y que no podía entender grandes discursos teológicos o con contenido doctrinal fuera de su alcance. De esa manera, con base en la enseñanza de los confesionales y en lo que Ignacio había aprendido de ellos, buscaba que sus oyentes entendieran los mandamientos y la naturaleza de los pecados mortales, los preceptos de la Iglesia, los cinco sentidos y las obras de misericordia¹⁵². No hablaba de cosas

¹⁵¹ De la *Suma de san Antonio*, fol. XXXIX. Citado por José Calveras, *Los Confesionales...*, 73.

¹⁵² La *Suma de confesión* explica la gula como contraria al precepto eclesiástico del ayuno y la abstinencia. La *Suma de confesión de fray Antonino* desarrolla ampliamente en qué consiste el amor a Dios y al prójimo. Cf. José Calveras, *Los Confesionales...*, 74-75. Algunos textos completos de este Confesional pueden verse en las 99-101.

Los testigos e los procesos seguidos contra Yñigo de Loyola en Alcalá no hacen sino corroborar lo que Ignacio explica y que está contenido en estos manuales de piedad y oración de esa época. Basta ver las declaraciones de María de la Flor el 10 de mayo de 1527 cuando sostiene que “el Yñigo... le dijo que le avía de declarar las tres potencias, e ansy se las declara e el mérito que se ganaba en la tentación, e del pecado venial cómo se fasía mortal...”. MI, *Fontes documentales*, 334. Beatriz Ramírez, por su parte, declaró que “... Yñigo estaba doctrinando losdos mandamientos primeros, conviene a saber, amar a Dios, etc., y habló

nuevas, según el dicho de quienes acudían a oír a aquel hombre, quizá con la intención de encontrar alguna doctrina de los recogidos, dejados o alumbrados, más bien de cosas elementales y obvias pero quizá, no asumidas ni entendidas por la gente sin letras. Las verdades que predicaba el estudiante vasco eran las de amar a Dios, los mandamientos, los evangelios y otros santos como San Pablo. Predicaba cosas simples en los inicios de su actividad apostólica y los contenidos de esa predicación fueron recogidos y redactados de una manera simple en la Anotación 18 dando cuerpo al contenido de los llamados Ejercicios leves: los mandamientos, las tres potencias que hay que emplear para amar a Dios con toda el alma. En el segundo examen se toca el aspecto de jurar por el Criador y la criatura y el examen general de los Ejercicios¹⁵³; en el sexto se toma en cuenta lo que hay que prever para examinarse «Del pensamiento»¹⁵⁴ y se recomienda hacerse indiferente a todas las cosas mundanas hasta vencer la afección desordenada.

Los preceptos de la Iglesia son también materia de los Ejercicios leves, al igual que los siete pecados mortales, los cinco sentidos corporales, las obras de misericordia corporales y espirituales. Igualmente, se dan ayudas para realizar una confesión general que abarca una contrición del corazón, confesión de boca y la satisfacción de obra, recogen la manera de pensar de Ignacio cuando daba este tipo de Ejercicios y que son también contenidas en algunos de los confesionales de la época¹⁵⁵.

Los Ejercicios leves toman en cuenta también el hecho de que no es bueno olvidar que para una perfecta contrición conviene recordar que hemos pecado desde que hemos nacido y que las cosas que hemos hecho en contra de Dios bastarían por sí solas para enviarnos al infierno. Por su parte, el Confesional

muy largamente... y... se afligió por ver que lo que el dicho Yñigo decía eran cosas que no heran nuevas a este testigo, de amar a Dios y el próximo, etc.” MI, *Fontes doc.*, 325. Mencía de Benavente, en su momento también testificó en el sentido de que “... el dicho Yñigo... le a declarado los artículos de la fe e los pecados mortales e los cinco sentidos e las tres potencias del ánima e otras cosas buenas de servicio de Dios, e le dise cosas de los evangelios...”. MI, *Fontes doc.* 332.

¹⁵³ “Es de advertir que, dado que en el vano juramento peccamos más jurando por el Criador que por la criatura, es más difícil jurar más debidamente con verdad, neccesidad y reverencia por la criatura que por el Criador...”. EE, 39.

¹⁵⁴ “Hay dos maneras de merescer en el mal pensamiento que viene de fuera: verbigracia, viene un pensamiento de cometer un pecado mortal, al qual pensamiento resisto impromptu y queda vencido... La segunda manera de merescer es quando me viene aquel mismo mal pensamiento y yo le resisto, y tórname a venir otra vez, y yo siempre resisto, hasta que el pensamiento ha vencido; y esta segunda es más de merescer que la primera... Venialmente se peca...”. EE, 33-37.

¹⁵⁵ MHSI, *Summa delle predicbe di M. Ignatio sopra la dottrina Xiana*, en, *Ign. Epistolae*, XII, 666-673.

de Tostado decía que «E aún más podemos considerar, que todo el tiempo en que estovimos en pecado perdimos, e este es muy gran daño. Ca Dios nos dio el tiempo e espacio de vivir para obrar en el mesmo algún bien según el cual merezcamos la gloria de paraíso. E todo el tiempo que estamos en pecado no aprovechamos cosa alguna para ello, mas antes del todo nos perdiamos»¹⁵⁶. Los confesionales invitaban a que el penitente pensara en las veces que se ha pecado «contra Dios todo poderoso por enfermedad de la natura, contra su Hijo, por ignorancia y ceguedad del ánima, contra el Espíritu Santo por malicia, obstinación, etc.»¹⁵⁷, Ignacio nos invita a pensar en las veces en que, por nuestra fragilidad hemos pecado contra el Padre, por nuestra ignorancia, hemos ofendido al Hijo y por nuestra iniquidad, al Espíritu Santo¹⁵⁸. Con todo lo anterior, podemos concluir que un objetivo primordial de los Ejercicios leves en la mente de Ignacio era enseñar y practicar el examen particular y general, el primer modo de orar con su correspondiente media hora de oración matinal, favorecer la confesión semanal y la comunión quincenal y, de ser posible la semanal para impulsar un género de vida más espiritual en los oyentes de sus conversaciones y ejercicios espirituales. La gente iletrada, sencilla, vivía terriblemente angustiada por su salvación y deseaba la conversión hacia el “servicio de Dios”, pero lo complicado y realmente difícil de la confesión anual obligatoria les impedía una práctica liberadora de sus pecados por el sacramento.

Los confesionales ayudaban a efectuar una buena confesión con sus listas de pecados posibles y las indicaciones de cómo se debía llevar a cabo el sacramento en sí, pero, esa gente ruda y sencilla, era ignorante y en su mayoría no sabía ni siquiera leer por lo que les estaba vedado el acceso a los libros de tanta utilidad. Con los Ejercicios leves, con el diálogo y la instrucción personalizada, Ignacio intenta suplir esa terrible deficiencia y trata de dar un poco de luz a esa enorme cantidad de gente que sufre por no poder llegar a Dios. No olvidemos que los letrados y gente “capaz” y preparada era muy poca y aun ellos, en medio de tanta confusión doctrinal, entre tantas corrientes alumbradas y ante tanta molestia por la situación eclesial, no accedían al sacramento de la confesión.

¹⁵⁶ Texto b2 r-v del *Confesional del Tostado*. José Calveras, *Los Confesionales...* 76. Véase el texto completo del Confesional de Tostado en las pp. 88-92.

¹⁵⁷ Texto 51 de la *Confesión breve de Escobar*. José Calveras, *Los Confesionales...* 76.

¹⁵⁸ MHSI, *Ign. Epistolae XII* 666.

8. Conclusión: el espíritu litúrgico y vital de la Santa Misa, centro de la Espiritualidad Ignaciana

El amor, respeto y devoción que Ignacio de Loyola tuvo siempre a la Eucaristía nació, sin duda, gracias al contacto que tuvo con un ambiente litúrgico adecuado que ayudaba a la oración y la meditación. En este proceso de aprendizaje y profundización, aunque breve, fue decisiva su estancia en el Monasterio de Montserrat y el acompañamiento cercano del Abad Juan de Chanones. Los meses de su estancia en Manresa vendrían a confirmar la experiencia previa y, más aún, la profundizó con su contacto con el *Libro de Horas* y, principalmente, con la *Imitación de Cristo*. El proceso de conversión que el peregrino vivió en Manresa fue definitivamente acompañado por lo que, con el tiempo, llegó a ser la convicción de la centralidad de la Eucaristía en su modo de proceder y, gracias a la ayuda de Jerónimo Nadal, en el centro de la espiritualidad ignaciana. El influjo de los libros de Horas fue decisivo porque ofrecieron al peregrino, ignorante de la espiritualidad de la época, la oportunidad de conocer y profundizar el sentido de la Pasión de Cristo, el misterio de la Santísima Trinidad, la Anunciación de Nuestra Señora, la Inmaculada Concepción, etc. Fueron fundamentales, asimismo, para comprender el sentido de los salmos penitenciales, las letanías de los santos, el oficio de difuntos y las oraciones que debían hacerse para la preparación de la celebración de la Santa Misa. Aprendió las horas de la Cruz y de la faz de Nuestro Señor Jesucristo; de igual modo, las plegarias e invocaciones al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.

El libro de «*La Imitación de Cristo*» o «*El Gersoncito*» –como solía llamarlo Ignacio–, fue decisivo en la conversión y básico en el desarrollo de su espiritualidad. Según el testimonio de Luis Gonçalves Da Câmara y Juan Alfonso de Polanco, dos de los jesuitas de la primera generación que estuvieron en estrecho contacto con él, ya como General de la Compañía de Jesús, llegó a conocer profundamente el libro a tal grado que parecía que sus actitudes fueran una copia de la espiritualidad del Kempis. Las concordancias entre el libro de los Ejercicios Espirituales y la *Imitación de Cristo* son muchas. Para nuestro objetivo, basta con mencionar la insistencia en el Sacramento de la Eucaristía y del Ministerio Sacerdotal, haciendo énfasis en el carácter sacrificial de la Misa y el sacerdocio. El autor de la *Imitación de Cristo* insiste en la dignidad del sacerdocio, sobre todo cuando usa reiteradamente tres palabras: «manejar, consagrar, celebrar» con las que va a demostrar cómo la dignidad del sacramento sacerdotal tiene su máxima expresión en el de la Santa Misa. Ésta consiste en un acto de culto en el que la mirada del sacerdote y toda su intencionalidad van dirigidas a Dios, a

su honra y gloria; otra mirada va dirigida a quienes han aceptado la presencia de Jesucristo en su vida y a la Iglesia. La tercera mirada va dirigida al mismo sacerdote quien, por el sacrificio eucarístico se hace partícipe de todos los bienes prometidos por Dios, en Jesucristo. Siempre ve al sacerdote en unión y al servicio de la Iglesia, nunca como una forma de servirse de ella y mucho menos, para ser él el centro. Estas ideas fueron de tal modo asimiladas por Ignacio de Loyola que, con el tiempo, serán desarrolladas en sus «*Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener*», que el peregrino escribió al final de los Ejercicios Espirituales como el fruto maduro de la purificación interior y de la apropiación del Evangelio. Siguiendo los consejos del *Gersoncito*, Ignacio dedica la celebración de la Santa Misa en los momentos más delicados y significativos de la Orden recién fundada, desde el tema tan deseado de la pobreza y los de las rentas, hasta los de las crecientes peticiones de fundaciones de colegios y las misiones que el Papa y los Obispos confiaban a los jesuitas.

No tenemos muchos datos ciertos de otro tipo de influencia en la vida de Ignacio de Loyola. Posiblemente tuvo conocimiento de algunas obras de San Buenaventura como «*Incendium Parvum bonum, Meditaciones*» que habían sido impresas y estudiadas en el Monasterio benedictino de Montserrat. Otra obra pudo ser «*El Espejo de ilustres personas*» y «*El Arte de servir a Dios*» de Fray Alonso de Madrid, impresas por Miguel de Eguía y que bien pudo haber leído Iñigo López de Loyola en su paso por Alcalá de Henares¹⁵⁹. En este mismo sentido, existe la hipótesis de que pudo haber tenido conocimiento de la obra de Pedro López de Ciruelo, uno de los más famosos y conocidos profesores de la Universidad Complutense y a quien Iñigo ciertamente conoció, especialmente cuando estuvo preso por disposición del Vicario Francisco de Figueroa. Concretamente se ha mencionado la posibilidad que Iñigo haya estado en contacto con «*La Exposición libri missalis peregrina*» o «*La Exposición del Misal*» publicada en febrero de 1528 e impresa también por Miguel de Eguía. En opinión de Suquía esta obra «es toda una joya, por desgracia arrinconada, de la literatura religiosa española del siglo XVI. Salía al público con privilegio imperial y con carta comendaticia del Decano y del Capítulo de la Santa Iglesia de Toledo. Todo, desde la primera portada, resulta aquí sugestivo: los grabados, una obra perfecta de arte; las indicaciones bíblicas, señal clara de que el maestro quiso seguir, en la explicación de los oficios eclesiásticos y del libro del Misal, las normas seguras de la Iglesia romana; y a mí me recuerdan las Reglas para sentir con la Iglesia

¹⁵⁹ Cf. Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola*, Vitoria 1989, 73.

del libro de los Ejercicios, que el santo, como maestro complutense, quiso también aplicarlas a los más pequeños detalles en la celebración de los divinos misterios»¹⁶⁰.

