

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S.J. \*

## **PEDRO FABRO ANTE LA REFORMA PROTESTANTE**

Fecha de recepción: enero 2007.

Fecha de aceptación y versión final: febrero 2007.

**RESUMEN:** Pedro Fabro, por sus destacadas dotes para el diálogo y el trato humano, y por su excelente formación teológica parisina, fue uno de los jesuitas enviados por Ignacio de Loyola a tareas vinculadas con el diálogo con los protestantes y la reforma de la propia Iglesia Católica. Fabro participó en los «coloquios» de Worms (1540) y en la Dieta de Ratisbona (1541). Su participación en el concilio de Trento fue truncada por una muerte prematura. Sus escritos, especialmente su Memorial, y las notas que el cartujo Gerardo Kalckbrenner de Hammont tomó de las conversaciones con el Saboyano, permiten al autor de este artículo describir los rasgos de aquella misión con los protestantes: la insistencia de Fabro en el diálogo desde la caridad, el ejemplo de vida y la búsqueda de territorios comunes; situando todo ello en los debates teológicos y en el contexto histórico de la época.

**PALABRAS CLAVE:** Compañía de Jesús, jesuitas, protestantes, diálogo religioso, Reforma de la Iglesia.

### *Peter Faber before the Protestant Reformation*

**ABSTRACT:** Peter Faber, known for his special talent in dialogue and human touch as well as for his excellent theological training in Paris, was one of the Jesuits sent by Ignatius of Loyola to handle matters of dialogue with Protestants and the reform

---

\* Profesor de la Universidad Pontificia Comillas; Decano de la Facultad de Teología. smadrigal@teo.upcomillas.es

of the Catholic Church. Faber participated in the colloquiums at Worms (1540) and at the Diet of Ratsbona (1541). His participation in the Council of Trent was later truncated by a premature death. His writings, especially his Memories, and the notes left by the Carthusian Gerard Kalckbrenner of Hammont taken in conversations with the Saboyan, allow the author of this article to describe the traits of that mission among the Protestants: the insistence by Faber to dialogue in charity and the example of own's life and his search for common ground; situating this all in the theological debates and the historical context of the time period.

KEY WORDS: Society of Jesus, Jesuits, Protestants, religious dialogue, Reform of the Church.

### 1. «TENGO CONTRA TI QUE DEJASTE TU PRIMERA CARIDAD» (Ap. 2,4)

«Amarlos en la verdad», «discernir los caminos más fructíferos para la Reforma», han sido algunos de los lemas utilizados para presentar la actitud del jesuita Pedro Fabro (1506-1546) ante la crisis ocasionada por la irrupción de Lutero en Alemania<sup>1</sup>. Por mi parte, pongo estas reflexiones al amparo de un pasaje del libro del Apocalipsis donde se lee el siguiente reproche dirigido al ángel de la Iglesia de Éfeso: «Tengo contra ti que dejaste tu primera caridad» (Ap. 2,4)<sup>2</sup>. A mi juicio, esta cláusula resume perfectamente la actitud última del jesuita saboyano, aunque no sea una fórmula que aparezca en sus escritos en toda su literalidad, pero viene sugerida por los textos bíblicos que utiliza y las valoraciones que hace en su epistolario a la altura de abril-mayo de 1543. Si se considera que su primer contacto con la situación alemana había tenido lugar en 1540, con ocasión de los coloquios entre protestantes y católicos celebrados en

<sup>1</sup> J. W. KOTERSKI, *Discerning the more fruitful paths to reform*: Heythrop Journal 31 (1990) 488-504. En el Congreso de Roma, la ponencia del veterano ecumenista J. VERCRUYSE estuvo presidida por el título: «Loving Them in Truth: Peter Favre, S.J., and the Protestant Reformation». E. E. NIEMANN, *Pierre Favre (1506-1546). Priester der Gesellschaft Jesu und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland*, Innsbruck 1963.

<sup>2</sup> El pasaje completo reza así: «Conozco tu conducta: tus fatigas y tu paciencia; y que no puedes soportar a los malvados... Tienes paciencia y has sufrido por mi nombre sin desfallecer. Pero tengo contra ti que dejaste tu primera caridad. Date cuenta, pues, de dónde has caído, arrepíentete y vuelve a las obras primeras; si no, iré donde ti y cambiaré de su lugar tu candelero, si no te arrepientes» (Ap. 2,2-5).

Worms, podemos concluir que a esas alturas ya tenía un juicio perfectamente formado acerca de aquella situación, una valoración que se apoyaba en la experiencia directa de los hechos acaecidos en el centro de Europa.

A ese lema nos conducen los textos bíblicos utilizados en una carta escrita en Maguncia, el 12 de abril de 1543, dirigida a Gerardo Kalckbrenner, prior de la cartuja de Colonia, una carta escrita con pasión y arrebató, en la que lamentaba la situación crítica de esta ciudad al hilo de estas amonestaciones bíblicas tomadas del capítulo segundo del libro del Apocalipsis: «Practica las obras primeras; si no, vendré a ti y removeré tu candelero de su lugar» (Ap. 2,5). Esta recomendación y mandato, extensible a las principales ciudades del imperio de Carlos V (Maguncia, Colonia, Espira, Worms), va glosada con las palabras dirigidas al ángel de la Iglesia de Laodicea: «¡Ojalá fueras frío o caliente!; mas porque eres tibio, y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca» (Ap. 3,16). Esta tibieza le parece ser la característica espiritual de aquellas ciudades situadas en el corazón de Europa donde ha echado raíces o se está imponiendo la «secta lutherana». El teólogo formado en la Sorbona prolonga la metáfora de la candela en el sentido de que su luz no puede brillar con esplendor si la vela no permanece sobre el candelero de oro; así las cosas, redondea los términos de su acusación con el recurso al viejo aforismo acuñado por Cipriano de Cartago: *extra Ecclesiam non est salus*<sup>3</sup>. Por otro lado, se puede aducir la carta que escribe también desde Maguncia, el 28 de mayo de 1543, al prior de la cartuja del Reposoir, en la que hace un análisis de la situación en estos términos: «Encuentro ya en esta tierra de Alemania que está llena de personas que tornan *ad priora opera faciendá, id est, ad Patrum suorum imitationem et disciplinam*; y comienzan a ver que las herejías de estos tiempos no son más que falta de devoción, falta de humildad, de paciencia, de castidad y caridad. Por lo cual es menester que nos ejercitemos en estas virtudes,

<sup>3</sup> *Fabri Monumenta. Epistolae, Memoriale et processus*, Madrid 1914, 195. En adelante: FM (consignando el número de la carta y página: FM, Ep. 66, 195). Utilizo la traducción castellana de J. M. VÉLEZ, *Cartas y otros escritos del B. P. Fabro, primer compañero de S. Ignacio de Loyola*, Bilbao 1894, 173s. Sobre esta carta escribe A. Albuquerque: «Sobre el modo más eficaz de contener la invasión de la herejía, no creemos que se haya expresado con más arrebató y mayor carga de sentimientos que en ésta del 12 de abril de 1543». Véase: *En el corazón de la Reforma. «Recuerdos espirituales» del Beato Pedro Fabro*, Bilbao-Santander 2000, 70.

buscando intensamente la gracia de Aquel, que está siempre dispuesto a concederla a los que se la piden»<sup>4</sup>.

Con estos criterios enjuicia nuestro jesuita la situación generada por la Reforma ya casi al final de sus días, tres años antes de su muerte, acaecida en Roma el 1 de agosto de 1546, camino del concilio de Trento. Ese mismo año fallecía en Eisleben Martín Lutero (1483-1546), quien, por su parte, había dejado escrito: «Tan mal vivimos nosotros como los papistas. No luchamos contra ellos a causa de su vida sino de la doctrina»<sup>5</sup>. Vida y doctrina, obras y fe, la alternativa *fides et opera*, está en juego. El Reformador, como es de sobra sabido, puso el centro de su doctrina en la justificación de Dios por la fe en Jesucristo, por el don de su gracia en virtud de la redención realizada en la cruz de Cristo (Rom 3,21-24). Y lo había sustanciado en una de las tesis de Wittenberg: «El verdadero tesoro de la Iglesia es el Evangelio de la gloriosa gracia de Dios». La gracia soberana de Dios ni conoce condiciones humanas ni requiere de la cooperación humana, puesto que es absolutamente independiente de las obras o de lo que hagamos los humanos. Fabro, por su parte, que considera que entre los reformados se ha perdido primero el buen sentir que no el buen creer, está convencido de que las condiciones de toda reforma eclesial y personal tienen como requisito indispensable una predisposición moral. Ese buen sentir tiene que ver con las prescripciones emanadas de la autoridad de la Iglesia. Se capta su modo de pensar y de vivir desde esa advertencia que se lee en la carta de Santiago y que nunca dejó de martillar en su conciencia: «¿De qué sirve, hermanos míos, que alguien diga: «Tengo fe», si no tiene obras? (...) La fe, si no tiene obras, está realmente muerta» (2,14.17). En este sentido, el anhelo de reforma por el que suspira el jesuita saboyano, compendiado en las fórmulas citadas, «tengo contra ti que dejaste tu primera caridad» (Ap. 2,4), «practica las obras primeras» (Ap. 2,5), vale tanto para la cristiandad católica como para la cristiandad protestante, pues se trata de practicar las obras buenas, seguir el ejemplo y la disciplina tradicional de los Padres. A él le preocupa no la reforma de la doctrina de la fe o la doctrina de las obras, sino la reforma de la vida y estado de todos los cristianos. En realidad, buena parte de su tarea apostólica transcurrió entre los católicos con la firme voluntad de

<sup>4</sup> FM, Ep. 67, 262. El original es francés. Tomo la traducción de VÉLEZ, 180-181.