El 2 de febrero de 1539, en pleno discernimiento sobre la fundación de la Compañía de Jesús, Ignacio de Loyola escribió a su hermano Martín: «*El día de Navidad pasada, en la Iglesia de Nuestra Señora la Mayor, en la capilla donde está el pesebre donde el niño Jesús fue puesto, con la su ayuda y gracia dije la mi primera misa*»¹⁶¹. Aquel hombre enamorado de la Eucaristía, había esperado un año y medio para celebrar un acontecimiento tan especial. No tenemos duda acerca del sitio donde tuvo lugar ese momento, central, tanto en la vida de Ignacio como de la naciente Orden religiosa. La primera misa fue celebrada el 25 de diciembre de 1538 en la capilla donde estaba entonces la reliquia venerada por el recuerdo de la tradición, esto es, en la Basílica de Santa María la Mayor. La razón de su elección fue porque como ha escrito un arqueólogo «como la Basílica romana de la Santa Cruz de Jerusalén representa en Roma la ciudad santa de Palestina en la que murió el Señor, así la Basílica de Santa María la Mayor, llamada vulgarmente del pesebre, mantenía allí la solemne memoria del lugar donde el Señor quiso nacer, esto es el pueblo de Belén»¹⁶². Este lugar fue, en realidad, el Belén de los Papas de la Edad Media porque –decían– era una reproducción fiel del pesebre en el que fue recostado Jesús. En tiempos de Ignacio se veneraban los restos de una cuna o pesebre de los que hay memoria en las fuentes, al menos desde el siglo XI¹⁶³. San Cayetano de Tiene hace referencia al mismo lugar y sólo hasta el pontificado de Pío IX fue trasladada al altar de la “*confessio*” del altar mayor donde se encuentra en nuestros días.

Ignacio fue ordenado sacerdote en Venecia, el 24 de junio de 1537 y, según los criterios actuales, nos resulta un tanto sorprendente confirmar que, deseando tanto ese momento, haya esperado más de un año para su celebración. ¿Qué sucedió para que tomara esta decisión? Lo primero que podemos decir es que en vida de Ignacio y, más aún, dos siglos más tarde, la costumbre era completamente diferente. Los estudiosos nos indican que Ignacio tomó esa decisión en Venecia cuando terminaba sus estudios de Teología y se basó en el Comentario de Cayetano a la parte III de la Summa Teológica de Santo Tomás de Aquino. Quizá, por ser Ignacio, el hecho nos resulta un poco extraño, sin embargo, no debemos olvidar que otros tres compañeros, Diego Laínez, Alfonso Salmerón y Nicolás

¹⁶⁰ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola...* 75-76.

¹⁶¹ *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 1 (1932), 100-101.

¹⁶² Grisar Hartmann, *Analecta romana*, Roma 1899, 577.

¹⁶³ Grisar Hartmann, *Analecta romana...* 589.

Alonso de Bobadilla retrasaron, al menos tres meses, la celebración de su primera misa¹⁶⁴. Sabemos bien que los tres compañeros no eran ningunos ingenuos sino que la historia de la Compañía los recuerda como sabios y eruditos filósofos y teólogos. Por lo tanto, afirmamos, sin lugar a dudas, que no se trataba de ninguna forma de un desprecio a la Eucaristía o que Ignacio no haya tenido estima por la vida sacerdotal, como se ha afirmado temerariamente. Una razón comúnmente aceptada es que, dado que solamente Pedro Fabro, Pascasio Bröet y Claudio Jayo eran sacerdotes cuando se unieron al grupo de compañeros, los demás querían celebrarla en la Tierra Santa. Durante julio y agosto de 1537, ya ordenados sacerdotes, esperaban que los problemas fuesen resueltos y pudieran embarcarse.

Los últimos días de septiembre, cuando toda esperanza se había perdido, todos, menos Ignacio y Simón Rodrigues, decidieron celebrarla. Ignacio decidió retrasar la celebración de la Eucaristía al tiempo de ordenarse, no sólo unos meses como sus compañeros, sino un año entero, según su testimonio: “*Avena deliberato, dipoi che fosse sacerdote, di stare un anno senza dire Messa, preparandosi e pregando la Madonna lo volesse mettere col suo Figliuolo*”¹⁶⁵. La segunda parte de su confesión nos da mayores datos sobre el motivo de su decisión: quería prepararse y rogar a la Señora que lo pusiese con su Hijo. La misma oración se repetirá en su Diario Espiritual y en los añadidos que hizo al libro de los Ejercicios Espirituales, antes de su impresión y autorización por el Papa Paulo III, en 1548, en Roma. La decisión de celebrar en Jerusalén dejaba a Ignacio con una creciente experiencia de Dios y una gran consolación interior. Sabía que «en aquella región de Hierusalen donde Cristo Nuestro Señor predicaba», se sentía con Jesús, en Jesús y para Jesús sin poder dudar de ello. Retrasó la Misa hasta que se resolviese la disyuntiva de su viaje. Su celebración “tardía” en Roma no fue por otros motivos sino porque la realidad se había impuesto. Pero, más aún, la visión mística de la Storta le había dejado consolado y con la convicción de que “Dios Padre le ponía con su Hijo” y que Cristo mismo, cargado con la Cruz, le prometía estar con él y los compañeros. Recordaba desde el fondo de su ser aquellas palabras contundentes: «Yo os seré propicio en Roma».

El viaje a Jerusalén parecía imposible. En la primavera de 1538, los venecianos, el Emperador Carlos V y el Papa Paulo III, continuaban la guerra contra el Turco, hasta la desafortunada batalla de Prevesa del 27 de septiembre

¹⁶⁴ Cf. Pietro Tachi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Secondo. Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine. (1491-1540) Roma, 85-88.

¹⁶⁵ MHSI, MI, Series quarta, *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus, Vol. 25, *Matriti Scripta di San Ignacio*, I, 1904, 94-95.

de 1538. Ese mismo año, surgió la persecución contra Ignacio, tal vez la peor que sufrió en toda su vida pues esta vez era claramente por cuestiones de doctrina. El Papa no podía acudir en su ayuda pues se encontraba en Niza e Ignacio tuvo que esperar hasta que el 18 de noviembre de ese año consiguiera la sentencia absolutoria sin la que no quería hacer su oblación definitiva a la Iglesia en manos del Santo Padre. Quiso llevar a fondo la investigación y exigió en todo momento, que la declaración de su inocencia se diera por escrito. Una vez allanado el camino y callado las voces en su contra, quiso hacer explícita su entrega, con Jesús, en Jesús y para Jesús, en Roma, como su oblación definitiva y respuesta al llamado que sintió en La Storta. En diciembre, una vez que se había aclarado el horizonte para el fundador, se decidió a llevar a cabo lo que, en palabras de Pedro Fabro era un carisma selectísimo en su vida espiritual¹⁶⁶. Escogió el día de Navidad y el lugar en el que la gente veneraba el nacimiento del Señor en Roma, del mismo modo que, en la Basílica de la Santa Cruz de Jerusalén, recordaban la pasión y muerte de Cristo. El altar del pesebre, que presentaba una construcción antiquísima, probablemente del siglo V, consistía en una reconstrucción cuidadosa de la gruta de Belén. El sitio de la celebración fue, de hecho, el Belén de los Papas durante la Edad Media y de ella nacieron las otras capillas dedicadas al pesebre o al Nacimiento del Mesías, en otros sitios de culto romano significativo como el Vaticano o Santa María en el Trastévere. Suponemos que Ignacio celebró la primera Eucaristía en forma secreta porque no encontramos ninguna evidencia de que haya comunicado su decisión a los jesuitas de casa, ni siquiera a su confidente Gonçalvez da Camâra. No conocemos los sentimientos del peregrino cuando celebró la primera Misa por su bien conocía reserva a hablar de sí mismo. Podemos, sin embargo, conjeturar lo que experimentó si recordamos sus emociones en una de las Eucaristías que celebró en 1544 y de la que nos dejó un testimonio en las anotaciones de su Diario Espiritual y en la que hace alusión al momento místico de La Storta:

«Confirmación de Jesú al preparar del altar, viniendo en pensamiento Jesú, vn moverme a seguirle, pareçiéndome internamente, seyendo él la cabeça de la Compañía, seer mayor argumento para yr en toda pobreza, que todas las otras razones humanas, avnque me pareçia que todas las

¹⁶⁶ MHSI, *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri*. Primi Sacerdotis e Societate Jesu. Epistolae, Memoriale et Processus. Ex Autographis aut Archetypis Potissimum Deprompta. Vol., 48, Matriti 1914, n. 18 y Monumenta Ignatiana, Series Quarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae, n. 42.

otras razones pasadas en elección militauan a lo mismo, y este pensamiento me movía a deuoción y a lágrimas, y a vna firmeza, que, avnque no hallase lágrimas en misa o en misas etc., me parecía que este sentimiento era vastante, en tiempo de tentaciones o tribulaciones, para estar firme. Con estos pensamientos andando y vestiendo, creciendo in cremento, y pareciendo una confirmación, aunque no recibiese consolaciones sobre esto, y pareciéndome en alguna manera ser de la Santísima Trinidad el mostrarse o sentirse de Jesù, viniendo en memoria quando el Padre me puso con el Hijo. Al finir del vestir, con esta intension de imprimírseme tanto el nombre de Jesús, y tanto esforçado o parecer seer confirmado para adelante, venía en nueva fuerça de lágrimas y solloços, comenzando la misa asistente mucha gracia y deuoción y con lágrimas quietas y a la larga, y avn acabada durándome vna deuoción grande y moçiones a lágrimas asta el desnudar. En el tiempo della sintiendo diversos sentimientos a confirmación de lo dicho; y al tener el Sanctísimo Sacramento en las manos, veniéndome un hablar y un mover intenso de dentro, de nunca le dexar por todo el cielo o mundo o, etc., sintiendo nuevas moçiones, deuoción y goço espiritual. Añadía de mi parte, haciendo quanto era en mí, y esto último se terminava para los compañeros que avían firmado. Después las vezes que en el día me acordava o me venía en memoria de Jesús, un cierto sentir o ver con el entendimiento en continua deuoción y confirmación».

En opinión de Suquía¹⁶⁷ –con la que coincido plenamente–, en la espiritualidad de San Ignacio se pueden señalar tres pasos en el proceso de formación de la centralidad de la Misa en su vida, su obra y, obviamente en su espiritualidad. El primer paso es la concepción del sacerdocio en su espiritualidad y, más tarde, como fundamento de la Compañía de Jesús, una Orden presbiteral. El segundo consiste en ver cómo el sacerdocio lo lleva a vivir en plenitud la celebración de la Misa cuyo valor queda de manifiesto en la máxima expresión mística de su Diario Espiritual. Larrañaga, uno de los autores que más ha estudiado la relación de la Eucaristía con la espiritualidad ignaciana, explicita el tercero ya que, para él, «la Santa Misa es el sol que aparece cada mañana sobre el horizonte de su alma, y en torno a ese sol gira todo el sistema maravilloso de su vida mística... allí donde sus apuntes se extienden más, esta exposición central de la Misa, como verdadero sol de todo su sistema espiritual, se acusa aún con mayor relieve».¹⁶⁸ Desde el punto de vista de De Guibert, la vida mística de Ignacio es esencialmente eucarística «pero no en el sentido de que ella aporte

¹⁶⁷ Ángel Suquía Goicoechea, *La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola...* 155-162.

¹⁶⁸ V. Larrañaga, *Autobiografía y diario espiritual*. Madrid 1947, 639, 640, 683.

muchas luces sobre el misterio de la Eucaristía; la sola inteligencia acerca del misterio de la Misa es la del 15 de febrero, que más bien que eucarística parece mariana, y acaso la del 10 de marzo del mismo año»¹⁶⁹. La Eucaristía y la Misa no son objeto de las gracias místicas de Ignacio, si no es algún caso excepcional.

Lo que sí es el objeto primero y principal de las gracias místicas es el misterio de la presencia real, fundamento de la Misa y el objeto segundo y complementario: la maternidad divina de la Virgen María, como consta en el testimonio del 15 de febrero en el Diario Espiritual. Más aún, «no es sólo ni principalmente presencia real eucarística, sino Sacrificio de Cristo sacerdote, presente e invisible, por el sacerdote visible y secundario en unión con toda la Iglesia. El mismo sacrificio que el de la Cruz; el mismo oferente, Cristo, la misma víctima, el mismo valor, los mismos frutos, por idénticos fines latreúticos, eucarísticos, propiciatorios, impetratorios. La exigencia sacrificial brota de la entraña misma de la criatura, obligada a reconocer, racionalmente, la soberanía absoluta de su Creador»¹⁷⁰. El Diario Espiritual nos permite entrar en contacto con la intimidad del hombre enamorado de Dios y de su Iglesia y, gracias a las pocas páginas que han llegado a nosotros, podemos ser testigos del modo como Ignacio, ya como General de una Orden diferente, celebraba la Eucaristía y de ellas «veintinueve Misas fueron ofrecidas a la Santísima Trinidad, veinte a Jesucristo (ocho al Santo Nombre de Jesús, cinco a la Ascensión, cinco del Corpus Christi y dos de las Llagas), dieciséis de Nuestra Señora y ocho del Espíritu Santo»¹⁷¹.

Finalmente, podemos afirmar que la Eucaristía ocupó para Ignacio de Loyola un lugar especial en la jerarquía de los valores transmitidos en su espiritualidad y sistematizados más tarde por Jerónimo Nadal. Por la preeminencia que le da Ignacio, representa el primer puesto entre los medios objetivos para la santificación. Y, aunque es verdad que Ignacio destacará el esfuerzo propio, el valor de la abnegación personal, la lucha contra nuestro propio querer e interés, el cuidado de la preparación y los estudios, la idoneidad del sujeto que hace los Ejercicios Espirituales, etc., no es porque nuestros pecados, desórdenes psicológicos, más aún, nuestras afecciones desordenadas, precedan a lo divino. Se trata, simplemente, porque Ignacio de Loyola comprendió que el obstáculo

¹⁶⁹ J. De Guibert, *Mystique Ignatienne*. A propos du journal spirituel de Saint-Ignace de Loyola, en : *Revue d'Ascétique et de Mystique*, Toulouse, 19, 1938, 3-22 y 113-140.

¹⁷⁰ Ángel Suquía. *La Santa Misa en la Espiritualidad...* 166.

¹⁷¹ MHSI. M.I. Ephemericis S. P. Ignatii. A die 2 Februari 1544 ad 27 mensis ejusdem 1545, en: *Ex Autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series tertia, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, Tomus primus... 86

más grande para que nos abramos a la gracia de Dios y podamos buscar, hallar y sentir su voluntad, somos nosotros mismos.

«*Levantaos, no tengáis miedo*». Esta invitación del Maestro se dirige obviamente a cada cristiano, pero con mayor motivo a quien ha sido llamado a «dejarlo todo» y, por consiguiente, a «arriesgarlo todo» por Cristo. De modo especial el llamado es válido siempre que el Maestro, se baja del «monte» para tomar el camino que lleva del Tabor al Calvario»¹⁷². He querido terminar con las palabras de la *Exhortación Apostólica postsinodal Vita Consecrata* de S. S. Juan Pablo II porque define muy bien lo que ha sido el objetivo de esta presentación. Hay momentos en los que pensamos que no es fácil descubrir cuál es la voluntad de Dios y, más aún, que Él se aleja de nuestra vida y nos deja inmersos en la duda y la desesperanza. Cuando no sabemos o no podemos recuperar nuestras raíces carismáticas y adaptarnos a los retos y desafíos de una realidad difícil. Teniendo presente esos momentos, el documento citado insiste en la necesidad de reforzar una *fidelidad creativa* entendida como «una llamada a perseverar en el camino de la santidad a través de las dificultades materiales y espirituales que marcan la vida cotidiana. Pero es también un llamado a buscar la competencia en el propio trabajo y a cultivar una fidelidad dinámica a la propia misión, adaptando sus formas, cuando es necesario, a las nuevas situaciones y a las diversas necesidades, en plena docilidad a la inspiración divina y al discernimiento eclesial. Debe permanecer viva, pues, la convicción de que la garantía de toda renovación que pretenda ser fiel a la inspiración originaria está en la búsqueda de la conformación cada vez más plena con el Señor»¹⁷³.

¹⁷² S. S. Juan Pablo II. *Vita Consecrata*, Exhortación Apostólica post sinodal. 25 de marzo de 1996, n. 40 b.

¹⁷³ Cf. Concilio Ecuménico Vaticano II. Decreto sobre la renovación de la Vida Religiosa *Perfectae caritatis*, 2. Citado en, V C. n. 37.

KARL BARTH'S CHRISTOLOGICALLY-GROUNDED UNDERSTANDING OF THE ECUMENICAL TASK

BRUCE L. McCORMACK¹

REZUMAT: Concepția fundamentată cristologică a lui Karl Barth despre angajarea ecumenică. În acest studiu doresc să demonstrez trei idei privitoare la tema Barth și ecumenismul. Mai întâi, că Biserica are mereu nevoie de convertirea la Domnul întrucât nicio biserică nu a ajuns încă la destinație. În al doilea rând, întrucât unitatea se află în viitor, cei care practică teologia nu trebuie să se simtă constrânși de vechile moduri de a o face, mai ales de acelea mai degrabă filosofice decât teologice. În al treilea rând, *aggiornamento* nu înseamnă supunerea Bisericii la modele culturale ale timpului, ci a lăsa suflarea Spiritului să ne convertească la o mai mare fidelitate față de Domnul Bisericii.

Cuvinte-cheie: Barth, ecumenism, eclesiologie, unitatea creștinilor, *aggiornamento*, dialog catolic-protestant.

RESUME: Le fondement christologique de la tâche œcuménique chez Karl Barth. Dans cette étude je veux montrer trois choses concernant le thème Barth et l'œcuménisme. Premièrement, que l'Église a toujours besoin de la conversion au Seigneur car aucune église n'est pas encore arrivée à la destination. Deuxièmement, comme l'unité se trouve à l'avenir, ceux qui pratiquent la théologie ne doivent pas se sentir contraints par les anciens modes de la faire, surtout par ceux plus philosophiques que proprement théologiques. Et troisièmement, *aggiornamento* ne veut pas dire soumission aux modes culturelles de son temps, mais laisser le souffle de l'Esprit nous convertir à une plus grande fidélité envers le Seigneur de l'Église.

Mots-clefs: Barth, œcuménisme, ecclésiologie, unité des chrétiens, *aggiornamento*, dialogue catholique-protestant.

¹ Bruce L. McCormack is Charles Hodge Professor of Systematic Theology and Director of the Center for Barth Studies at Princeton Theological Seminary. His work focuses on the history of modern theology. Email: bruce.mccormack@ptsem.edu.

Introduction

Karl Barth was a “grass-roots” ecumenist. Though he would, in later years, contribute directly to “official” ecumenism (at the founding of the World Council of Churches in 1948 and as a participant in the preparatory sessions leading to the Evanston gathering in 1954), from the earliest days of his dogmatic activity in the 1920s, he worried about solutions to the problem of the divided churches which were created by bureaucracies and imposed from without, i.e. from outside the shared life of Christians in community. His most substantial contributions to the cause of ecumenism came about when speaking as an individual theologian; as a member of a church who acknowledged a responsibility to its confession, to be sure, but not as an officially appointed representative.

Over the years, the viewpoints which guided Barth’s ecumenical engagement changed little, if at all. They were already in place by the mid-1930s. They are still evident in the discussions he would have in Rome with members of the Catholic hierarchy (including Pope Paul VI) and with Catholic theologians in 1966, a year after the Second Vatican Council had completed its work.

This past autumn marked the fiftieth anniversary of Barth’s “pilgrimage” to Rome² - an event celebrated recently in Washington, D.C. with a conference on the ongoing significance of Vatican II and of Barth’s questions to it, jointly sponsored by the Thomistic Institute at the Dominican House of Studies and the Center for Barth Studies at Princeton Theological Seminary. It also prompts me to set forth a further reflection - which will take the form of an attempt to discern what we may learn today from the theological viewpoints which informed Barth’s understanding of the task of ecumenism. I would like to begin, by way of introduction, with some brief background on Barth’s trip to Rome.

In 1963, Barth had been invited to be an “observer” at the Second Vatican Council, something he very much wished to do. He was honoured and pleased to have been invited but an already overloaded calendar prevented him from accepting.³ And, as things turned out, he could not have gone anyway. Serious illness leading to hospitalization on more than one occasion made the rigors of an engagement with Catholic theologians unthinkable for the time being.

² This is Barth’s own description of his trip. See K. Barth, *Ad limina apostolorum: An Appraisal of Vatican II*, Richmond, VA: John Knox Press 1968, 11.

³ Karl Barth to Hans Küng, 19 September 1963, in K. Barth, *Briefe, 1961-1963*, ed. by J. Fangmeier and H. Stoevesandt, Zürich: TVZ 1975, 191.

On 2 June 1966, however, Barth wrote to Cardinal Bea, Director of the Secretariat for Christian Unity and the person responsible for his 1963 invitation, to say that he was feeling much better and wondered whether the original invitation might be renewed *post festum*. He did not wish to speak or give a paper. Rather, he wished only to hear in Rome how those most instrumental in making the Council possible now thought of it - looking back on its results and looking forward to its still future impact.⁴ "My intention," he wrote, "is *not* to speak in Rome, but rather, as much as possible, to hear, to perceive, to understand, to *learn*, only answering questions appropriately which might perhaps be put to me."⁵ Although, as things transpired, Barth also brought with him to Rome a series of carefully prepared questions of his own, his intention nonetheless remained to take the role of the "hearing church" in relation to representatives of the Roman Catholic Church as "teaching church."⁶ And upon his return to Basel, he felt satisfied that he had conducted himself in Rome in precisely that way. Those questions only - and not the answers given by Catholic theologians, which Barth treated with great discretion - were published in 1967.⁷

Now Barth's intention to hear, listen and learn was not simply an expression of good manners, of the civility and respect owed to Cardinal Bea (and in his official capacity, to the Roman Church). It was instead the product of a theologically-grounded understanding of ecumenical engagement which had been formed over a forty year period stretching back to the early days of Barth's dialectical theology in the early 1920s - and formed, I hasten to add, with the Catholic conversation-partner most especially in mind.

In what follows, I will begin with what I have been calling the theological "viewpoints" which emerge in the "early" Barth's writings which are of relevance to the theology and the practice of ecumenism. In a second section, I will make some observations with respect to certain questions raised by Barth in Rome; questions chosen because of the emphasis Barth himself would subsequently lay upon them. In a third and final section, I will say something about lessons which might be learned today from Barth's Christologically-grounded theology of ecumenical engagement.

⁴ Karl Barth to Augustin Kardinal Bea, 2 June 1966, in Barth, *Briefe* 334.

⁵ Barth, *Briefe* 335.

⁶ E. Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth: Tagebuch 1965-1968*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011, 84 (entry for October 5, 1966 - reporting on a conversation which Busch had with Barth six days after the latter's return from Rome).

⁷ See above, note 2.

I. On Being Questioned by the Other in Dialogue - and Its Theological Necessity

The place to begin in any consideration of Barth's theology is with his account of revelation as it emerged in the earliest phase of his work in the field of Christian dogmatics. The Self-revelation of God is understood by Barth as taking place in hiddenness. This conception is not first and foremost the expression of an epistemological limitation on the side of the human knower; a boundary of human knowledge which can (perhaps) be established by philosophy. No, the "hiddenness" of God in Barth's theology is a function of *the modality* of God's Self-revelation. It is therefore an irreducibly Christological state of affairs. What happens in revelation? God unveils God's Self in and through a veil of creaturely flesh - which remains flesh in being so used. God assumes a full and complete human "nature" (lacking nothing proper to the human - mind, will, energy of operation) - and in so doing makes Himself to be a composite Christological subject together with that "nature."

The "hiddenness" of God in His Self-revelation is now clear. For the ontological composition of the Christological subject is not something that is directly discernible or perceptible to an observer. It must, in fact, be revealed by the Holy Spirit who testifies to the true nature of this composite subject and makes Him known. Revelation thus has three "moments" (logically): the Father who sends the Son into this world, the Son who is made to be (together with His human "nature") a composite Christological subject, and the Holy Spirit who gives to an observer the spiritual "eyes" to see what lies hidden beneath the veil of human flesh. Thus, the veil remains a veil even as God unveils God's Self in and through it. That is the true hiddenness of God in His Self-revelation.

From this state of affairs, Barth then drew a conclusion for our understanding of the relation of Christ to the church. The "head" of the church is nowhere directly *given* to the church or in the church but remains "other." His "otherness" is guaranteed by the modality of His Self-revelation. If revelation takes place in hiddenness, then Christ is and remains the Lord of the epistemic relation by means of which humans are given a share in the divine Self-knowledge in revelation. Revelation does not mean - and cannot mean - that the One revealed is taken under control, as it were, and mastered by the human knower. And the knowledge of faith which takes its rise in the event of revelation cannot have the status of a secure possession, something *known* (past tense) and now susceptible of being used, managed, brought into play in support of even the best purposes which human being might set for it. Please notice: it is because Barth's Christology is

structured in the way it is that his account of revelation is dis-possessive. And it is because his account of revelation is dis-possessive that his treatment of the relation of Christ to the church lays so much emphasis on the irreducible “otherness” of the “head” of the church in relation to the church as His body. This is not a theology devised under duress to address pragmatic needs arising out of Protestant-Catholic dialogue. It has roots that go much deeper, having to do with Christology in the first instance and its significance for an account of the modality of divine Self-revelation. The decisive point is this: revelation - the revelation in which the church is born - is an event over which human beings can exercise no control. It is never a *given*, a datum to be mastered and handed on. It can only be given moment by moment.

Barth is only being consistent, then, when he argues that there can be no “naturalistic confusion of heaven and earth” and that, therefore, the Church cannot rightly be regarded as a “prolongation” of the incarnation or as the “continuation of revelation.”⁸ If Christ, the head of the church, is not directly given to and in the church, then the church can be neither prolongation nor continuation. The head of the church has ascended into heaven and is seated at the right hand of God the Father, the Almighty. From *thence* He shall come to judge the quick and the dead. The ascension means the departure of the One who alone *possesses* absolute, material authority. “The exaltation of the head really means for the body a lowering, its demotion to a position of humility and waiting..”⁹

It follows that *the* church, the church purified and without spot or wrinkle, is hidden in its - in itself - always questionable historical manifestations.¹⁰ If the head of the church is only revealed in hiddenness, then the church too is only revealed in hiddenness. *The* church is present to and in all churches insofar as any are truly churches, but it is directly identical with none of them. *The* church is always (and in every moment) *becoming visible* in the church in history¹¹; but its becoming is never fixed and finalized so that we can look back on its becoming visible as a finished fact. *The* church in time too is always an event. Its visibility is not something that can be taken for granted.

Now given all of these commitments and their organic relatedness, it comes as no surprise to hear Barth say that real “unity” in the church, the “unity” which the ecumenical movement seeks, is directly identical only with Christ as

⁸ K. Barth, “Church and Theology” in idem., *Theology and Church*, New York: Harper & Row, 1962, 294.

⁹ Barth, “Theology and Church” 294.

¹⁰ Barth, „Theology and Church“ 293.