<sup>5</sup> Cit. por T. EGIDO, «Introducción a los factores epocales», en: A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Cuestiones de eclesiología y teología de Martín Lutero*, Salamanca 1984, 46.

atajar la fulgurante expansión de la Reforma luterana. El jesuita pone sus esperanzas de renovación —tal y como escribía a los estudiantes de París en mayo de 1541— en la conversión de las personas que «quieren tornar *ad opera priora, id est, ad meliorem vitam, ne ab ipsis auferatur candela-brum suum*»<sup>6</sup>. Situemos estos ideales diversos de reforma, y el debate teológico de fondo que los sustenta, en sus parámetros históricos, en las coordenadas que trazan el debate intestino que está desgarrando a la cristiandad europea.

## 2. EUROPA «HEUATENTIMORUMENE», ATORMENTADA POR LA DIVISIÓN DE LA CRISTIANDAD

A un médico segoviano, Andrés Laguna, que, como Fabro, había ido a París buscando la ciencia, se debe un famoso discurso pronunciado el 22 de enero de 1543 en la Facultad de Artes de la Universidad de Colonia, y que lleva el título de *Europa heuatentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*<sup>7</sup>. En el discurso de este converso Europa se identifica con una entidad geográfica que se caracteriza por el vínculo espiritual común del cristianismo. Pero ese ideario medieval, al que ha seguido aferrado el emperador Carlos V, se ha visto seriamente amenazado por dos graves peligros: uno es exterior, y va de la mano del avance turco bajo la guía de Solimán el Magnífico (1521-1566), que se va apoderando sucesivamente de Belgrado (1521), de Rodas (1522), de casi toda Hungría (1526), poniendo sitio a Viena (1529). El otro es interior: desde 1517, la rebelión de Lutero contra Roma se ha visto apoyada por los príncipes alemanes. El Emperador no podrá impedir la división religiosa de Europa en dos bloques gravemente enfrentados, entre protestantes y católicos. De ahí que Laguna, como Vives o Erasmo y otros muchos humanistas, exprese su espanto ante la guerra perpetua entre los países occidentales por motivos religiosos y políticos. Laguna meditaba sobre una Europa atravesada por belicosos ejércitos cuyas banderas no se diferenciaban sino por el color

<sup>6</sup> FM, Ep. 35, 105.

<sup>7</sup> A. LAGUNA, *Europa heuatentimorumene, es decir, que míseramente a sí misma se atormenta y lamenta su propia desgracia*. Introducción, edición, traducción y notas de M. A. González Manjarrés, Valladolid 2001.

de aquellos estandartes que portaban una y la misma cruz. Entretanto, los musulmanes amenazaban seriamente a la cristiandad en los Balcanes y en el Mediterráneo oriental bajo la forma del imperio otomano de los turcos.

La rebelión de Lutero había arruinado ese sueño de unidad de la cristiandad medieval amenazada por los otomanos. El discurso de Laguna es como un último lamento para lograr la unidad cristiana y conseguir inculcar en los príncipes cristianos la conciencia de la unidad religiosa. Sus palabras no sólo denotan la nostalgia por la unidad perdida, sino que delatan que los esfuerzos por llegar a un acuerdo o a un compromiso entre católicos y luteranos han fracasado estrepitosamente. Este lamento, puesto en boca de Europa, suena así: «Si las heridas que cada día me van aniquilando las recibiera sólo de los enemigos de los cristianos, si sólo fuesen ellos quienes me abatieran, me hicieran mermar, me derribaran, entonces soportaría las injurias que me infligen con ánimo más tranquilo, excelentes varones, y no me atormentaría tanto. Pero como también aquellos a quienes yo misma engendré, a los que crié en mi regazo, a los que robustecí con todos mis medios, a los que encumbré y llevé a la máxima felicidad —es decir, los príncipes cristianos—, como agitados por mil furias maquinan contra mí una guerra civil, no puedo evitar, presa como soy de tamaño dolor, prorrumper en suspiros y lágrimas»<sup>8</sup>.

Es la situación enrarecida profundamente por los litigios religiosos, y también abiertamente políticos, entre católicos y protestantes. Los estados germanos ya estaban divididos entre los príncipes católicos —proimperiales— y los príncipes protestantes —antiimperiales, agrupados en torno a la Liga de Esmalcalda (1537)—. También Lutero había sabido recoger el resentimiento y el odio que los alemanes profesaban contra Roma, contra el papado, en su *Llamamiento a la nobleza cristiana de la nación alemana*. El emperador Carlos V había conseguido una tregua en la ciudad de Worms, en enero de 1540. Aunque en realidad el único acuerdo al que habían llegado católicos y protestantes fue el aplazamiento de las hostilidades hasta la Dieta de Ratisbona, convocada para abril de 1541. En ambos escenarios nos encontramos a nuestro jesuita, que, junto a sus otros compañeros, tras las famosas deliberaciones de 1539, se había comprometido con vínculo de un voto especial a obedecer al papa «en cuanto se refiere al provecho de las almas y a la propagación de la fe», «aun-

<sup>8</sup> Ibid., 145.

que nos envíen a los turcos, o al nuevo mundo, o a los luteranos, o a cualesquiera otros infieles o fieles» (Fórmula del Instituto, 33).

Nuestra exposición, bajo la pauta de un desarrollo cronológico, atenderá en primer término a la constitución de aquel grupo de «*preti riformati*» en París, para pasar a hacer dos instantáneas de la vida de Fabro que retratan su condición de primer jesuita en Alemania: su primera estancia transcurre entre noviembre de 1540 y abril-mayo de 1541; la segunda, en el periodo que va de abril de 1542 hasta julio de 1544. A partir de este recorrido trataremos de destilar cuál es el tipo de ecumenismo patrocinado por nuestro jesuita.

### 3. PEDRO FABRO Y EL GRUPO PARISINO DE «PRETI REFORMATI DEL GESÙ»

El tiempo de estudios en París ya había ofrecido a Pedro Fabro el contacto directo con las corrientes del protestantismo y del calvinismo. El Concilio de Sens, reunido en 1528, el mismo año en que Iñigo de Loyola llegó a París, habla del carácter atmosférico de las tesis reformistas en la capital de Francia<sup>9</sup>. En la primera carta del epistolario de S. Francisco Javier, dirigida con fecha de 23 de marzo de 1535 a su hermano Juan de Azpilcueta, se lee la escueta noticia de «herejías que han pasado por París»<sup>10</sup>. Esta carta debía servir de presentación de Iñigo López de Loyola ante el señor de Javier, de camino a su tierra guipuzcoana, pues los médicos le habían aconsejado los aires natales para reponerse de sus achaques y dolencias. Ignacio y sus compañeros habían acordado encontrarse de nuevo en Venecia, con intención de dirigirse a Jerusalén, según el famoso voto de Montmartre (1534). Entretanto, en la Ciudad del Sena, bajo la supervisión paterna de Pedro Fabro el grupo de compañeros se había ido ampliando; a Javier, Fabro e Ignacio, los tres compañeros que habían compartido la misma habitación del Colegio de Santa Bárbara, se habían agregado otros tres españoles (Bobadilla, Laínez, Salmerón), un portugués (Rodrigues), otro saboyano (Jayo), y dos franceses (Coduri y Broet). Jayo, Coduri y Broet habían hecho los Ejercicios con el Maes-

<sup>9</sup> R. GARCÍA MATEO, *Pedro Fabro, los luteranos y el diálogo ecuménico*: Manresa 78 (2006) 239-251.

<sup>10</sup> *Cartas y escritos de S. Francisco Javier*, Madrid 1996, 50.

tro saboyano. Conviene recordar que también ha dado los Ejercicios a John Helyar, sacerdote inglés, que huyó a Francia escapando de la persecución religiosa de Enrique VIII.