¹¹ K. Barth, “*Unterricht in der christlichen Religion*”, *Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung / Die Lehre von der Erlösung, 1925/1926*, ed. by H. Stoevesandt, Zürich: TVZ 2003, 364.

the head of the church. The real “unity” of the church is the “unity” which He Himself constitutes in an “otherness” which is preserved even as that “unity” is made visible as the churches. Real unity can only be given by God; it cannot be achieved by human striving.¹²

Now this does not mean that Barth is at all sanguine about the division of the churches. Far from it! “Jesus Christ as the one Mediator between God and humanity *is* absolutely church unity, that unity in which there are most certainly a multiplicity of congregations, of gifts, of persons in the church; through which, however, a multiplicity of churches is excluded.”¹³ It is because the church lives from the mission Christ has given to it in His death and resurrection (the mission to proclaim that all human sin has been put to death in Christ - both our contradiction of God *and our contradiction of one another and our contradiction in and for itself*) that our mission can only be realized where the church is one, united church. That does not mean that a united church would automatically give adequate testimony to its true oneness in Christ. It only means that a divided church cannot possibly do so. No church in a situation of division can do that. “One should not wish to explain the multiplicity of churches... One should recognize it as a fact. One should understand it as an impossibility which has entered in. One should understand it as guilt which we must bear without being able to deliver ourselves from it. One should in no way comfort one’s self with regard to its reality. One should pray for forgiveness and for its removal.”¹⁴ A situation in which the doctrine or confession of one church contradicts that of another is a sheer impossibility. That human beings should tear apart the unity that Christ is, is sin - a sin which for which all are responsible.

“If Jesus Christ is the unity of the church and if the multiplicity of churches is our need [*Not* in German], then there is no avoiding the fact that unifying the churches into the church is a task and, indeed, a task given by the Lord of the church, a command.”¹⁵ But! This is a command which, in the nature

¹² In a recent address, Pope Francis made the same point. “...unity is not the fruit of our human efforts or the product of ecclesiastical diplomacy, but it is a gift that comes from on high. We men are not able to achieve unity by ourselves, nor can we discern the ways and times. What, then, is our role? What must we do to promote Christian unity? Our task is to receive this gift and make it visible to all.” see “Pope’s Address to Pontifical Council for Promoting Christian Unity”, at

<http://zenit.org/articles/popes-address-to-pontifical-council-for-promoting-christian-unity-2/>, p. 2.

¹³ K. Barth, “Die Kirche und die Kirchen”, in idem, *Theologische Fragen und Antworten*, 2nd ed., Zürich: TVZ 1986, 217.

¹⁴ Barth, “Die Kirche und die Kirchen“ 220.

¹⁵ Barth, “Die Kirche und die Kirchen“ 223.

of the case, only the Lord of the church Himself can finally fulfil - and fulfil by giving to the churches a sincere repentance and converting them to Himself. What is needed, above all, is the conversion of each and every church - *not* to another church but to the Lord of the church.¹⁶ Where a church understands conversation with an ecumenical partner as the occasion for repentance - and for the renovation, renewal and reformation of one's own church in service of its ongoing conversion to the Lord of the church, there the conditions on the human side for the emergence of real unity have been made optimal. But we should be under no illusions. The unity of the Church is not the same as a union of churches we could create and give to ourselves.¹⁷ If the Lord of the church does not bring it about, a union of churches is nothing more than a corporate merger, a business transaction dressed up in spiritual rhetoric.

Finally, the "unity" of the Church which God commands is not a numerical oneness and singularity. It is not a "moral-sociological ideal of uniformity, unanimity, and harmony."¹⁸ Barth means what he says when he says that the real "unity" of the Church is a unity which embraces diverse congregations composed of those who belong to diverse races, who speak different languages, etc. So long as this diversity does not give rise to divided churches, the "unity" of the Church can embrace it. "There is one body and one Spirit, just as you were called to the one hope of your calling, one Lord, one faith, one baptism, one God and Father of all, who is above all and through all and in all" (Eph.4:4-6). And so: the true church is composed of those drawn from every nation, from every linguistic and cultural group, with a variety of gifts. Unity is not uniformity.¹⁹

Now one might wish to respond to the foregoing series of observations by saying that, however true it may be that revelation in and for itself is not directly given to the church, it is precisely because this is so that the existence of a

¹⁶ On this point too, Pope Francis comes to virtually the same conclusion. "...unity is not absorption. Christian unity does not impose an ecumenism 'in reverse,' by which some might deny their own history of faith... Before seeing what separates us, we should perceive also in an essential way, the richness which unites us, such as Sacred Scripture and the great professions of faith of the Ecumenical Councils. ... Ecumenism is true when it is able to move our attention away from ourselves, from our argumentations and formulations, to the Word of God which exacts being listened to, received and witnessed in the world." "Pope's Address...", *Zenit* 4.

¹⁷ Barth, "Die Kirche und die Kirchen" 217.

¹⁸ Barth, "Die Kirche und die Kirchen" 217.

¹⁹ On this point, see again Pope Francis "...unity is not uniformity. The different theological, liturgical, spiritual and canonical differences which have developed in the Christian world, when they are genuinely rooted in the Apostolic Tradition, are a richness and not a threat to the unity of the Church. To seek to do away with such diversity is to go against the Holy Spirit..." "Pope's Address...", *Zenit* 3.

magisterial teaching office endowed with power and authority to mediate revelation is needed. But Barth's careful distinction between the head of the church and His body does not allow us to think in terms of a mediation of revelation by the church. All mediation of revelation remains God's act of *Self*-mediation to which human beings can only respond as witnesses. And that means, then, that even the most official teachings of the church can never be more than a human witness to a revelation over which no control is exercised; the most significant human witness, perhaps, but still a human witness. Christ does not even partially relinquish his teaching authority in the power of the Holy Spirit.²⁰ Such power and authority as the church has to teach is derivative - and formal. Absolute and material authority belong to Christ alone and remain His. "The Word of God is above dogma as the heavens are above earth."²¹

One final comment: Barth's *style* of ecumenical engagement emerged quite naturally from his convictions concerning the relation of the head of the church to His body and of the relation of the unity of the Church to visible unity. Barth was convinced from very early on that a Protestant theologian serves the cause of visible unity best when she allows herself and her church to be questioned by the conversation-partner rather than assuming a position of superiority which would allow one to make a case against the theology and church order of one's conversation-partner and for one's own already established and tightly grasped and maintained theology and church order.²² This does not mean the suspension of theological responsibility, however. One prepares for the emergence of real church unity in visible form best precisely by doing the work of theology together with the conversation-partner. But listening, hearing and allowing oneself to be questioned are the best prerequisites to deepened understanding leading to repentance and conversion of one's own church to the Lord of the church. Nowhere is this more evident than in Barth's comportment in his trip to Rome in 1966 - and in its aftermath.

II. Barth and Vatican II

Already in 1963, Barth made it clear that he understood the "task" of the Second Vatican Council to consist in inner Catholic "renewal" - which, as we have

²⁰ Barth, "Church and Theology" 293.

²¹ Barth, *Church Dogmatics* I/1, 266.

²² In an important early essay, Barth noted that it is natural for human beings to want to play the role of Socrates as the "expert midwife of knowledge" in relation to the dialogue-partner. But he says, "It shall not be *so* among you" (Matt.20:26). See K. Barth, "Roman Catholicism: A Question to the Protestant Church", in idem, *Theology and Church* 307-08.

seen, was the best possible contribution the Roman Church could make to the realization of a visible unity of the churches. To those Protestant ecumenists who entertained hopes that the changes underway would yield some sort of adaptation to and/or assimilation of Protestant theological concerns, Barth offered both “sober realism”²³ and reasons for hope. The realistic note was sounded in a word of caution. “There is no reason for anyone to dream that the Roman Catholics might become ‘evangelical’ in *our* sense...”²⁴ That did not preclude the possibility, however, that the Roman Church might be becoming more ‘evangelical’ in a sense entirely congenial to its own traditions. And therein lay the reason for hope - as well as for some soul-searching on the side of the Protestants.

In the last analysis, Rome and the non-Roman churches are not static power groups, buttressed and delimited within themselves and devoted to the preservation of their possessions or the multiplication of their prestige and influence. Both are directed to the unification of all Christianity as their final end. Both live by the dynamics of the evangelical Word and Spirit which are totally constitutive for both. Both live to the extent that they are living communities of the living Jesus Christ. The question that confronts them, first and last, each in its own way and both in their co-existence, is not the co-operation of their different doctrines and institutions but this dynamic movement. They are summoned to give mutual attention to *this* movement. And the present situation could be determined by the fact that for a change we *non-Roman* Christians are in a special way the ones who are *questioned*. Certainly, we are not asked whether we could, should, or would wish to become “Catholic,” but we are asked whether, in view of the spiritual motion that is taking place there, something has been set in motion - or not set in motion! - on *our* side...²⁵

“Being questioned” has now acquired a new depth and breadth. It is not just that ecumenical dialogue provides an occasion for asking whether our theology might stand in need of reformation when judged in the light of a fresh hearing of the Word of God; it provides an occasion for us to ask even more fundamentally whether we too are being caught up into that movement of the Spirit in which the life of every true church consists. “What help would all the prayers about the unity of the church be to us as long as their central meaning was not the entreaty *Veni, creator Spiritus?*”²⁶

²³ Barth, “Thoughts on the Second Vatican Council”, in idem, *Ad limina apostolorum* 66.

²⁴ Barth, “Thoughts on the Second Vatican Council” 68.

²⁵ Barth, “Thoughts on the Second Vatican Council” 72-73.

²⁶ Barth, “Thoughts on the Second Vatican Council” 78.

All this was written in 1963, when as yet only the first session of the Council had completed its work. Barth's more measured reflection came after the Council had ended.²⁷ Over the summer of 1966, he devoted himself to close study of the Vatican documents and prepared a series of specific questions directed to all four constitutions, three of the nine decrees and two of the three declarations. These specific questions were divided in each instance into two parts: questions for clarification and - assuming the answers given showed that his understanding of the document in question was correct - a series of critical questions based on that understanding. In addition to this collection of questions directed to particular documents, there was also a series of general questions directed to the Council itself which were placed first, so as to frame the entire series; general questions having to do with the meaning and significance in the Council for the Catholics themselves.

Once in Rome, the specific questions directed to individual documents were taken up in seminars which lasted upwards of three and a half hours each. Present on each occasion were anywhere from six to twelve Catholic theologians. Barth would later praise his hosts for skipping polite introductions and other formalities and getting right down to the business at hand, i.e. the doing of theology together.²⁸ The discussions were characterized by an openness and freedom on both sides and, on occasion, accompanied by shared laughter.²⁹

My interest here rests primarily on the general questions - and those alone of the specific questions which were also asked in audiences Barth had with Pope Paul VI, Alfredo Cardinal Ottaviani (who was Secretary of the Holy Office in the Curia until 1966 and then Pro-prefect of the Congregation of the Doctrine of the Faith after the re-organization of the Holy Office) and Cardinal Bea. Close attention to each of the specific questions would require a monograph-length treatment. My ultimate goal here is to discern what Barth can teach us with regard to an ecumenical engagement which best serves the cause of an emerging visible unity.

The general questions were seven in number. They may be usefully treated in two steps, beginning with questions 1 and 2 and turning then to questions 3-7. "1. Do the decisions of the Council have a definite center and focus?" And "2. Was Vatican II a *reform* Council? (which is sometimes contested!)" These questions reflect a certain uncertainty on Barth's part which was muted, even veiled, in his more straightforward defence of the reforming character of the Council when

²⁷ In addition to the questions contained in *Ad limina apostolorum*, see also the "Account of the Trip to Rome" by which they are prefaced.

²⁸ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 84.

²⁹ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 84.

addressing his fellow Protestants. Was he right to think of this Council as a reform Council? And, more importantly, was it the expression of the kind of reform which would bind the Roman church more closely to the Scriptures and to the gospel witnessed to in them? What Barth hoped for most, I think, was confirmation that he was witnessing the birth of a Catholic version of “evangelicalism.” In any event, he posed slightly varying forms of questions 1 and 2 in the audiences he was given as well as in conversations with individual theologians while in Rome. It was a recurring theme.

Most encouraging, as things turned out, were conversations with the Jesuits at the Gregorianum. Edouard Dhanis (Jesuit Rector of the Gregorianum) and Juan Alfaro (professor of theology in the same university) saw the “chief result” of the Council and the dominant trend in post-Conciliar Catholicism to lie in more widespread study of the Scriptures and greater attention to them in day to day churchly activities.³⁰ To be sure, that encouraging sign was counter-balanced by the less promising note sounded by the Vicar General of the Dominican Order who assured Barth that “they” were all “Teilhardians” - who knew nothing of the new Jerusalem coming straight down from heaven (Rev.21:2) but expected the eschaton to be the result of a this-worldly development.³¹

Questions 1 and 2 as put to the Pope and to Cardinal Ottaviani did not receive answers Barth hoped for either. To the question “was he satisfied with the results of the Council?”, Paul VI responded (with tears in his eyes, Barth observed) that it was a great burden to have to carry the Petrine keys (Mt.16:19). Barth was bewildered by this response but it was explained to him, in the days immediately following his return to Basel, that the Pope had been caught between the progressive majority in the Council and ten (unnamed) traditionally-minded advisors in the Curia.³² Two very likely candidates were Cardinal Ottaviani and Archbishop Pietro Parente (who was present for Barth’s audience with the Cardinal). The atmosphere in the room during this exchange was “cool.”³³ To the question “what, in your opinion, was the decisive significance of the Council?” he received from the Cardinal a curt two words response: “The Church!” Things were not much better with Cardinal Bea, with respect to whom Barth undoubtedly had high hopes. Barth made a strategic error, I would say, in choosing to discuss the shortcomings of the “Declaration on Religious Liberty” - of which Bea was a prime architect. The details of that exchange need not concern us here.

³⁰ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 88.

³¹ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 88.

³² Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 85.

³³ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 86.

But in spite of these less than happy exchanges, Barth would leave Rome with renewed commitment to his high valuation of the significance of the Council (in large measure as a consequence of his seminars with Catholic theologians like Joseph Ratzinger and Karl Rahner). He would later write, "As a result of the trip, I gained a close acquaintance with a church and a theology which have begun a movement, the results of which are incalculable and slow but clearly genuine and irreversible. In looking at it, we can only wish that we had something comparable, if it could avoid a repetition of at least the worst mistakes we have made since the sixteenth century."

Questions 3-7 are also a unit. "3. What does *aggiornamento* mean? "Accommodation" [*Anpassung*] to what?" Questions 4-6 follow directly upon the answer given to 3. "4. Is it a matter of a) the renewal of the (theoretical and practical) *self-understanding* of the Church in light of the *revelation* which grounds it? or b) the renewal of its *thinking, speaking* and *acting today*: in light of the *modern world*?" "5. If both (in the interests of the pastoral task), which *primarily*?" "6. On which forms of renewal will emphasis lie in *post-Conciliar* development?"

And finally, "7. Are those who belong to the 'progressive' majority at the Council who opt for b) aware of the danger that it could all end in an unwanted repetition of mistakes which have their origin in modern Protestantism?" The last question, especially, gives evidence of Barth's own divided soul. How does one encourage reform without unleashing forces which could do harm to the "essence" of the Church? And, on the other hand, how can one encourage awareness of unwanted consequences without strengthening the hand of traditionalists who wanted no part in any of this?

Barth's dilemma was that he wanted the Roman Catholic Church to remain strong, indeed to become even stronger (in an "evangelical" sense), in order to provide stimulus for the Protestant churches to get their own houses in order. But he did not want to strengthen the hand of those within the Catholic communion who would be content to reaffirm the "Syllabus of Errors" and return to hostilities between the churches as had existed in the days of Vatican I either. He also knew that finding this middle path would not be easy for Catholic leadership - any more than it was for him in the Protestant church.

A final recurring question had to do with what was meant in Council documents by the designation "separated brethren" - especially as applied to the Protestants. That Protestants are separated from Rome is clear enough. The real question for him was this: what is lacking to the "separated"? And what is meant by the "fullness" which is said *not* to be "realized" in the churches separated from

Rome (in *Unitatis Redintegratio* 1.4)?³⁴ This was a question Barth put not only to the Pope but also to the Roman theologians. On one occasion, he pointed to his Roman Catholic physician and friend (who had accompanied him to Rome) and asked quite pointedly, given the mutual understanding that existed between the two of them even in theological matters, how he should understand himself as “separated.” The answer given him was that to be “separated” is not to be in “direct communication with the Bishop of Rome.”³⁵ That answer was “immeasurably disappointing” to Barth insofar as it touched directly on nothing material - whether in doctrine of Christian experience - but remained (he thought) “merely external.”³⁶

We might sharpen Barth’s questions further in light of the lines of inquiry we considered in the first section of this paper and put them this way. If “Protestants” are truly brothers and sisters in Christ, do they not experience the saving benefits of Christ’s work? And can this experience be so “divided” or “portioned” out (quantified?) as to allow one to speak of gradients of that experience? And, in any case, the “fullness” of salvation” is surely reserved to the “glorified” in heaven. If that be so, how can one speak of a “fullness” here and now?

Barth surely knew, since he had already studied the documents closely, that the second Vatican Council had claimed that the sought for Christian unity “subsists in the Catholic Church as something she cannot lose” (*U.R.* I, 4).³⁷ And he clearly knew that the Orthodox Churches had been judged to stand closer to the unity that the Catholic Church is by virtue of the fact that the Orthodox “possess true sacraments, above all - by apostolic succession - the priesthood and the Eucharist, whereby they are still joined to us in closest intimacy” (*U.R.* III, 15) - something not said of the Protestant churches.³⁸ But, of course, that answer only served to underscore the “externality” of which Barth complained; it left “fullness” vague where material content was concerned. But it also underscored the degree to which making real “unity” visible could only be accomplished by a return to Rome (since real unity “subsists” in that communion). This Barth questioned for the reason we already outlined: viz. the conviction that the real “unity” of the church is only to be found in Christ. For him, the Roman church too is born in the event of Word and Spirit. And that he why he could not let the Roman church simply go its

³⁴ A. Flannery, O.P. (ed.), *The Basic Documents of Vatican II: Constitutions, Decrees, Declarations*, Northport, NY / Dublin, Ireland: Costello Publishing Company and Dominican Publications 1996, 507.

³⁵ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 89.

³⁶ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 89.

³⁷ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 505.

³⁸ Busch, *Meine Zeit mit Karl Barth* 515.

own way even as he disputed the claims made by that church for itself.

Upon his return to Basel, Barth's final word of reconciliation was this. "“Conversions” from us to the Roman Catholic Church or from there to one of our churches have as such no significance (*peccatur intra muros et extra*). They can have significance only if they are in the form of a conscientiously necessary “conversion” - not to another church, but to Jesus Christ, the Lord of the one, holy, catholic, and apostolic church. Basically both here and there it can only be a matter of each one heeding in his place in his own church the call to faith in the one Lord, and to his service.”³⁹

III. Lessons We Can Learn From Barth

Barth went to Rome representing only himself, obviously. He was not representing his church in any sort of official capacity. But there are, I think, lessons in his ecumenical engagement from which even those who represent their churches today in Faith and Order dialogue could profit. I will mention three.

1. First, and most importantly, Barth rightly tells us that every church is in need of ongoing (ever to be repeated) conversion to the Lord of the Church. No church has arrived at its destination. “Here we have no lasting city, but we are looking for the city that is to come.” Seen in this light, real unity in Christ would consist in a visibility which has yet to emerge and which all sides to current dialogues can only approach asymptotically.⁴⁰ A unity purchased by adaptation to an existing set of theological requirements held tightly by a conversation-partner or through the assimilation of the practices of that partner might at most result in a powerful witness to the unity which has yet to emerge. But a witness is not the thing itself. And the danger is quite real that it will only be a unity which we have given to ourselves, not *the* unity which Christ alone can bring.

³⁹ Barth, “Account of the Trip to Rome” 17-18.

⁴⁰ For Pope Francis, “Christian unity is an essential exigency of our faith, an exigency which flows from the depth of our being believers in Jesus Christ. We invoke unity because we invoke Christ. We want to live unity, because we want to follow Christ, to live His love, to enjoy the mystery of His being one with the Father... It is not enough to be in agreement in the understanding of the Gospel, but all of us believers must be united to Christ and in Christ. It is our personal and communal conversion, a gradual conformation to Him (cf. Rom.8:28), our living ever more in Him (Cf. Gal.2:20) which enables us to grow in communion among ourselves.” “Pope’s Address...”, *Zenit* 2.

2. A second point follows quite directly from the first. If unity lies ahead of us and if parables of that unity are to be reached through movement on both sides towards as yet unimagined points of convergence, then those who would pursue it need to be free to do theology which is not absolutely confined or restricted by older commitments, especially those commitments which are more nearly philosophical in nature than theological. To say this much is not to denigrate philosophy. It is a mistake that is often made to assume that Barth tried to do "pure theology" - without admixture of philosophy. That is not the case. What he did try to do was to overcome the negative effects of theology's captivity to forms of philosophy which he regarded as outdated. I think one of the reasons Barth has attracted so much attention on the side of Catholic theologians is that Catholics - committed as they are to the authority of already existing magisterial teaching - have enjoyed being able to think about issues in relation to which the Catholic Church has not yet spoken. And though Barth tended to be innovative in ways which were bound to make some uncomfortable, the fact that he also sought - at the same time - to honour the theological values that came to expression in the ancient dogmas, made him enormously interesting to others. This dialectic between cautious fidelity to the past and an openness to experimentation makes Barth a good guide for the kind of dialogue we need. We need to be discussing not only currently maintained doctrinal positions but doing a bit of experimentation ourselves in the process - and doing it together.

3. Earlier, I quoted Barth as saying "Rome and the non-Roman churches are not static power groups, buttressed and delimited within themselves and devoted to the preservation of their possessions or the multiplication of their prestige and influence. ... Both live by the dynamics of the evangelical Word and Spirit which are totally constitutive for both".⁴¹ This is a claim whose truth cannot be taken for granted. Both sides to any conflict are constantly tempted to conduct themselves precisely as those "devoted to the preservation of their possessions" and "the multiplication of their prestige and influence...". But I would challenge all of us - no matter how institutionalized failure to avoid that temptation may have become over the centuries - to seek ways to allow fresh breezes to blow through our churches. In the final analysis, that was the intent of John XXIII; that was the meaning which he gave to the word *aggiornamento*. "Bringing up to date" does not have to mean bringing the church into subjection to current cultural norms. What it needs to mean is allowing the fresh breeze that is the Holy Spirit to convert us all to greater fidelity to the Lord of the Church.

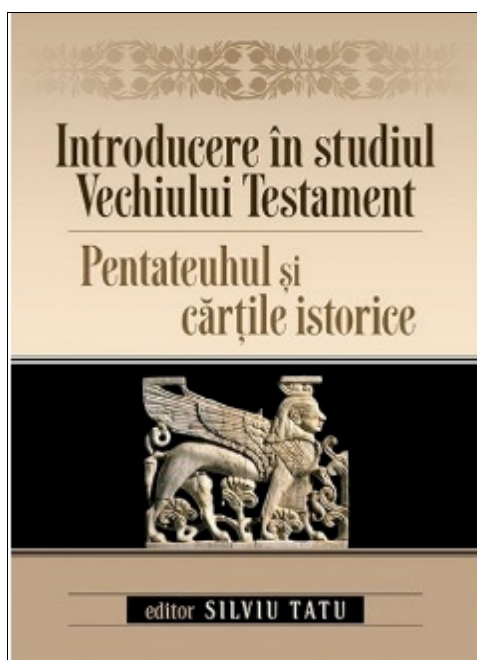
⁴¹ See above, n. 28.

RECENZII ȘI PREZENTĂRI DE CARTE

***Introducere în studiul Vechiului Testament. Pentateuhul și cărțile istorice*, Silviu Tatu (ed.), Cluj-Napoca & Oradea: Risoprint Publishing House & Casa Cărții Publishing House, 2016, 535 p.**

In Vetere Novum, Velatum: The New Testament is veiled in the Old Testament. The first one of the two volumes that make up the project coordinated by the Romanian exegete and Hebraist Prof. Silviu Tatu, suggestively entitled *Introduction to the Study of the Old Testament*, appeared as a legitimate, desirable and essential complement to the Vetrotestamentary *breviarium* (breviary) containing works signed by Romanian authors such as: Emilian Lemeny (*Critical Introduction to the Old Testament Books*), Athanase Negoită (*Old Testament Theology*), Eduard Sechel (*Introduction to the Old Testament*), I.V. Botiza (*Introduction to the Study of the Holy Scriptures*), Petre Semen (*Introduction to the Biblical Theology of the Old Testament*), Teodor Baba (*Introduction to the Study of the Old Testament*), Mihai Handaric (*Introduction to the Old Testament*) etc.

The current volume runs ahead of the other ones (quantitative and qualitative), because it subsumes synthetically in a total text with over 500 pages, containing comments, exegeses and interpretations of the five books of Moses and the twelve historical books, proposed by the Bible researchers and belonging to writers from Antiquity to contemporary times. With an elegant graphic conception – the image of *Ornamental Phoenician Sphinx* on hardcover –,



this volume enjoys the competence of the specialised editor (who is polyglot, Old Testament professor and theologian), and of the literary editors, respectively the specialised revisers of Casa Cărții Publishing House from Oradea.

The coordinator of the volume is a renowned author due to his works: *The Biblical Hebrew* (Timothy Crow, Silviu Tatu: Cartea Creștină, 2001), *God Spoke in the Old Days through Prophets: studies of the Old Testa-*

ment (Metanoia, 2007), *Israel's Prophetism in Biblical documents: falsity versus authenticity* (Casa Cărții de Știință, 2008), *The qatal / yiqtol (yiqtol / qatal) verbal sequence in Semitic complets: a case study in systemic functional grammar with applications on the Hebrew Psalter and Ugaritic poetry* (Gorgias Press, 2008), *The Lion of Zion: expositions of the prophecies of Amos, Zephaniah and Haggai* (Casa Cărții, 2008), *Exegesis of the Biblical Narrations: literary analysis of The Book of Judges* (SBR, 2011) etc. Besides him, other well-known or lesser-known STD¹ authors signed articles, the majority being Romanian professors of the Old Testament at home and abroad.

Through the *Foreword*, the coordinator wants to create a five-fold framework that will be respected by each of the authors:

(1) "History of interpretation" (the study of the hermeneutic versions in their historical context, the clarification of paternity, dating and place of writing),

(2) "Historical background" (contextualisation of the discursive thread in the biblical chronology and the Christian era),

(3) "Literary analysis" (textual critical approach, evocation of the genre and literary structures, the book's schedule etc.),

(4) "The relationship with the extra-biblical literature" (realization of connections between the biblical text and the Judeo-Christian or other literary texts) and

(5) "The theological message" (establishment of theological themes specific to each book and their connection to the whole Scripture).

There follow the *Abbreviations*, which are surprising through the magnitude of the 362 titles used. Then, four of the authors address a brief "introduction" to this volume, in which they tackle subjects such as: manuscripts and versions (Gelu Păcurar, *Baptist Bible Institute*, Timișoara), the Canon (Grațian Vandici, STD at *University of Oxford*, UK), the relationship between Testaments (Radu Gheorghiuță, *Midwestern Baptist Theological Seminary*, Kansas, USA) and the ethics of the New Testament (Creighton Marlowe, *Evangelische Theologische Fakultät*, Leuven, Belgium). Thus, the evocation of the manuscripts from the 2nd and 1st centuries BC, abbreviated as 1Q, 2Q, 4Q, 6Q, 11Q (numbered according to the Qumran Caves) and of the Aleppo Codex dating from 925 AD, is added to the tripartite partition proposed by Origen for the Biblical Canon (uncontested books / contested books / rejected books), then to the attentive classification of the two Testaments' typologies, such as: institutional (The Tabernacle and The Temple of Jerusalem / The Temple and The New Jerusalem Tabernacle), characterological (The First Adam / The Last Adam), event-related (The Crossing of The Red Sea / The Christian Baptism) and *exempla* (literary genre in which the Vetero-testamentary characters become parables for us: Abraham / the faith, Job / the patience etc.).