El P. Fabro, que había llegado a París en 1525, ha anotado cuidadosamente en su *Memorial* los recuerdos de la hora de la partida: «El 5 de noviembre de 1536 salimos de París los nueve dichos. Maestro Ignacio había salido año y medio antes para Venecia para esperarnos allí. A Venecia llegamos después de Navidad. En este viaje nos abrumó el Señor con tantos beneficios que no podré describirlos completamente. Íbamos a pie. Atravesamos Lorena y Alemania donde ya muchas ciudades se habían hecho luteranas o zwinglianas. Entre ellas, Basilea, Constanza, etc. Fue un invierno especialmente frío. Francia y España estaban en guerra. De todos estos peligros nos libró amorosamente el Señor. Llegamos a Venecia sanos y salvos y alegres en el espíritu. Y nos dirigimos a los hospitales. Cuatro al hospital de S. Juan y de S. Pablo, y cinco al hospital de los Incurables, esperando que llegase la cuaresma para ir a Roma a pedir al Papa Paulo III licencia para ir a Jerusalén»<sup>11</sup>.

Un texto como éste, en el que se entrecruzan la situación de una Europa en plena expansión de la Reforma con las primigenias intenciones del grupo reunido en torno a Ignacio de Loyola, permite acceder a un dato que se ha ido poniendo de manifiesto en la historiografía reciente, a saber, que la Compañía no ha nacido para combatir la reforma luterana. Por lo pronto, ni en los votos de Montmartre ni en la oblación al Papa asoma aún la idea de fundar una orden. La cláusula condicional de Montmartre preveía, caso de que se hiciese imposible la ida a Jerusalén, el acuerdo común de ponerse a disposición del papa de Roma, para que él les indicase su actividad apostólica. Los especialistas nos avisan de que fue Fabro uno de los que no veía claro el residir de forma permanente en Tierra Santa<sup>12</sup>. Finalmente, decidió la fuerza de los hechos: no hubo posibilidad de partir a Jerusalén, porque ninguna nave zarpó con este destino durante el año de 1538. El resultado de aquella espera en Venecia ha sido consignada en su *Memorial*: «Fue un don también para no olvidar, y como el fundamento de toda la Compañía, el que ese mismo año en que se dictó sentencia absolutoria a nuestro favor, nos presentásemos como holo-

<sup>11</sup> *Recuerdos espirituales*, 16 (ed. ALBUQUERQUE, p. 119).

<sup>12</sup> Cf. H. G. GERHARTZ, *El cuarto voto y su influencia en las Constituciones de la Compañía de Jesús: investigación histórico-canónica*: Manresa 66 (1994) 223 (nota 23).



causto al Sumo Pontífice Paulo III, para que determinase en qué podíamos servir a Dios, para la edificación de todos los que están bajo la potestad de la Sede apostólica, en perpetua pobreza y dispuestos por obediencia a ir a las Indias lejanas»<sup>13</sup>.

De nuevo, el horizonte del combate contra la Reforma vuelve a estar ausente, cosa que es más notable si se repara en el episodio al que alude esa parca indicación que dice «se dictó sentencia absolutoria a nuestro favor». Se trata de lo siguiente: en 1538, Fabro y Laínez, que se encontraban en Roma, detectaron y denunciaron doctrinas luteranas en las predicaciones cuaresmales del agustino Mainardi. Aquella situación provocó una persecución contra la primera Compañía que se resuelve con la intervención de la autoridad eclesiástica, mientras que el fraile agustino se hizo oficialmente luterano en 1541.

Ciertamente, la clave de la obra contra-reformista de la incipiente Compañía de Jesús ha sido una lectura hecha por el P. Jerónimo Nadal poco después de la muerte de S. Ignacio, como si Dios hubiera favorecido la fundación de la Compañía de Jesús para contrarrestar la amenaza protestante, y en unos términos bastante abruptos que hacía coincidir la conversión de S. Ignacio con el mismo momento en que Lutero colgaba sus hábitos<sup>14</sup>. Desde la historiografía católica y protestante se ha reganado una nueva forma de ver las cosas: ni Ignacio de Loyola ni sus primeros compañeros concibieron la Compañía como un instrumento para combatir la Reforma luterana<sup>15</sup>. La investigación reciente, tamizada por una sensibilidad ecuménica, cuando vuelve sobre esta materia busca los paralelos que la Reforma luterana encuentra dentro del impulso renovador del catolicismo romano, en particular, entre los ideales del grupo de los primeros jesuitas nacido en París. Es una circunstancia que ha quedado sepultada bajo la hojarasca de siglos de disputa confesional. Por eso, la vida y la obra de Pedro Fabro, uno de los fundadores de la Compañía de Jesús, nos ofrecen un campo de estudio especialmente privile-

<sup>13</sup> *Recuerdos espirituales*, 18 (121).

<sup>14</sup> MHSI, Mon. Nadal V, 780. En términos muy semejantes se expresaba P. Ribadeneira en su *Vida del beato P. Ignacio*, MHSI, FN IV, 139s.

<sup>15</sup> R. GARCÍA MATEO, «Ignacio de Loyola, ¿Anti-Lutero?», y «El drama de Alemania: protestantes y católicos ante el Concilio de Trento. La respuesta ignaciana», en: ÍD., *Ignacio de Loyola. Su espiritualidad y mundo cultural*, Bilbao 2000, 225-234; 401-418; G. MARON, «Ignatius von Loyola in evangelischer Sicht», en: ÍD., *Ignatius von Loyola. Mystik – Theologie – Kirche*, Göttingen 2001, 269-284.

giado para fijar la actitud primera de la naciente Compañía de Jesús ante la situación religiosa de una Europa escindida y en crisis.

La Reforma luterana, situada en ese momento intelectual y religioso de transición entre la Edad Media y la Moderna, comienza a verse como la eclosión y acontecimiento de la pregunta radical acerca de la iniciativa salvadora de Dios y la respuesta humana a la gracia de Dios; de esta forma, no sólo atiende a la revitalización del ideal del cristianismo primitivo, sino que también representa una comprensión moderna e innovadora de la actitud religiosa<sup>16</sup>. A la luz de estos presupuestos, Ph. Endean ha llegado a afirmar que «la fundación de la orden de los jesuitas por un lado y el programa original luterano de una reforma del clero por otro aparecen como versiones diferentes de una misma realidad subliminal: la configuración de una nueva forma de guía espiritual, nueva en el sentido de que en el siglo XVI la tradición cristiana y las nuevas condiciones sociales se fecundan mutuamente, de modo que se hicieron necesarias nuevas formas de piedad»<sup>17</sup>. En el corazón de aquellos intentos de reforma, tanto de las nuevas órdenes como del ideal protestante, se yergue el común anhelo y ley no escrita de la *salus animarum*, de una cura pastoral asentada sobre la base de una sólida formación teológica para un mejor anuncio de la Palabra de Dios. Las grandes personalidades del siglo XVI, católicas o protestantes, son exponente de ese ideal innovador. Por otro lado, los primeros jesuitas y el movimiento luterano de reforma coinciden en su distanciamiento y desarticulación de la conexión que existía entre el sacramento del orden y el sistema de beneficios eclesiásticos, como la causa más radical y determinante de la corrupción eclesial. S. Ignacio ha querido revitalizar ese ideal de la predicación en pobreza<sup>18</sup>. De entrada, a Fabro y a sus compañeros se les ha de aplicar con rigor la caracterización de «preti reformati del Gesù», tal y como hiciera Gaspar Contarini, cardenal reformista que presentó ante Paulo III en agosto de 1539 el texto de los *Quinque capitula*, la primera Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús.

<sup>16</sup> Cf. S. CASTELLOTE, *Reformas y Contrarreformas en la Europa del siglo XVI*, Madrid 1997; T. EGIDO, *La Reforma en Europa*, Madrid 1995; G. R. ELTON, *La Europa de la Reforma*, Madrid 61987.

<sup>17</sup> PH. ENDEAN, «Preti riformati del Gesù und Pfarrer Luthers», en: A. FALKNER - P. IMHOF (eds.), *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*, Würzburg 1990, 121-128.

<sup>18</sup> G. SWITEK, «In Armut predigen. Die Jesuiten als unbezahlte Wanderapostel», en: FALKNER-IMHOF, *Ignatius von Loyola*, 163-174.

#### 4. EL PRIMER JESUITA EN ALEMANIA: UN «CARTUJO ITINERANTE»

«En mayo de 1539 —escribe Fabro en su *Memorial*— Maestro Laínez y yo, por mandato del Sumo Pontífice, fuimos enviados a Parma con el cardenal de Sant Angelo. Allí estuvimos hasta septiembre de 1540»<sup>19</sup>. Ambos trabajaron arduamente dando ejercicios y oyendo confesiones. Aquella actividad apostólica se vio bruscamente interrumpida por un nuevo encargo del papa Paulo III, por el cual el jesuita saboyano debía acompañar al Dr. Ortiz a las conversaciones celebradas con los protestantes en Worms, a donde llegaron, según sus propias informaciones, el 25 de octubre. Así se inaugura su primera estancia en Alemania<sup>20</sup>. La correspondencia de nuestro jesuita refleja su condición de peregrino itinerante, una circunstancia que es objeto de reflexión y que llega a espiritualizar. Por ejemplo, en esta nota del 7 de noviembre de 1542, escrita desde Maguncia: «Nuestro Señor sabe el por qué de que yo no merezca estar mucho tiempo en un lugar, sino que siempre me suelen sacar cuando entra el mejor y la propia sazón de la mies. Hasta aquí yo bien veo que todo ha sido por mejor; de suerte que por ninguna cosa de esta vida querría no haber dejado Roma por Parma, ni no haber dejado Parma por venir a Alemania; tampoco me pesará jamás de la vocación que fue de Alemania a España, ni menos de la que ha sido de España para volver acá a Espira, y de Espira a Maguncia»<sup>21</sup>.

Este estudio de la postura de Fabro ante la reforma protestante se inscribe, dinámicamente, en esos años de peregrinación y de actividad apostólica que le capacitaron para una tarea e hicieron que S. Ignacio le incluyera entre los jesuitas designados para ir al concilio de Trento, junto con los reputados teólogos Laínez y Salmerón. Pero él se quedará a las puertas, en el camino hacia Trento<sup>22</sup>. Comienza además un andar en separa-

<sup>19</sup> *Recuerdos espirituales*, 19 (121).

<sup>20</sup> *Recuerdos espirituales*, 20 (122).

<sup>21</sup> FM, Ep. 62, 187-188.

<sup>22</sup> P. HENRICI, «Der erste Jesuit in Deutschland. Peter Faber (1506-1546)», en: A. FALKNER - P. IMHOF, *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu 1491-1556*, Echter Würzburg 1990, 233-244; P. HENRICI, *Bei allen Tun Andacht finden: Geist und Leben* 36 (1963) 281-293; S. LEITNER, *Fisonomía espiritual de Pedro Fabro*: CIS, Revista de Espiritualidad Ignaciana XXXVI, n. 109 (2005) 105-127; S. LEITNER, *Peter Faber SJ (1506-1546). Geistliche Gestalt und Spiritualität*: Geist und Leben 79 (2006) 89-106.

ción física de sus queridos compañeros. Cuenta para ello con un gran bagaje espiritual compendiado en la última lección de los Ejercicios ignacianos, el buscar y hallar a Dios en todas las cosas. Es ésta, como dice Bangert, una lección que ha aprendido personalmente del Fundador de la orden, hasta el punto de que el periplo de su vida y andanzas le han convertido —a juicio de alguno de sus admiradores— en «un cartujo itinerante»<sup>23</sup>.

#### 4.1. LOS «COLOQUIOS» DE WORMS (1540) Y LA DIETA DE RATISBONA (1541)

Las conversaciones de religión que tuvieron lugar en Worms se desarrollaron entre noviembre de 1540 y enero de 1541. Fabro acompañaba al Dr. Pedro Ortiz, uno de los representantes nombrados por Carlos V. El Emperador, que albergaba esperanzas de una aproximación entre católicos y protestantes, consideraba que este encuentro en Worms serviría de negociación preliminar para la Dieta de Ratisbona que iba a tener lugar entre abril y mayo de 1541. En las conversaciones de Worms, tras ásperas discusiones sobre el procedimiento, sólo se llegó a un incipiente acuerdo sobre la doctrina del pecado original<sup>24</sup>. «En enero de 1541 —apunta lacónicamente— salimos para Ratisbona donde tenía lugar la dieta imperial»<sup>25</sup>. Allí permaneció junto con el Dr. Ortiz hasta el 27 de julio. Para la Dieta había sido designado legado papal un hombre conciliador, el cardenal Contarini, llegándose a un cierto acuerdo en torno a la cuestión más espionosa, la doctrina de la justificación, pero que en Roma no fue aceptada, sino rechazada por errónea. Brevemente: en Worms y Ratisbona se había escenificado el fracaso de alcanzar una fórmula de unión.

<sup>23</sup> W. BANGERT, *To the other Towns. A Life of Blessed Peter Faber, first Companion of St. Ignatius*, Westminster 1959, 95: «so well indeed that his life of labor and his life of prayer blended into one unified act of love and service of God. One admirer of Peter has called him “un Chartreux itinerant” – a Carthusian of the Highway».

<sup>24</sup> FM, Ep. 24, 60-66. Ahí le informaba Fabro, con fecha del 25 de enero de 1541, a S. Ignacio: «El doctor Eckio por parte de los católicos y Philippo Melanchton por parte de los protestantes; los cuales delante de los presidentes (...) han comenzado sobre el primer artículo que es el del pecado original, y sobre ello cada uno hablando su rato (...); han tardado tres días, y nunca acabado de concordar, de manera que se ha dado corte a tal manera de discutir estos artículos, remitiendo el todo a la dieta» (62).

<sup>25</sup> *Recuerdos espirituales*, 21 (123).

Las cartas que Fabro dirige a S. Ignacio y a sus compañeros de Roma desde Worms, Espira y Ratisbona nos informan acerca de su actitud hacia los protestantes y de su conocimiento de los temas sujetos a debate. La primera, firmada en Worms con fecha de 27 de diciembre de 1540, antes de hablar de los «coloquios», declara en su exordio el gozo acerca de la aprobación de la Compañía de Jesús por Paulo III, cuando sólo habían transcurrido tres meses de la bula *Regimini militantis ecclesiae*. Sus actividades primarias, pues él no ha podido intervenir directamente en aquellos coloquios, son oír confesiones y dar ejercicios. En esta ciudad imperial «públicamente, y en la iglesia del convento de santo Domingo, se predica a la clarísima la doctrina de luteranos, *nec obstat* que los doctores católicos estén aquí»<sup>26</sup>. No ve que los coloquios avancen: once doctores católicos han sido deputedos para debatir con once luteranos. Pero los católicos no se ponen de acuerdo entre sí a la hora de tomar postura ante los artículos que han de discutir con los protestantes. Tres de ellos, en medio de dudas, son más próximos a las tesis luteranas que a otra cosa. En cambio, los protestantes se aglutinan de forma unánime en torno a la Confesión augustana y a la Apología de Felipe Melanchton. Algunos de aquellos doctores católicos desean que él converse con Melanchton; sin embargo, confiesa a S. Ignacio: «A Melanchton ni a ningún otro luterano yo no he hablado, ni menos conversado, que harto tengo que hacer conforme a mi vocación entre los católicos»<sup>27</sup>. Al tiempo que expresa «grandes esperanzas de poder hacer mucho fruto por nuestro modo de proceder», indica al General la conveniencia de leer e informarse acerca de esos dos escritos de los reformados.

En una segunda carta escrita desde Worms, el 1 de enero de 1541, transmite en algunos puntos breves el estado de cosas creado por la reforma, indicando los elementos de disidencia que están produciendo una «escisión inexpugnable en la santa madre iglesia»<sup>28</sup>: «Los protestantes dicen que no quieren otro que la reformación de la iglesia, y lo dicen de manera con los vulgares y estúpidos, por nuestros pecados, que son creídos, *etiam* que les vean derrocar imágenes y subvertir los altares todos *usque ad unum solum* en cada iglesia; blasfeman de quien oye misas pri-

<sup>26</sup> FM, Ep. 20, 44-51; aquí: 47.

<sup>27</sup> Ibid., 48. Sobre el significado histórico y las posibilidades ecuménicas, véase: H. FRIES (*et alii*), *Confessio augustana. Hindernis oder Hilfe?*, Regensburg 1979.

<sup>28</sup> FM Ep. 22, 54-58; aquí: 55-56.

vadas o ruega sanctos, dando a entender que no quieren otro que la refo-  
 rmación. Cosa es para temer a Cristo nuestro Señor ver la ceguera, *quae  
 cecidit super hanc nationem*; algunos de sus fundamentales artículos (digo  
 de los luteranos) son sobre esto, que *sola fides justificet*, y en esto han  
 hecho tantas consecuencias, que finalmente son llegados, hasta deter-  
 minar y ordenar que sus iglesias no tengan otro indicio cuanto a lo espí-  
 ritual, sino las prédicas y la *cena Domini pro consolatione animarum, eo  
 tamen modo*, que con el pan sea el solo cuerpo de Cristo, y con el vino la  
 sola sangre, *et hoc etiam in solo usu, id est: si accipitur et dum accipitur,  
 supposita fide, per quam solam dicunt remitti peccata, et praemissa gene-  
 rali confessione peccatorum*, sin explicar ninguno, quien no quiere hacer  
 demasiado. Pues pensad, quien suficientemente piensa tener de comer  
 por vía de tales prédicas y fe, y de cenar por vía de tal manera de sacra-  
 mento, pensad, *inquam*, si temerá el hambre espiritual o mucho se cura-  
 rá de todos los otros espirituales manjares. No quiero decir *tamen*, que  
 otros sacramentos no tengan; porque el bautismo y el matrimonio, *etiam*  
 de los sacerdotes, *concorditer* confiesan; los frutos *praeterea* de tales sacra-  
 mentos con la fe, bien que aun no son venidos, no quiero negar que los  
 confiesen».