These biblical books were analysed as follows: *Genesis, Joshua, Judges, 1-2 Samuel, 1-2 Chronicles* – Silviu Tatu (*Pentecostal Theological Institute*, Bucharest), *Exodus* – Cristian G. Rata (*Torch Trinity*, Seoul, South Korea), *Leviticus* and *Ruth* – Alexandru Mihăilă ("Justinian the Patriarch" *Faculty of Orthodox Theology*, București), *Numbers* – Daniel

¹ STD (abbrev.): *Sanctae Theologiae Doctor* ["Doctor of Sacred Theology"] [Ș.Ș.].

Gherman (*Baptist Theological Institute*, Bucharest), *Deuteronomy* – Benjamin Kilchör (*Staatsunabhängige Theologische Hochschule*, Basel, Switzerland), *1-2 Kings* – Tchavdar S. Hadjiev (*Belfast Bible College, Institute of Theology*, Belfast, Ireland), *Ezra, Nebemiah*, Tiberius Rata (*Grace College and Seminary*, Winona Lake, USA) and *Esther* – Romulus V. Ganea (*Pentecostal Theological Institute*, Bucharest). In the process, elements of literature, history, geography, archaeology, biblical criticism, patrology, exegesis and biblical hermeneutics intertwine with references to authors such as: Philo of Alexandria, Josephus Flavius, Origen of Alexandria, Ephrem of Nisibis, Gregory of Nyssa, Didymus the Blind, John Chrysostom, Saint Jerome, Theodore of Mopsuestia, Augustine of Hippo, Cyril of Alexandria, Procopius of Gaza, Isidore of Seville, *Bēda Venerabilis* (Bede the Venerable), Claudius of Turin, Rabanus Maurus Magnentius, Rabbi Sa'adiah ben Yosef Gaon, Rashbam *alias* Samuel ben Meir, Petrus Comestor, Thomas Aquinas, *Nicolaus Lyranus* (Nicholas of Lyra), Thomas Cajetan, Martin Luther, John Calvin, *Drusius* (Johannes van den Driesche), Hugo Grotius, James Ussher, Franz Delitzsch, August Dillmann, Hermann Gunkel, Gerhard von Rad, H.W. Wolff, R.E. Longacre, Donald B. Redford, Jan P. Fokkelman, Steven H. Propp etc.

For instance, we offer a convincing fragment, extracted from “The History of the Interpretation of Genesis” by Silviu Tatu (p. 107):

“When it refers to divinity, the Book of Genesis uses with priority some names that are no longer used as current forms in the following books. One of them is ‘The God of My Father’, an epithet attested by the OAA² documents from the 19th century BC [...]. Additionally, as compared to the rest of the Hebrew Bible, a lot of divine names containing *El* appear in Genesis: El-Elyon (14:18, 19, 22 acc. Ps. 78:35), El-Shadday (17:1; 28:3; 35:11; 43:14; 48:3; 49:25 acc. Ex. 6:3), El-Roi (16:13; 24:62), El-Olam (21:33), El-Betel (31:13; 35:7), El-Elohe-Israel (33:20), Elohe-HaShamayim (24:3, 7). The use of El-Elyon in correspondence with Elohim in the ancient Hebrew poetry suggests the fact that the first was replaced by the latter. [...]

The Onomasticon of Genesis is original due to the fact that among 38 names, 28 are not reused by the other characters of the Hebrew Bible. Moreover, the theophoric names, when they exist, prefer the EL form of the divine name and not the one preferred afterwards – IAHU (eg: MahalaleEL, ELiezer, IshmaEL, IsraEL, YachleEL, MalkiEL, JahzeEL etc.)”.

It is important to mention that out of a total of 535 pages, approximately 70 contain bibliography, written in small characters, which represents 13% of the volume. This is the proof of the Romanian and foreign biblists’ conscientiousness. The schedules, maps, tables, graphics and diagrams complete the panoply put at the disposal of the reader by these researchers.

Through its magnitude and the professionalism proved by the coordinator and the authors, this volume is not far from the value of the classical masterpiece of R.R.

² OAA (abbrev.): „Orientul Apropiat al Antichității” [*The Near East of Antiquity*] [Ș.Ș.].

Brown, J.A. Fitzmyer and R.E. Murphy, *Introduction and Commentary on the Holy Scripture*, translated in Romanian at Galaxia Gutenberg Publishing House (Târgu-Lăpuș, 2005). If, following the compilation of the second volume that will contain the poetical and prophetic books of the Old Testament, the authors decide to translate the biblical text, offering the readers a rich critical apparatus also, their work will gain the notoriety of other editorial projects, such as the editing of *The Septuagint* (NEC &

Polirom, 2004).

We are looking forward with great interest to the second volume, noting the truthfulness of Augustin's saying: "*Vetus Testamentum in Novo revelatum, in Vetere Novum velatum...*" ["The Old Testament is revealed in the New and the New Testament is veiled in the Old"].

ȘTEFAN ȘUTEU

**William A. Bleiziffer, *Disciplina sacramentelor și cultul divin. Considerații canonice referitoare la sacramentul botezului*,
Presa Universitară Clujeană, Cluj Napoca, 2016, 242 p.**

With great joy we salute the appearance in the academic and cultural space of the Romanian Church United to Rome, Greek-Catholic, of the first analyses and considerations in the field of the Oriental Canon Law, after the emergence of the Romanian Greek-Catholic Church from the shadows of the catacombs.

No illusion should be created as referred to this aspect, it is obvious that a great number of articles and papers have been written and published in the spectrum of the Oriental Canon Law in different periodicals and series of academical works, however the publishing of a book which starts a systematic canonic analysis of some clear and fundamental topics, from the canonic point of view, for the life of the Church and as a support of pastoral activity, is materialized through the publication of this book: *Disciplina sacramentelor și cultul divin. Considerații canonice referitoare la sacramentul botezului*.

Pr. Dr. William A. Bleiziffer, a greatly appreciated and esteemed colleague in this field of the Oriental Canonical Law, begins through this study, in a first stage about the Sacrament of Baptism, an essay of great courage but, at the same time so necessary for the clergy of our Church, which should outline towards the end a clear image of the ritual, sacramental and liturgic identity of the Romanian Greek-Catholic Church, a *sui iuris* Church, a catholic Church of Byzantine rite having from its birth an

affiliation to both Eastern and Western culture and tradition.

It is possible that most of our clergy and believers are looking forward to an analysis/commentary of the canons of the divine cult and of the sacraments that are found in the Code to Oriental Churches however, at a first reading of this canonic study, this expectation does not seem to be found in what the author presents the reader. This study is actually a preamble of a well organized canonic commentary. We could not understand the value of canonic rules and the importance of their effects until we understand their own disciplinary identity. What the author does is to demonstrate the contribution of our own clerical discipline to the disciplinary inheritance of the Oriental Catholic Churches. The canonic difficulties, the challenges of disciplinary and pastoral nature of the clergy and believers of the Romanian Greek-Catholic Church, have determined it, due to its social status as an institution of divine law, to create in its turn laws and rules necessary to a good development of the pastoral and sacramental activity whose main goal remains *salus animarum*, the salvation of the souls entrusted to be pastored and served.

Although some critical analyses, including from inside the Romanian canonic law, stated the lack of the existence of a discipline and rules specific to the Romanian Church

United to Rome, this study demonstrates once again that the Romanian Church United to Rome has always had such rules or norms of its own, derived from the pastoral, liturgical and social difficulties which this church has faced on a local level throughout its history.

This beautiful canonic study is structured in three fundamental chapters. The first chapter, called *Rit și Disciplină Sacramentală în izvoarele de Drept român*, introduces the readers to the theme and role of the Romanian particular law with the mechanisms specific to our Church for the achievement and promulgation of its own canonic norms: the Code of Canon Laws, the Enchiridion, the three Provincial Conciliums and the Diocesan synods and conciliums. All these legislative organisms appear to be the determinant sources for the creation and implementation of this *ius particulare* be it on a local/diocesan level or for the whole metropolitan province.

The second chapter, *Observanța Riturii și competențe în materie liturgică*, reveals hierarchically, based on the structure of the Code of Canons of the Oriental Churches, the institutions endowed with legislative and executive power which, according to the hierarchic status and the competence in exerting of this *munus* (power), are entitled by the canonic law to promulgate, modify and implement the liturgic subject and books. It starts with the highest hierarchic structures like: the Roman Pontiff, the Roman Cury or the Patriarchs, the Major Archbishop, getting to the eparchial Bishops or protopresbiterians who were responsible with the careful implementing and supervizing the rite and liturgic traditions of their own Church *sui iuris*.

The last chapter, *Sacramentul Botezului*, is the centre of this unequalled research work, explaining based on the norms of the particular law: the form, subject and way of administrating this Sacrament inside the Romanian Church United to Rome, also based on these very different canons or liturgic provisions created *ad Christi fidelium bonum et salus animarum*. This presentation of the status and of the practical and canonical content of the Sacrament of Baptism demonstrates once again the careful endeavour that the priests took for the good and correct implementation of the way to celebrate the Sacraments in the young Church *sui iuris* on the whole territory of Transylvania. In this respect, it is important to point out again that this book is not a commentary on the canons stated for the Divine Cult and sacraments, but an original collection and exposition of norms of particular law in our own Oriental Church the aim of which, in a personal interpretation, is that of demonstrating the existence of an internal autonomy of administrating the liturgic, cultural and spiritual patrimony that our Romanian Church United to Rome has had for centuries.

As a concise conclusion, we can assert that, in itself, this book is a good working tool both on academic level and in the field of research, offering good premises for searching deeper into the rite and sacramental discipline of the Romanian Church United to Rome. The study offers all the canonic sources necessary for developing a clear and real image of our Church which throughout its existence was constrained to continually reaffirm the status of Church *sui iuris*, a church whose autonomy, together with the common Right

and the doctrinal patrimony of the whole Catholic Church, is not subordinated to any influence of liturgical or disciplinary nature except for the one it has inherited, created and developed since the moment of the union with the Roman Church up to present days.

TRAIAN-RADU COSTE-DEAK

English translation: ADRIAN SOLOMON

Simion Retegan, *Luptând pe două fronturi. Memorandistul Vasile Lucaciu (Fighting on Two Fronts. The Memorandist Vasile Lucaciu)*, Argonaut Publishing House, Cluj-Napoca, 2016, 553 p.

Father Vasile Lucaciu, “the Lion of Șișești”, is indisputably one of the exceptional personalities of the Romanian nation's modern period. He contributed decisively to the developments of the national movement of Transylvanian Romanians during the decades prior to World War I, to the strengthening of the Romanian Greek-Catholic Church and, last but not least, to the preparation and accomplishment of the Great Union. Therefore, such a historical figure has triggered the appreciation of those who admired and loved him, but also the hatred of those who detested him during his lifetime. He was not forgotten by historians; today, a century after the events that fulfilled his efforts, he still represents a fresh, interesting, and generous study subject. Thus, 100 years after the “Romanian battalions” crossed the Carpathians, the Cluj-based historian Simion Retegan publishes a monograph dedicated to Vasile Lucaciu, a contribution that, according to current research on this topic, proves itself to be the most complete and voluminous work in respect of the proposed documentary contribution.

Simion Retegan, Full Researcher at the “George Barițiu” Institute of History, affiliated with the Cluj Branch of the Romanian Academy, has honored the 19th century history of Transylvanian Romanians for more than five decades, by publishing studies, books, and thorough analyses, which have become milestones

of Romanian historiography. By elaborating on the meetings of the Sibiu Parliament during the period of the neo-liberal experiment, on George Bariț and “his contemporaries”, the Romanian villages of Transylvania as “school founders”, the Romanian religious schools that were functioning “in the shadow of the bell towers” of wooden churches, Simion Retegan has proven himself to be a tireless researcher of archives, who has brought to light extensive documentary contributions that have enriched Romanian historiography and culture.

The book presented here was published last year, in 2016, by the Argonaut Publishing House. It is structured in eight chapters, and it begins with introductory considerations included in the foreword; at its end there are documentary annexes, an index of persons, and an index of localities. While reading the book, one notices the dimensions of the scientific effort that preceded it, the long study of archival documents, the author's dedication and skill in creating a whole out of the vast quantity of information he had at hand. Among the few considerations included in this review, we wish to point out the “strengths” of the book, the elements of the content that reveal their own importance and value. As shown above, the volume signed by Simion Retegan brings forth a very rich documentary contribution referring to the study

of the public activity of the priest and national fighter Vasile Lucaciu. The archival funds consulted for this purpose are of the greatest relevance for the study of this topic; they are located in Romania, like for example the fund of the *Gherla Greek-Catholic Episcopal Office*, affiliated with the Cluj County Branch of the National Archives, the fund of the *Blaj Metropolitan Office of the Romanian Greek-Catholic Church*, stored at the Alba County Branch of the National Archives, the fund *Gheorghe Pop de Băsești*, stored in the Central Library of the Cluj-Napoca University, the documentary fund of the National Union Museum in Cluj-Napoca, as well as the documents of the Congregation for Oriental Churches Archives in Rome, essential for understanding the trial between Lucaciu and his Diocesan Bishop Ioan Szabó of Gherla. The so far unpublished information revealed by the book can be found both at the level of text reconstitution and argumentation as well as in the form of documents presented *in extenso* in the addendum, namely those related to Vasile Lucaciu's disciplinary trial.