De este curioso pasaje entretejido de frases latinas —cosa por la que,  
 dicho sea de paso, S. Ignacio le reprende severamente<sup>29</sup>—, se colige que  
 Fabro entiende «reformación» a partir de ese elenco de prácticas luteranas  
 y de una serie de doctrinas teológicas. El Emperador, dice al final de  
 la carta, está ya a cuatro jornadas de Ratisbona; por ello han de abando-  
 nar pronto la ciudad. Todavía escribe otra epístola a S. Ignacio desde  
 Worms, con fecha de 10 de enero. En ella se anuncia un tema que cada  
 vez se hará más frecuente en la manera que tiene de adoptar el proble-  
 ma de la reforma: la necesaria raíz de toda refo-  
 rmación en una sólida  
 reforma moral, sobre todo, del clero. Escribe en este sentido: «Plugiuese  
 nuestro Señor que en cada ciudad de estas de acá hubiese dos o tres sacer-  
 dotes, no concubenarios, ni en otros pecados notorios, los cuales tuvie-  
 sen celo de las ánimas, que presto no voltasen con ayuda del Señor esta  
 gente popular y simple; hablo de las ciudades en las cuales no sean ya  
 expulsas las reglas de la iglesia romana en todo; y que tales sacerdotes

<sup>29</sup> Así lo prueba la carta del 18 de marzo de 1541: «Yo no he olvidado las necesarias reprensiones, que por letras vuestras pasadas me habéis dado, sobre el no echar latines en mis letras» (FM, Ep. 29, 80-81).

fuesen de la lengua misma. En esto podéis colegir que estos pueblos son engañados, no tanto por luz o esperanza de bien de los luteranos, como por el mal que los que deberían convertir aquellos que nunca fueron cristianos»<sup>30</sup>.

Camino de la Dieta de Ratisbona, Fabro escribe a S. Ignacio el 25 de enero desde Espira, «ciudad donde reside el supremo trono de la justicia imperial de Germania»<sup>31</sup>. La víspera de la partida el teólogo católico Juan Cocleo le había manifestado sus deseos de hacer los Ejercicios. A aquel consumado teólogo, buen conocedor de los puntos de controversia con los protestantes, el saboyano le había dado «una plática sobre la diferencia del saber y el sentir las cosas espirituales». El asunto había quedado diferido hasta el reencuentro de ambos en Ratisbona. El célebre teólogo alemán no sólo hará los Ejercicios, sino que él mismo se convirtió en un gran experto en su práctica y enseñanza. De todos modos, en su carta del 5 de abril de 1541, las impresiones acerca del desarrollo de la Dieta no eran nada halagüeñas: «Acercas del negocio de los coloquios, *id est*, la materia de la fe, no sabemos nada, ni vemos senda por donde se pueda hacer algo»<sup>32</sup>. A través del epistolario de Fabro se ve emerger la senda que él considera más fructífera: la cura directa de almas, a través de las conversaciones, confesiones y de los Ejercicios<sup>33</sup>. De ahí que sus cartas refieran cómo va consiguiendo la profunda conversión y reforma de vida de muchas personas influyentes que hacen los Ejercicios<sup>34</sup>. Por otro lado, A. Falkner ha subrayado que la práctica de los llamados «ejercicios leves», con su sencilla manera de llevar a la oración personal los contenidos fundamentales de la fe tal y como ocurre en los «tres modos de orar» (EE 238-260), ha impulsado la reforma católica, siendo al mismo tiempo un auténtico correlato de los catecismos que aparecen a finales de los años treinta del siglo XVI<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> FM, Ep. 23, 58-60; aquí: 59.

<sup>31</sup> FM, Ep. 24, 60-66.

<sup>32</sup> FM, Ep. 31, 86. Véase: E. BRENNINKMEYER, «Auf dem Reichstag in Regensburg 1541», 245-255.

<sup>33</sup> FM, Ep. 34, 96: «Yo de mi parte hallo más de lo que podrían muchos, por vía de confesiones, conversaciones y ejercicios».

<sup>34</sup> Véase el exhaustivo recorrido que ofrece J. SOLA, *El Beato Pedro Fabro y los Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*: Manresa 19 (1947) 42-62.

<sup>35</sup> A. FALKNER, «Die Aussage des Nächsten retten», en: *Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu*, 217-230; aquí: 219.

La carta dirigida a S. Ignacio desde Ratisbona, que lleva fecha de 24 de abril, nos proporciona algunos datos fundamentales sobre el desarrollo de la dieta imperial. Seis letrados designados por el Emperador debían tratar sobre los artículos de la *Confessio Augustana* con vistas a la concordia y a la obtención de la paz en Alemania acerca de la fe católica. Los católicos eran: Juan Eck, Julio Pflug y Juan Gropper; los tres protestantes eran Melanchton, Bucero y Pistorio<sup>36</sup>. Con fecha de 3 de mayo informa de los temas sobre los que se han centrado sus coloquios: el pecado original, la fe y las obras, la justificación y el mérito. Los tres católicos hablan cada día con el Cardenal Contarini. El Dr. Juan Eck le ha hablado de un acuerdo, aunque todavía no han llegado a alcanzar una conclusión. Ante la posibilidad de un acuerdo de conveniencia, sobre una base endeble, Fabro eleva este juicio: «Dios por su infinita bondad meta la mano en ello, porque otramante temo tanto el convenir paliado, cuanto el claro disentir»<sup>37</sup>.

Con cierto patetismo escribía a los estudiantes de París a mediados de mayo informándoles de aquella situación: «El negocio de la fe va muy ambiguamente». El ímpetu de sus deseos vuelve a entremezclar atropelladamente la lengua castellana con las frases latinas: «*Utinam para esto essent multi operarii! Utinam tandem fiat ut illi, qui tantum edificare intendunt fidem catholicam, etiam incipiant verbis et vita morum structuram reedificare et edificare!*». Y máxime ahora, que ya contra los herejes, con las solas letras tampoco pueden; es porque el mundo ya es venido a tal estado del no creer, que es menester argumentos de obras y sangre, u otramante, la cosa va muy adelante, creciendo en los errores. Ya palabras no bastan ni razones, para concluir a los de acá y semejantes herejes. Por tanto, bien podéis exhortar aquellos letrados de París, a que procuren en buscar el espíritu vivífico de las letras, por vía de vida muy señalada a Cristo, para poder persuadir la fe a los caídos»<sup>38</sup>. A finales de mayo, Fabro refiere a Ignacio su dolor por el hecho de que no se alcanza ningún acuerdo acerca del sacramento de la eucaristía, ni de la devoción de los santos, ni de la obediencia a la sede apostólica de la Iglesia romana<sup>39</sup>. Por encima de las discusiones y debates, prefiere la reforma

<sup>36</sup> FM, Ep. 33, 92-95. Véase ALBURQUERQUE, *En el corazón de la Reforma*, 48-50.

<sup>37</sup> FM, Ep. 34, 96-100; aquí: 99.

<sup>38</sup> FM, Ep. 35, 102-106; aquí: 105.

<sup>39</sup> FM, Ep. 36, 106-110; aquí: 107.



de los católicos e insiste en la reforma personal, en particular de los pastores.

El 9 de julio de 1541 Fabro hizo la profesión solemne en la Iglesia de Nuestra Señora de Ratisbona<sup>40</sup>. El 27 de julio abandona la ciudad en el séquito del Dr. Ortiz camino de Saboya, su tierra natal. Podemos concluir: la primera estancia de Fabro en Alemania (1540-1541) permite destilar una doble preocupación que atañe, por un lado, al intento de alcanzar un conocimiento fidedigno de las posturas teológicas de los protestantes confrontadas con la doctrina católica y, por otro, al interés profundo por una reforma moral de los individuos y de las ciudades en las que las ideas luteranas han comenzado a arraigar. De ahí que buena parte de su actividad apostólica acontece entre católicos más que entre luteranos, sobre todo con «la manera de proceder que tenemos por Iñigo en las cosas espirituales»<sup>41</sup>.

#### 4.2. LA SEGUNDA ESTANCIA EN ALEMANIA (1542-1544): ESPIRA, MAGUNCIA Y COLONIA

Los coloquios de religión celebrados en Worms (1540) y Ratisbona (1541) habían puesto de manifiesto las gravísimas dificultades para que protestantes y católicos alcanzaran un acuerdo en las cuestiones de fe. A Lutero, personalmente, le desagradó profundamente todo lo acontecido en Ratisbona. Con cierto desdén le había escrito a Melanchton: «Acelerad la salida de esa Sodoma, pues la ira de Dios ha caído sobre ellos (...) Regresad lo más pronto posible, que ahí perdéis, para bien del diablo, el trabajo, el tiempo y el dinero»<sup>42</sup>. El drama de católicos y protestantes en Alemania se hacía cada vez más doloroso e imparabile.

En el consistorio romano celebrado el 22 de mayo de 1542 se dio lectura a la bula de convocatoria del Concilio de Trento, que fue hecha oficial el 29 de junio. Sin embargo, el Concilio no llegó a reunirse hasta el 13 de diciembre de 1545, pero va a estar siempre en el trasfondo de las

<sup>40</sup> FM, Ep. 39, 117. *Recuerdos espirituales*, 23 (125).

<sup>41</sup> FM, Ep. 37, 111. J. W. KOTERSKI, *Discerning the more fruitfull paths to reform*, escribe: «Rather, he is deeply interested in reform in the sense of personal moral renovation in view of the spiritual weaknesses prevalent among Catholics» (492). En este sentido, véase «Capita quaedam de fide et moribus» (FM, 119-125).

<sup>42</sup> Cit. por R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero II*, BAC, Madrid 1973, 527.

andanzas de Fabro, mientras recorre de nuevo las ciudades de Alemania, durante su segunda experiencia directa de la reforma luterana que acaece entre abril de 1542 y julio de 1544 y le lleva por las ciudades de Espira, Maguncia y Colonia. Si la primera estancia de Fabro en Alemania estuvo ligada a la corte y al encargo imperial, a través del Dr. Ortiz, su segunda misión va a estar al servicio de la reforma eclesial, en estrecha vinculación al cardenal Morone. En su *Memorial* se puede leer: «En enero de 1542 salí de España y volvía a Alemania, por mandato del Papa»<sup>43</sup>. Llegó a Espira el 14 de abril y, dos días después, escribe a S. Ignacio, dando cuenta de un viaje largo y lleno de grandes y diversos peligros, de ladrones, de guerras, de herejes, de soldados, de pestes. Por los lugares de paso lamenta la carencia de clero<sup>44</sup>. Ello indica la orientación de sus trabajos apostólicos que se van a concentrar en la reforma espiritual y moral del clero local, en colaboración con los obispos. Allí en Espira debía ponerse a las órdenes de Juan Morone, el obispo de Módena, cardenal y legado papal en Alemania, un hombre empeñado realmente en la reforma de la Iglesia católica. Al principio, la gente de la ciudad se mostró huidiza y recelosa, pues le consideran «compañeros de aquellos reformadores que trajo consigo monseñor Morone». Otros dos jesuitas de la primera hornada estaban enrolados en una misión similar al servicio del obispo de Módena. Según nos informa en ese escrito dirigido a S. Ignacio, cuando llegó a Espira no encontró a Morone, pero por carta de Bobadilla le hizo decir que hiciera «según nuestro Señor le inspirara»<sup>45</sup>. Con aquella libertad así concedida, se dedica a sus ministerios habituales, en particular, a los Ejercicios, entre los que hay mencionar el nombre de Otto Truchsess de Waldburg, futuro cardenal, que pronto abandona Espira para trabajar en la preparación del Concilio en Trento. El encargo de Morone le obliga a moverse y pasar temporadas en otras ciudades del centro y del norte de Europa, en las riberas del Rin.

El obispo de Espira, Felipe Flersheim, le ha aconsejado que visite al cardenal de Maguncia, Alberto de Brandeburgo<sup>46</sup>, un príncipe de la Iglesia, mecenas de literatos y de artistas, cuyo nombre ha quedado asociado a los orígenes de la Reforma, pues fue a él a quien Lutero había dirigido,

<sup>43</sup> *Recuerdos espirituales*, 32 (131).

<sup>44</sup> FM, Ep. 52, 159.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>46</sup> En carta del 28 de septiembre de 1542, da cuenta de ello a S. Ignacio; cf. FM, Ep 60, 183-185. También en el escrito de 7 de noviembre; cf. FM, Ep. 62, 186-188.

el 31 de octubre de 1517, una carta y copia manuscrita de sus 95 tesis sobre las indulgencias. El 10 de octubre, a instancias del cardenal, fija su residencia en Maguncia. Fabro, de forma retrospectiva, reconocerá que «Dios sabe lo que yo he pasado en Espira, batallando contra la desesperación del bien de Germania; y finalmente, llegando en el cabo a una bonanza tan próspera». Por aquellos momentos se esperaba que el Concilio se reuniera en Trento en 1543. Ahora el cardenal de Maguncia quiere promover la reforma y desea que Fabro acuda a aquella asamblea eclesial. Con su natural humildad, nuestro jesuita refiere la voluntad de Alberto: «Llegué aquí en Maguncia; donde Su Sría. Rma., aunque yo he mostrado mi poca suficiencia para cosa de tanta importancia, ha determinado que yo me vaya juntamente con algunos letrados suyos al concilio, para el cual me ha mandado aparejar; y que a la vuelta podré leer aquí en Maguncia con todo favor suyo espiritual y temporal»<sup>47</sup>. En esta ciudad vuelve a dar Ejercicios a obispos y religiosos y comienza en diciembre a impartir lecciones de Sagrada Escritura en la Academia, maravillado de la gran afluencia de público<sup>48</sup>.

A finales de 1542 se ausentó de Maguncia para visitar en su residencia de Aschaffenburg al cardenal Alberto de Brandeburgo. Allí pasó diez días, desde el 28 de diciembre hasta 9 de enero, y pudo contemplar la famosa capilla-relicario, repleta de cuerpos de santos y de tesoros espirituales sin parangón en el mundo entero. El 5 de enero de 1543 comunica a sus compañeros en Roma el cambio de opinión del cardenal acerca de su ida al concilio, y sus firmes deseos de que siga con sus lecciones teológicas, sus predicaciones, conversaciones y ejercicios. Precisamente, su sustituto para el concilio, el obispo sufragáneo de Maguncia, Miguel Holding, y Julio Pflug, obispo de Naumburg, han hecho los ejercicios con él. Por otro lado, y aquí radica otra de las razones para mantener a Fabro a su lado, el cardenal planea una reforma religiosa en el ámbito de su amplia jurisdicción. De todos modos, el jesuita se muestra preocupado temiendo que, en realidad, se trate de una reforma dimidiada y a la baja, que se busque la concordia a expensas de una nivelación en la doctrina y en la práctica. «Esto se verá bien en el concilio» —sentencia críticamente nuestro teólogo—. Y apostilla: «Plega a Jesucristo alzar los térmi-

<sup>47</sup> FM, Ep. 62, 187. Esta decisión del cardinal de Maguncia se lee en los *Recuerdos espirituales*, 145 (194).

<sup>48</sup> FM, Ep. 64, 189.

nos de su iglesia antes que no abajar y aflojar ninguno de sus miembros en ellos; que yo por cierto veo que cualquier cosa que a suplicación de los de acá fuera concedida *in contrarium* de lo que hasta aquí es católico, todo ha de ser para más presto y con menos estímulo de las conciencias salirse fuera en lo que no les fuera concedido»<sup>49</sup>.

En abril de 1543 tuvo lugar el primer encuentro de Fabro con Pedro Canisio en Maguncia. Tras hacer los Ejercicios, el 8 de mayo, decidió entrar en la Compañía de Jesús este hombre que estaba llamado a ser uno de los grandes apóstoles de Alemania<sup>50</sup>. Mientras los trabajos de Fabro han conseguido granados frutos reforzando la fe e impulsando la renovación de vida de los católicos de Maguncia, puede decirse que su paso por Colonia no ha sido tan exitoso, cosa que tiene que ver con la actitud de su arzobispo, Hermann von Wied, alineado polémicamente en las filas de la reforma luterana con la certeza de contar con el apoyo de los príncipes alemanes coaligados contra el Emperador en la Liga de Esmalcalda. El arzobispo quería impulsar la reforma protestante con ayuda de la predicación de Bucero. Pero las gentes de la ciudad de Colonia, la universidad, el cabildo catedralicio, estaban en contra de los planes de su pastor. Fabro se desplaza hasta Colonia a instancias del prior de los cartujos, Gerardo Kalckbrenner, y de Pedro Canisio<sup>51</sup>. A principios del mes de agosto de 1543 entra en Colonia. Ahora va a verse envuelto en tareas diplomáticas al servicio de la fe católica que le van a llevar a Bonn. La universidad de Colonia le entrega un memorial que debe hacer llegar al nuncio papal y al Emperador. En Bonn se entrevista con el nuncio Poggio y con Pedro Soto, el confesor de Carlos V, haciéndoles entrega del memorial que informaba sobre la situación de Colonia. De estos y otros pormenores, como la audiencia del Emperador con Hermann von Wied que accedía a expulsar de su diócesis a los predicadores luteranos, sus-

<sup>49</sup> FM, Ep. 65, 190-193; aquí: 193.

<sup>50</sup> J. OSWALD - P. RUMMEL, *Petrus Canisius. Reformator der Kirche*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 1996.