Secondly, the volume signed by Simion Retegan is the most complete monograph on Vasile Lucaciu, regardless of how many historiographical attempts concerning this subject have been made so far. The book follows a long series of articles concerning Father Lucaciu; their texts and authors are explicitly quoted by Simion Retegan, who declares that they were useful in his research. From this point of view, we would like to mention a few authors illustrating the older and the newer historiography dedicated to the personage we are interested in: August-

tin Iuga, Valeriu Achim, Aurel Socolan, Blaga Mihoc, Liviu Botezan, Ion Iacoș. Under the circumstances in which the studies regarding this personality have focused mainly on the activity of the national fighter Vasile Lucaciu, Simion Retegan considerably broadens the perspective and includes the Priest's church activity in his work. This represents an essential merit of the book, i.e. the fact that it is a monograph that recovers the ecclesiastical side of the studied personality. On the same note, we must add that the trial against Bishop Szabó is by far one of the most valuable contributions. Professor Retegan deserves the merit of being the first to reconstitute this aspect of Lucaciu's biography and to publish the supporting documents. The author's introductory considerations already suggest this aspect: "Incomparably less has been written about the Priest, who was called 'Father of all Romanians'. And almost nothing was written about the great canonical trial he held against Ioan Szabó, his Bishop, a trial that started, without coincidence, simultaneously with the Memorandum; it continued for almost 12 years, it was passed from the Romanian Greek-Catholic tribunals to that of the Sacred Congregation de Propaganda Fide, with several definitive sentences; it was restarted through repeated appeals in annulment – four times by the Bishop, once by the Priest – the latter fighting against the whole Diocesan ecclesiastical apparatus." (p. 7).

Thus, the book recreates the public person "Lucaciu was, both as a priest and as a politician", while at the same time offering an extended perspective on his activity, a reconstitution in which we encounter the church and cultural activity

of Vasile Lucaciu, the priest, professor, and journalist, his rich and fruitful involvement in the political and national struggle, his role in the Memorandum movement, his activity as a RNP Parliamentary Deputy in Budapest, the relentless fighter for the creation of Great Romania, in the Old Kingdom after 1914, in Italy and in the United States of America, for supporting the Great Union at the end of the world war. This ample and complex dimension of the research results in the fact that the author does not leave out any relevant aspect of the activity of Vasile Lucaciu, the Church servant and the national coryphaeus.

Last but not least, we would like to point out the up-to-dateness of Vasile Lucaciu's personality and of the message he can offer us, Romanians living in the 21st century. We are confronted with a strong belief in the religious values he served and in the national ideal he followed, doubled by an activism and a power of transforming words into deeds that make Vasile Lucaciu truly unique. Today, when public life overwhelms us with actions of the political elites excelling in mediocrity and unprofessionalism, of moral relativity and based on the selection of non-values, we realize that the appearance of a personality with the strength and amplitude of Vasile Lucaciu would be equivalent to a true renaissance, a true self-discovery of the Romanian people.

ION CÂRJA

Călin-Daniel Pațulea, *Storia di un incontro: Gesù e la samaritana. Tentativo di lettura anche con agganci psicopedagogici (Gv 4, 1-42)*, Argonaut Publishing House, Cluj-Napoca, 2017, 237 p.

Il libro *Storia di un incontro: Gesù e la samaritana. Tentativo di lettura anche con agganci psicopedagogici*, *Una lettura con elementi psicopedagogici*, ricompensa, per il momento, gli sforzi accademici di padre Călin-Daniel Pațulea, che continua la serie delle opere pubblicate nello spazio romeno e non solo, con una nuova ed originale opera di teologia biblica. L'autore del questo libro, già esperto esegeta, docente universitario alla Facoltà di Teologia Greco-Cattolica dell'Università „Babeș-Bolyai” di Cluj-Napoca e autore di diversi volumi - di cui menzioniamo *Briciole di teologia paolina; Spigolature del Vangelo; Sfântul Apostol Pavel, părinte și maestru* - ci propone nel presente volume una lettura sia interessante, che originale.

Nella Sacra Scrittura Dio si auto-rivela, e lo fa in modi diversi; l'uomo viene provocato per raggiungere la conoscenza della fede, e quindi appropriarsi e accettare le responsabilità che ne derivano, arrivare quindi alla salvezza. La capacità dell'uomo di avvicinarsi al messaggio di Dio, che è impegnativo e seducente, dipende dalla libertà con cui l'uomo stesso riceve il seme della parola, la sfida che Dio lancia. La parola di Dio rivolta all'uomo, come un incontro causale o addirittura «programmato», è simile alla buona terra che riceve il seme, lo assume, lo fa maturare e lo porta al frutto.

Un tale incontro è anche l'episodio dialogale tra Cristo e la samaritana. Così come è raccontato nel libro che sto presentando, l'incontro tra i due sorprende un aspetto formativo della fede; un incontro che istruisce e trasforma l'interlocutore di «Messia, chiamato Cristo» (Gv. 4,25) e che si caratterizza per un aspetto particolare che riguarda il dinamismo della fede che una volta nata, cresce e diventa operatrice a seguito di un processo che l'autore definisce con il termine «psicopedagogia». Il brano evangelico di questo incontro, presente solo nel vangelo di Giovanni, può proporre diverse chiavi di lettura: qui è, tuttavia, privilegiata una lettura ed una interpretazione del testo che prende in considerazione soprattutto il rapporto con le discipline umanistiche. Senza aver la pretesa di essere un'opera di specialità, la lettura psicopedagogica dell'episodio - che si serve dell'ausilio della psicologia e della pedagogia nonché dell'interpretazione delle esperienze personali della donna samaritana - si distingue per originalità in uno spazio in cui lavori del genere sono quasi inesistenti. Il tema trattato è quindi l'educazione della fede: il punto di partenza si trova nel metodo e il dinamismo con il quale il Salvatore affronta l'incontro, che rappresenta per la donna il momento iniziale della conoscenza di quei elementi di fede che la trasformerà e la porterà a

diventare una missionaria fedele per i suoi connazionali. Attraverso il modello di fede che si sviluppa nella samaritana, e che diventa in tal modo esemplare, ci sono indicate alcune dinamiche psicopedagogiche che ci interpellano e ci guidano ad una più chiara consapevolezza della propria missione che, come persone che abbiamo incontrato Cristo, dobbiamo assumere con responsabilità.

La ricerca, che rappresenta il lavoro di abilitazione accettato dalla Facoltà di Teologia di Lugano, in Svizzera, si propone di raggiungere due obiettivi principali. In primo luogo si propone la divulgazione di un metodo di ricerca della psicopedagogia di Gesù nel brano evangelico, e la possibilità di fornire un modello a coloro che sono interessati al tema. L'altro obiettivo è quello di individuare e di circoscrivere alcune regole sull'orientamento del processo educativo che riguarda il vissuto della fede nella vita quotidiana; l'importanza di un tale approccio è evidente, soprattutto a causa dell'indifferenza religiosa, del relativismo e della mancanza di orizzonti spirituali che segnano la società contemporanea. L'espressione *psicopedagogia di Gesù* enfatizza la persona del Salvatore che agisce, insegna, educa ed apre nuove prospettive per vivere concretamente la fede.

Da questo punto di vista il presente lavoro sottolinea la necessità di accettare l'insegnamento di Gesù e la sua missione salvifica. Tale scelta responsabile accentua il carattere personale e tangibile, a discapito di un livello, altrimenti superato, astratto e generico, quindi privo di una responsabilità concreta. I Vangeli, come anche il brano evangelico analizzato nel libro, racchiudono un'istruzione teologica, una dottrina psicopedagogica che provoca al superamento delle realtà astratte, presenti tutta-

via in tutte le scienze, ed esige comportamenti concreti, identici, o alquanto simili a quelli del Maestro. La predicazione e la missione pubblica di Gesù proponevano un metodo che aveva come finalità la fede; ha invitato la persona a seguire il suo esempio in vista di una conversione efficace. Il quarto Vangelo mette in luce, più che nei sinottici, il rapporto tra fede e segni.

Se dalle narrazioni dei sinottici il miracolo implica l'esistenza della fede, dall'incontro di Gesù con la samaritana risulta che Gesù non compie alcun miracolo se non trova la fede; così possiamo capire che nel nostro brano la fede diventa frutto dei segni. Gesù assume il ruolo del maestro che istruisce in maniera misteriosa. Propone un messaggio provocante, che si rivela gradualmente a seconda della capacità della donna di scoprire e assumere un insegnamento adeguato al suo livello di comprensione.

Dall'incontro di Gesù con la samaritana possiamo identificare alcuni strumenti utilizzati nel processo educativo, un processo che esige l'esistenza di molteplici conoscenze: storiche, ambientali, biografiche, psicologiche, scientifico-dottrinali, pedagogico-didattiche, affettive, morali e religiosi ecc. Per comprendere appieno il processo educativo utilizzato da Gesù, o la sua psicopedagogia come l'autore lo chiama, è necessaria una conoscenza sufficiente della storia di quell'incontro, delle relazioni tra il popolo ebraico e i samaritani, le tradizioni dei popoli con cui Gesù entra in contatto, la topografia del luogo dove si svolge l'incontro, la successione degli eventi che si svolgono in quel *intermezzo* del ministero di Gesù.

La lettura del volume offre la possibilità di scoprire alcune conoscenze di natura psicologica, sia che si tratti di Gesù,

persona umano-divina, sia della sua interlocutrice: un'evoluzione nella presentazione del messaggio che ci porta sempre più vicino a Gesù, fino ad arrivare alla conoscenza dell'intimità umana e soprattutto della sua teologia.

L'avvicinamento a Cristo e la comprensione profonda del significato del suo insegnamento, alla pari della donna samaritana, non è possibile senza una precedente preparazione teologica, che deve oltrepassare la dimensione sensoriale e fisica, per lasciarsi guidare da affettività, amore, fede: solo alla luce della fede si può comprendere la qualità di Gesù di essere Maestro. E lui che rivela le sue intenzioni intime di fronte ad una mente e un cuore puro e amorevole, incline ad accettare la novità del messaggio divino. Ma lo spirito e il significato dell'insegnamento del Maestro non saranno mai svelati senza fede. Il valore e la grandezza del comportamento educativo di Gesù nelle sue nascoste intenzioni non possono essere scoperte dall'uomo; solo il Padre che è nei cieli le può rivelare, illuminandoci con la sua grazia: "Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato" (Gv 6, 44).

Il volume ben strutturato contiene tre parti, preceduto da un'ampia introduzione in cui l'autore esegue un'incursione completa e sintetica sul quarto vangelo, - nonostante il volume relativamente limitato -, presentando in maniera riassuntiva i suoi elementi caratteristici. Dall'autore evangelico, data e il luogo della composizione, aspetti legati ad alcune considerazioni riguardanti l'autenticità, e fino agli elementi caratteristici letterari o elementi di influenza dell'ambiente culturale sul Vangelo questa introduzione presenta in maniera organica le caratteristiche specifi-

che del Vangelo di Giovanni. Alla fine di questa introduzione ci viene presentata una sintesi elaborata del messaggio teologico che il Quarto Vangelo ci trasmette.

La prima parte ci offre l'esegesi del testo. Questo è diviso in sette sezioni tematiche, organizzate secondo una formula che per primo presenta il testo, per proporre poi un commentario esegetico e una spiegazione, e si conclude con un messaggio teologico. Così, Gesù è presentato come colui che ha come missione la salvezza del mondo (1. *la preparazione delle condizioni per lo svolgimento del racconto, cf. 4, 1-6*); viene presentato e spiegato il significato del dono dell'acqua viva (2. *il dialogo tra Gesù e la samaritana, cf. 4, 7-15*); Gesù si auto-rivela come un profeta (3. *La scoperta del mistero della vita privata della donna, cf. 4, 16-19*); Il vero culto e la vera adorazione; Gesù si auto-rivela come il Messia (4. *Il momento culminante, cf. 4, 20-26*); Indicazioni attuali sulla dinamica psicopedagogica (5. *Intermezzo narrativo cf. 4, 31-38*); La volontà salvifica del Padre; l'apostolato di Gesù e dei discepoli; la missione nella comunità ecclesiale (6. *Il dialogo tra Gesù e i discepoli cf. 4, 31-38*); e, infine, la fede in Gesù, come risultato del dinamismo psicopedagogico (7. *La fioritura in Samaria cf. 4, 39-42*).

La seconda parte, più sintetica, mette in evidenza in seguito all'esegesi del testo già presentata gli aspetti psicopedagogici nonché il valore dell'istruzione insistendo in una presentazione laboriosa sul significato della psicopedagogia di Gesù; sottolinea infine la necessità di una pedagogia cristiana. L'autore inserisce qui non solo elementi generali della psicopedagogia, così come possono essere identificati dallo stesso atteggiamento del Salvatore, ma anche i singoli elementi particolari che

attraverso il loro sviluppo rappresentano un percorso che conduce ad una nuova fase di maturità nella comprensione della fede, e offre gli elementi, le scelte o gli atteggiamenti da seguire. La psicopedagogia di Gesù, al di là dell'arte dell'educazione, rappresenta essenzialmente il processo mediante il quale la samaritana si impadronisce di Dio attraverso la conoscenza e l'amore. In seguito ad una dinamica che richiede un continuo rinnovamento interiore determinato dalla parola di Dio e la capacità di integrare i valori di Cristo, essa ascolta, assimila, vive, trasformandosi infine in un essere libero da pregiudizi e in grado di servire il Maestro.

Infine, la terza e l'ultima parte del lavoro è un corollario dell'intero sforzo di presentare il tema, con le conseguenze pastorali che una tale realtà può provocare nella comunità ecclesiale di oggi.

Il lavoro gode di un rigoroso apparato critico che gli conferisce l'immagine di una ricerca seria. La vasta bibliografia e il frequente rinvio a note a pie di pagina sono accompagnate da un indice di riferimento biblico che rende più facile l'identificazione dei testi biblici presenti all'interno del lavoro.