<sup>51</sup> Así se lee en la carta escrita desde Maguncia a Gerardo Kalckbrenner el 12 de abril de 1543 (FM, Ep. 66, 194-200). La misma noticia en otra carta, escrita en francés, del 28 de mayo (FM, Ep. 67, 262). Tomo la traducción de VÉLEZ, 180: «Asimismo el prior de los Cartujos de la ciudad de Colonia me ha escrito los días pasados, exhortándome mucho y deseando con grande afecto que yo quiera visitar la ciudad de Colonia, que dista tres jornadas de aquí. La necesidad que le mueve a escribir es grande, y por esto me he determinado a ir; pues el cardenal de Maguncia es de ello muy contento, con tal que vuelva presto».

pendiendo también el plan de reforma, informa nuestro jesuita en la carta del 3 de septiembre dirigida al cardenal y legado papal Morone. Con cierta satisfacción, Fabro narraba el resultado de su embajada en Bonn: «Regresé a Colonia y comuniqué todo a los doctores y a los demás que estaban esperando ansiosamente mi regreso (de Bonn). Se alegraron intensamente y se abrieron a nuevas esperanzas. No dudo de que todo esto ha contribuido a que renazca la confianza y el valor en los colonenses»<sup>52</sup>. Añade, no obstante, que el arzobispo no ha cumplido lo prometido al emperador, pues Bucero, y otros predicadores expulsados de la ciudad, todavía merodean por los alrededores.

El empeño y la labor espiritual de Fabro se realiza en colaboración con los cartujos, cuyo prior Gerardo Kalckbrenner de Hammont mantuvo una profunda amistad y familiaridad con nuestro jesuita, como luego tendremos ocasión de considerar. Por otro lado, la cartuja de Colonia representaba el principal soporte de Juan Gropper en la resistencia contra las tendencias protestantizantes sostenidas por el arzobispo. La primera estancia de Fabro en Colonia apenas duró dos meses. A fines de septiembre se le comunica que debe partir para Portugal para acompañar a la princesa María de Portugal, hija de Juan III, a la corte española donde iba a contraer matrimonio con el príncipe Felipe. De esta forma, S. Ignacio deseaba impulsar la expansión de la Compañía de Jesús en España. Así las cosas, se dirige a Amberes con intención de embarcarse; llegó a Lovaina el 18 de octubre, donde cae gravemente enfermo. Una vez repuesto trabaja allí intensamente en el noviciado. El nuncio papal Poggio le vuelve a reclamar y le ordena que se desplace a Colonia, donde lo encontramos nuevamente el 22 de enero de 1544. Allí permaneció hasta el 12 de julio.

Como nota acertadamente P. Henrici, lo más característico de esta segunda estancia de Fabro en Colonia es el hecho de que por primera vez el jesuita se integra plenamente en la vida de una Iglesia local, pues hasta ahora había actuado como un apóstol itinerante y solitario, sobre todo en la cura pastoral individual; en este preciso momento había pasado a ser colaborador de las instituciones existentes, con los cartujos y con las otras congregaciones religiosas, con la Universidad, con el cabildo, con el consejo de la ciudad. «Ahora podía pensar en implantar la Compañía de Jesús en Alemania como figura institucional»<sup>53</sup>. Desde Lovaina le habían acompañado algunos jóvenes que se habían incorporado a la Com-

<sup>52</sup> FM, Ep. 72, 215-220; aquí: 219.

<sup>53</sup> HENRICI, *op. cit.*, 239.

pañía de Jesús. Con la ayuda económica de la herencia de Pedro Canisio se había podido alquilar una casa. Por otro lado, los cartujos han prestado su apoyo a la instalación de la Compañía de Jesús en la ciudad de Colonia<sup>54</sup>. Así nació la primera comunidad jesuítica en Alemania, expuesta a la persecución del arzobispo que quiso expulsarles de la ciudad. En términos más generales le explicaba al nuncio Poggio aquel acoso, cuando en nombre de la Universiad de Colonia y de las gentes de esta ciudad ruega que Carlos V declare expresamente su voluntad para que en esta diócesis no se admitan los capítulos de la Reforma presentados por el arzobispo<sup>55</sup>.

Pedro Fabro supo de las adversidades y peripecias de la residencia de jesuitas instalada en Colonia por las cartas de Canisio<sup>56</sup>. Él había partido el 12 de julio para Lisboa y España. Así se imponía definitivamente la voluntad de S. Ignacio para que el jesuita saboyano se trasladara a Portugal y a España. No sería éste su último destino. Todavía tendrá que ponerse en camino para viajar a Trento como teólogo del Concilio. Abandonaba aquellas ciudades, pero llevaba a Alemania en el corazón, con un hondo recuerdo pero tornasolado con la espina de la amargura: «Jamás podría por escrito explicar cuánto gusto recibo con todo lo que de Alemania puedo oír, con tal que no sea de las caídas de los hijos de apartamiento que van siempre adelante en el camino de la perdición»<sup>57</sup>.

## 5. IDEA DE «REFORMA»: PRINCIPIOS TEOLÓGICOS PARA UN «ECUMENISMO ESPIRITUAL»

Hemos reconstruido la peregrinación geográfica de este «cartujo itinerante» por las ciudades alemanas del imperio de Carlos V con ayuda de su epistolario. Este recorrido es indisociable del itinerario místico que el «peregrino saboyano» nos ha dejado consignado en su *Memorial*, ese texto biográfico en el que desde el 15 de junio de 1542, tras llegar a Espira, fue poniendo por escrito sus recuerdos espirituales<sup>58</sup>. La redacción de

<sup>54</sup> A. BATTLOGG, «Verkannte Allianz Kartäuser und Jesuiten in Köln», 285-295.

<sup>55</sup> FM, Ep. 85 (22 de abril de 1544). Puede verse en VÉLEZ, 231-232.

<sup>56</sup> FM, Ep. 90, 266-277 (del 27 de agosto y 27 de septiembre de 1544).

<sup>57</sup> FM, Ep. 139, 404 (a Pedro Canisio, desde Madrid, 10 de marzo de 1546). VÉLEZ, 301.

<sup>58</sup> S. MADRIGAL, *Pedro Fabro, el Peregrino saboyano: Razón y fe* 254 (2006) 115-138.

este diario íntimo coincide, por tanto, con el periodo de su segunda estancia en Alemania. Curiosamente, salvo algunos datos muy puntuales, de género narrativo, la problemática de la Reforma está casi del todo ausente. Sin embargo, su propia espiritualidad, su vivencia sacerdotal, sus devociones hacia la Virgen María y los santos, la defensa de la liturgia, apuntan una serie de elementos que arrojan luz sobre sus posturas teológicas hacia la Reforma luterana. En la biografía redactada por Mary Purcell se dice de él que no fue «un teólogo profesional», pero que sí tuvo una percepción de los misterios que resulta de la experiencia, de la sabiduría marcada por la piedad y madurada en el discernimiento, una reflexión nacida de un encuentro muy personal con Jesucristo<sup>59</sup>. Y, al mismo tiempo, como ya indicara el P. Iparraguirre, su espiritualidad está hondamente enraizada en una sólida teología<sup>60</sup>. A partir de sus escritos espirituales podemos destilar algunas páginas y fragmentos de mayor densidad teológica, reflejo de la teología medieval católica, de contenido muy cercano a la doctrina expuesta en las *Reglas para sentir con la Iglesia* que cierran el libro de los Ejercicios ignacianos. Para ello nos vamos a servir de unos apuntes incompletos redactados por el prior de la cartuja de Colonia. Nadie ha expresado un interés tan vivo por conocer al jesuita saboyano como Gerardo Kalckbrenner de Hammont, que, en carta del 31 de mayo de 1543 formulaba aquel anhelo en este tono: «espero que el Señor me conceda, antes de morir, ver a este hombre de Dios, singular amigo suyo, para que me dirija hacia la reforma de vida interior y a la unión con Dios»<sup>61</sup>. De la conversación y el trato nació una honda amistad entre el jesuita y el cartujo; en unas breves notas tituladas *De charitate fraterna* este último ha reflejado<sup>62</sup>, en sus trazos esenciales, el modo de pensar y de sentir del jesuita al que tanto admira; en ellas se perciben claros paralelismos con las confesiones personales y biográficas que se leen en el *Memorial*, así como en sus últimas cartas, de 1546, en las que ofrece una reflexión sobre el modo de tratar con los protestantes. Por ello, pueden servirnos perfectamente de recapitulación a la hora de buscar una caracterización del tipo de ecumenismo plasmado en la vida de Pedro Fabro.

<sup>59</sup> M. PURCELL, *The Quiet Companion*, Dublin-Chicago 1970, 54.

<sup>60</sup> I. IPARRAGUIRRE, *Carácter teológico y litúrgico de la espiritualidad del Bto. Fabro*: Manresa 19 (1947) 32-41.

<sup>61</sup> VÉLEZ, *Cartas y otros escritos*, 422.

<sup>62</sup> J. B. KETTENMEYER, *Aufzeichnungen des Kölner Kartäuserpriors Kalckbrenner über den Sel. Peter Faber*: AHSI 8 (1939) 86-102.