Concludo con la conclusione che l'autore stesso prende in prestito da una predica di papa Benedetto XVI rivolta ad una parrocchia romana (24 feb. a S. Maria Liberatrice Testaccio) e che può essere considerata il corollario dell'intero lavoro. Il processo di conversione della donna samaritana, rappresenta praticamente la nostra conversione: «Nel dialogo tra Gesù e la Samaritana vediamo delineato l'itinerario spirituale che ognuno di noi, che ogni comunità cristiana è chiamata a riscoprire e a percorrere costantemente. [...] La Samaritana diviene così figura del catecumeno illuminato e convertito dalla fede,

che aspira all'acqua viva ed è purificato dalla parola e dall'azione del Signore. Ma anche noi, già battezzati, ma sempre in cammino di divenire veri cristiani, troviamo in quest'episodio evangelico uno stimolo a riscoprire l'importanza e il senso della nostra vita cristiana, il vero desiderio di Dio che vive in noi. Gesù vuole portarci, come la Samaritana, a professare la nostra fede in Lui con forza perché possiamo poi annunciare e testimoniare ai nostri fratelli la gioia dell'incontro con Lui e le meraviglie che il suo amore compie nella nostra esistenza. La fede nasce dall'incontro con Gesù, riconosciuto e accolto come il Rivelatore definitivo e il Salvatore. Una volta che il Signore ha conquistato il cuore della Samaritana, la sua esistenza è trasformata e lei corre senza indugio a comunicare la buona notizia alla sua gente (cf. Gv. 4,29)».

WILLIAM BLEIZIFFER

Ana Tatai – Cornel Tatai-Baltă, *Anuarul Liceului de băieți Greco-Catolic din Blaj, 1853-1945*, Editura Altip, Alba Iulia, 2017, 300 p.

Celebrando 250 anni dal passaggio all'eternità del vescovo Petru Pavel Aron, fondatore delle Scuole di Blaj, il 9 marzo 2014 è stata inaugurata a Blaj la mostra «Le Scuole di Blaj». In essa sono stati presentati documenti e fotografie del XIX e XX secolo che riguardavano le Scuole di Blaj. L'evento, provocatorio e suggestivo, è stato organizzato dalla Metropolia Romana Greco-Cattolica, Unita con Roma, insieme ad altri vari collaboratori, nella sede del Decanato Greco-Cattolico di Blaj e ha offerto al pubblico la possibilità di entrare, anche solo dal punto di vista grafico, nel vasto mondo delle Scuole di Blaj.

Le Scuole di Blaj, «fonte di doni», come giustamente le chiamava il loro fondatore, rappresentarono nel corso della storia, sin dalla loro fondazione nel 1754, un vasto argomento di studio e di approfondimento di una realtà che si è fatta notare a livello sociale e culturale non solo in Transilvania e nelle altre province romene, ma anche all'estero. Questa affermazione è giustificata non solo dalla grandissima produzione letteraria, storica, teologica, artistica o di altra natura con cui può vantarsi la città di Blaj e le sue Scuole, ma può essere confermata, oggi, anche dal volume *L'Annuario del Liceo dei ragazzi Greco-Cattolico di Blaj, 1853-1945* – l'ultima pubblicazione di Blaj che ha come soggetto

un aspetto particolare di una delle scuole di Blaj: il Liceo per i ragazzi - che vogliamo di seguito presentare.

Gli autori, Ana Tatai, professoressa nelle scuole di Blaj, e Cornel Tatai-Balta, storico e critico d'arte nonché docente universitario presso l'Università «1 Dicembre 1918» di Alba Iulia, non hanno bisogno di presentazioni: sono non solo delle personalità della città di Blaj, ma anche studiosi riconosciuti a livello nazionale e internazionale. I coniugi Tatai sono alla loro prima impresa di questo tipo, anche se al nome del professore Cornel Tatai-Baltă si lega un numero impressionante di libri (15), articoli e studi specializzati (oltre 130), pubblicati in diverse lingue in varie pubblicazioni di prestigio. Ciò che sorprende piacevolmente e mette in evidenza la riconoscenza e la gratitudine che gli autori hanno nei confronti dell'educazione in generale, ma soprattutto nei confronti delle loro prime istruttrici, in particolare, è proprio la dedica del libro: *Alla memoria delle nostre madri, Florica Lupencea-Javla, 1923-1993, contadina, Cornelia Baltă-Tatai, 1904-1990, insegnante.*

Il volume, con un totale di 300 pagine, di cui 70 riservate agli allegati, rappresenta il risultato di una laboriosa analisi e dello studio di 79 volumi, che ammontano a circa 7000 pagine. Questo è strutturato in diversi capitoli e presenta,

nell'introduzione, la serie dei periodici editi e stampati a Blaj durante i XIX - XX secoli, periodici che hanno svolto un ruolo significativo nello sviluppo della cultura, della spiritualità e della scienza romena. Un posto speciale occupa, nella costellazione di queste pubblicazioni, *L'Annuario del Liceo dei ragazzi Greco-Cattolico di Blaj*, il cui contenuto, pubblicato fra 1853-1945, rappresenta il tema centrale dello studio. Gli *Annuari* del Liceo non presentano solo delle informazioni estremamente convincenti e talvolta anche interessanti nel loro contenuto, ma si sono costituiti, lungo il tempo, in vere fonti di ispirazione per molti studi; infatti, il loro contenuto è stato utilizzato, con grande successo, da illustri ricercatori. Gli *Annuari* sono stati adoperati principalmente per indagare sulla vita e sull'opera di rinomati docenti, per presentare al pubblico le varie personalità riconosciute a livello nazionale ed internazionale, oppure per sorprendere e presentare l'evoluzione e lo sviluppo del processo educativo. L'opera, prendendo le distanze da altri studi effettuati sugli *Annuari*, è la prima che riesce a fare un'analisi e una presentazione sistematica di tutta la collezione, che non è altro se non una fonte straordinaria di informazioni sulla Scuola dei ragazzi di Blaj.

Il primo capitolo fa una presentazione tematica dei contenuti degli *Annuari*. La maggior parte di loro iniziano con degli studi o articoli di grande valore scientifico, molti dei quali pubblicati successivamente altrove anche separatamente. Tra gli argomenti presenti, più frequenti, si trovano tematiche che riguardano la storia della Transilvania e dei romeni, la storia universale o delle scuole di Blaj, l'istruzione, la

lingua e la letteratura romena, le scienze naturali o le personalità preminenti, informazioni o presentazioni che riguardano importanti eventi commemorativi. Uno sguardo d'insieme sugli articoli, raggruppati tematicamente, sottolinea il fatto che nella stragrande maggioranza questi sono dedicati alle diverse personalità scolastiche o alla storia delle scuole di Blaj. Gli autori degli studi sono, principalmente, cittadini di Blaj, frequentemente insegnanti delle scuole o personalità ecclesiastiche.

La struttura degli *Annuari* e la loro evoluzione lungo il tempo sono l'oggetto di un altro capitolo, che evidenzia la dinamica del loro sviluppo. Gli inizi modesti, con *Annuari* che si presentavano relativamente discreti per quanto riguarda il numero delle pagine contenute, si sviluppano in modo tale che alla fine del periodo preso in esame, l'*Annuario* si presenta in una veste pienamente più estesa. Dal punto di vista evolutivo gli *Annuari* presentano numerosi elenchi e liste che includono: i risultati ottenuti dagli studenti agli esami di ammissione o per il conseguimento del baccellierato; la situazione morale e disciplinare degli alunni e la loro evoluzione durante il periodo scolastico; la classificazione degli alunni in base a diversi criteri (religione, risultati scolastici, età, nazionalità ecc.) con varie statistiche su questi criteri; il *quantum* delle tasse di iscrizione o delle borse di studio concesse dalla Metropolia o da altre varie fondazioni; il numero dei volumi presenti nelle biblioteche; liste di inventari delle varie classi, o addirittura dei tabelloni con la distribuzione delle ore agli insegnanti.

Infine, in un ultimo capitolo, gli autori offrono un ampio spazio ai mezzi impe-

gnati per il processo educativo. La presenza delle biblioteche, dei vari musei (fisica, scienze naturali, archeologia), delle aule destinate alle varie scienze (storia naturale e geografia), del giardino botanico, della stazione meteo ecc., sono menzionati nelle prime edizioni dell'*Annuario*. Non sono prive di importanza le analisi che i vari autori – oltre ad altre informazioni integrate nel tempo e spazio – presentano riguardo le difficili relazioni tra i dirigenti del Liceo e le autorità ungheresi, che nel tempo, ma soprattutto nel 1907, attraverso le leggi scolastiche «Appónyi» miravano all'abolizione delle scuole confessionali romene, per rafforzare il processo di riduzione forzata delle altre nazionalità al regime ungherese. Questi aspetti rafforzano ancora una volta la convinzione che il Liceo, e generalmente le scuole di Blaj, hanno avuto un carattere fortemente nazionale: dall'insieme degli *Annuari* risulta schiettamente l'idea che la Chiesa Greco-Cattolica, la Direzione del Liceo per ragazzi e il Governo Romeno hanno collaborato in modo efficace per garantire il buon funzionamento di un'istruzione di alta qualità. Le pertinenti informazioni presentate in questo capitolo finale, alcune delle quali addirittura sorprendenti per la varietà dei contenuti – il tipo delle materie di insegnamento ed il loro contenuto – dimostrano che il sistema di istruzione implementato e realizzato nelle scuole di Blaj garantiva agli alunni un'educazione integrale, non solo intellettuale, ma anche civica e nazionale, spirituale e confessionale.

L'analisi degli *Annuari* del Liceo per ragazzi di Blaj pubblicati entro 1853-1945 mette chiaramente in luce l'eccezionale

formazione dei docenti e la grande dedizione con cui hanno trattato la loro propria missione: offrire agli studenti, sotto tutti gli aspetti, un processo educativo di alto livello formativo, del tutto corrispondente agli standard delle altre scuole central-europee. Non c'è da stupirsi, quindi, se tra gli studenti delle scuole superiori, ma anche fra gli insegnanti, formatori e docenti, si sono fatti notare lungo il tempo tutta una serie di personalità: esperti in varie scienze formati in scuole di alto livello accademico a Budapest, Vienna e Roma, letterati e linguisti, scrittori, chimici, medici, botanici, presuli e gerarchi greco-cattolici o ortodossi. Essi si sono fatti notare non solo a livello sociale, occupando posizioni meritevoli e privilegiate nella società, ma ad un numero significativo di loro sono state riconosciute le qualità intellettuali e accademiche essendo inseriti nelle associazioni culturali romene di rilievo (la città di Blaj e le sue Scuole hanno dato all'Accademia di Romania non meno di 40 membri, n.n.), o hanno coperto alte posizioni nella gerarchia della Chiesa.

La presentazione del contenuto degli studi presenti negli *Annuari*, nonché il sottile passaggio da un'idea all'altra offrono al libro il vantaggio di una lettura lineare e semplice; per lo stile scorrevole e fluente, per l'ingegno con cui sono state legate le frasi ed i temi contenuti in esse, il libro può avere come destinatari diretti non solo gli storici o i ricercatori competenti, che trovano qui una fonte considerevole di informazioni raddoppiate da un cospicuo numero di note a piè pagina, ma è di facile lettura anche per chi non è necessariamente un esperto. E da qui risulta anche la caratteristica sostanziale del contenuto e forma.

Il libro dei coniugi Tatai avvicina quindi un soggetto storico e letterario ben circoscritto che mira principalmente a mettere in evidenza alcuni aspetti particolari che riguardano, così come traspare dalla collezione degli *Annuari*, l'educazione impartita nelle scuole di Blaj; i vari capitoli armoniosamente strutturati sorpremono una realtà tangibile tra la dimensione tematica e cronologica dei loro contenuti.

L'analisi e la presentazione dei contenuti degli *Annuari* è originale. La consistenza delle informazioni contenute nel volume sono sinteticamente presentate come i pezzi di un grande puzzle la cui comprensione completa richiede ulteriori approfondimenti. Questa possibile impresa è resa facile sia dall'apparato critico molto ben strutturato e utilizzato, che dalla bibliografia ampia e accuratamente selezionata, con opere di prestigiosi autori nel campo della storia, della teologia, della letteratura. La presenza di alcuni frammenti del contenuto degli *Annuari* riprodotti in allegato forniscono un tocco di originalità al lavoro. Gli allegati presenti alla fine del volume, abilmente scelti, offrono così una panoramica chiara sul contenuto degli *Annuari*.

Ci auguriamo che il libro, che ho cercato di presentare in queste righe, non rimanga solo una presentazione eccezionale di una pagina di storia scolastica, al contempo ricca e con acribia sorpresa tra le sue copertine, ma diventi anche uno stimolo per riconsiderare il ruolo ed il valore incommensurabile della scuola e dell'educazione da parte di coloro che detengono le redini di questa importantissima istituzione; allo stesso tempo può diventare anche una sfida responsabile per

coloro che vorranno, col tempo, riportare alla luce altri aspetti del fenomeno scolastico di Blaj.

Di certa originalità, il libro fa onore non solo al Liceo ma anche ai suoi autori.

WILLIAM A. BLEIZIFFER

ABREVIERI

Cultura Creștină - Cultura Creștină, Mitropolia Greco-Catolică, Blaj

Cuvântul Adevărului - Cuvântul Adevărului, Ordinul Sfântul Vasile cel Mare, Bixad

J.M = Journal métaphysique

M.E = Mystère de l'Être

MHSI = Monumenta Historica Societatis Jesu

PdV = S. Juan Pablo II. *Exhortación Apostólica post sinodal, Sobre la Formación de los sacerdotes en la situación actual 25 de Marzo de 1992*, n. 42.

Sionul Românesc - Sionul Românesc, Foaie oficială a Diecezei Lugojului, Lugoj

Unirea - Unirea. Foaie bisericească-politică, Blaj

Unirea Poporului - Unirea Poporului, Tipografia Seminarului Teologic Greco-Catolic, Blaj