1. En primer término, el hijo de S. Bruno reproduce estas aseveraciones del jesuita: sólo desea ejercer el celo de la misericordia de Dios, no el celo de la justicia para castigar a los malvados<sup>63</sup>. De forma paralela, en las instrucciones que redacta (7 de marzo de 1546) a petición de Diego Laínez, Fabro había hecho esta primera recomendación: «quien quisiere aprovechar a los herejes de este tiempo, ha de mirar tener mucha caridad con ellos y de amarlos *in veritate*, desechándose de su espíritu todas las consideraciones que suelen enfriar en la estimación de ellos»<sup>64</sup>. Kalckbrenner consigna en sus anotaciones ese amor inquebrantable hacia los que se apartan de la fe ortodoxa que se plasma en oración por Lutero, por Melancton y Bucero. Lo mismo se puede leer en el *Memorial*, con fecha de 19 de noviembre de 1541<sup>65</sup>, o en la oración ecuménica por varias ciudades que llevan asociado un especial significado religioso en la división de la cristiandad, como Wittenberg o Ginebra<sup>66</sup>. El hecho de mostrarles amor y caridad debe revertir en que ellos mismos adopten esta actitud hacia nosotros. Por eso, insistía en la necesidad de buscar el suelo común, haciendo hincapié en las coincidencias, dejando a un lado las discrepancias. Un rasgo típico de la manera en que Fabro juzga la postura luterana en su conjunto es la apreciación de que «primero se ha perdido el buen sentir, que no el buen creer». Por ello, él imagina un procedimiento que debe comenzar por cambiar el corazón y el afecto, para que desde ahí renazcan al recto creer.

2. Un segundo rasgo presente en las instrucciones de Fabro sobre el modo de proceder con los protestantes deriva de esta convicción: es nece-

<sup>63</sup> Ibid., 98: *M. Petrus dicit se nolle habere zelum executionis iustitiae Dei, etiam si Deus ei dare potestatem puniendo malos, sed duntaxat zelum misericordiae.*

<sup>64</sup> MF, Ep. 138, 400.

<sup>65</sup> *Recuerdos espirituales*, 25 (127): «El día de santa Isabel, reina de Hungría, tuve gran devoción al recordar a ocho personas con el deseo de tenerlas siempre en la memoria para orar por ellas sin fijarme en sus defectos. Estas eran: el Sumo Pontífice, el Emperador, el Rey de Francia, el Rey de Inglaterra, Lutero, el Turco, Bucero y Felipe Melancton».

<sup>66</sup> *Recuerdos espirituales*, 33 (131): «El Señor me concedió en este viaje muchos sentimientos de amor hacia los herejes y hacia todo el mundo (...). Consistió en desear siempre el bien para estas siete ciudades: Wittenberg en Sajonia; la capital de Sarmacia, Ginebra de Saboya; Constantinopla en Grecia; Antioquia, también en Grecia; Jerusalén; Alejandría en África. Me propuse recordarlas siempre, con la esperanza de que yo o alguno de la Compañía de Jesucristo, pudiéramos celebrar un día, la misa en estas mismas ciudades».



sario avanzar desde las obras a la fe (*ab ipsis operibus ad ipsam fidem*). Hay que inducirles a amar las obras; y, para ello, antes de hablar de los errores que tocan a la fe, primero hay que quitar los vicios de la mala vida. Entiende, pues, que los principales errores de los protestantes se cifran en una oposición contumaz frente a los preceptos y ordenamientos de la Iglesia y de los santos padres, en una flaqueza de su espíritu para obedecer y guardar los preceptos de la Iglesia. Humildad, paciencia y las otras virtudes son las fuerzas que les sacarían de esa situación. El caso del Reformador se utiliza como ejemplo: «aquí digo que quien por vía de doctrina y fuego de espíritu pudiese persuadir a Lutero a que dejase lo que tiene y se pusiese con obediencia para hacer lo que le mandasen, tomando el hábito que él dejó *hoc ipso facto ipse desineret esse hereticus*, sin otra disputa»<sup>67</sup>. Es necesario moverles «a la oración, y a la obra, que es oír misa». Así se entienden las palabras del prior de la cartuja de Colonia en las que describe la causa profunda de la situación religiosa que se ha producido en Alemania tal y como la ha oído de labios del maestro espiritual que tanto admira: *Tepeditatem nostram et irreverentem accesum ad Sacramenta Dei atque corruptam vitam et proterviam nostram inemendabilem dixit causam esse haeresum istarum et exterminii omnis religionis, quod incipiet nos Dominus evomere ex ore suo si non resipuerimus in fervorem pristinum et quotidie crescere studeamus*<sup>68</sup>. Encontramos aquí la idea de Ap. 3,16, que citábamos al principio, junto con la exhortación recurrente a «practicar las obras primeras». Es la «tibieza» que —según dice en el *Memorial*— está provocando la apostasía de la nación alemana<sup>69</sup>. Lamenta esa tibieza que le corroe internamente y llega a poner en entredicho el sentido de su misión apostólica en la región renana, a la hora de la celebración eucarística: «El día de San Bernabé tuve gran devoción en la misa con abundantes lágrimas, al pensar lo mucho que ha disminuido la devoción al santísimo Sacramento, por la tibieza de la vida cristiana y por el mal ejemplo que dan a otros los que han abandonado la Iglesia»<sup>70</sup>.

3. De ahí, en tercer lugar, su insistencia «en las obras de caridad y de misericordia espirituales y corporales». Las anotaciones de Kalck-

<sup>67</sup> MF, Ep. 138, 401.

<sup>68</sup> *Aufzeichnungen*, 101.

<sup>69</sup> *Recuerdos espirituales*, 329 (290).

<sup>70</sup> *Ibid.*, 92 (167).

brenner recogen la exhortación al examen cotidiano y al recogimiento, a la confesión semanal y a la comunión frecuente. Y, en otro orden de cosas, recuerda la visita a los enfermos en los hospitales, la ayuda a los pobres, y la práctica de las otras obras de misericordia. Son los mismos ejercicios de caridad que practican en cuanto pueden «iste M. Petrus et sui», es decir, son las formas típicas de vida espiritual y de devoción promovidas por los primeros jesuitas: examen de conciencia, confesión y comunión frecuente, conversaciones piadosas, visita y asistencia espiritual a los enfermos en los hospitales, en las cárceles, ayuda a los pobres y menesterosos, ayunos, limosnas<sup>71</sup>. La preocupación última se extiende al sentir recto acerca de la doctrina y de las obras. Emergen así una serie de reflexiones que guardan estrecha relación con algunas cuestiones conflictivas subrayadas por la reforma luterana, como son la doctrina de las indulgencias y la cuestión de las obras, así como el culto a los santos y la devoción a las imágenes<sup>72</sup>.

Merece la pena en este momento recordar una página del *Memorial* en la que, en medio de agudezas y de disquisiciones, se coordinan con gran maestría varios temas teológicos que el Maestro de París, lector en Roma y en Maguncia, ha sabido hilvanar con gran finura para abordar los problemas de la necesidad del culto interno y externo, de la devoción eucarística, de la humanidad de Jesucristo, de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Es una página de teología medieval, que lleva fecha de 1 de marzo de 1543, pero con toques de auténtica teología litúrgica que salen al paso de las objeciones luteranas: «Otro día, al rezar el oficio de S. Roque, confesor, tuve algunos sentimientos sobre la verdadera conveniencia y necesidad del culto externo debido a Cristo y a sus santos. De aquí nació en mí un gran dolor de que, en estos tiempos, se desprecian tanto las ceremonias externas y los ritos de la santa Iglesia que son tan

---

<sup>71</sup> *Aufzeichnungen*, 99. Sobre estos ministerios de la predicación y de la conversión espiritual, de los sacramentos y el culto litúrgico, y de las obras de misericordia, véanse los capítulos 3-5 del estudio de J. W. O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Bilbao-Santander 1995.

<sup>72</sup> *Aufzeichnungen*, 99: *Indulgentiae tantum valent quantum sonant. Sed saepe impedimenta in nobis sunt quod plenum eorum effectum non adipiscimur, scilicet quando aliqua affectio, quae igne purgatorii exuritur, manendi in aliquo peccato veniali nobis inhaeret et perfecte non conterimur neque avertimus nos ab omni peccato etiam veniali, sed manet praeparatio animi ad aliqua venialia ut sunt levitates, excessus, mendacium et alia multa. In praeparatione animi debet esse perfecta aversio ab omni peccato et conversio ad virtutes.*

necesarios para mantener a los hombres en humildad, en concordia, en caridad y finalmente en toda santidad de la religión. En el Antiguo Testamento había mucha variedad de sacrificios de animales y otras ceremonias con los cuerpos de los animales, y todas ellas eran signo de lo que había de realizarse en el cuerpo real de Jesucristo y en su cuerpo místico. ¿Quién puede, por tanto, creer que será contra la voluntad divina que en el Nuevo Testamento haya ceremonias y culto externo del cuerpo del mismo Señor nuestro y de sus santos? Las ceremonias del Antiguo Testamento, hablando de manera general, eran símbolos de otras ceremonias que habían de tener lugar en el Nuevo Testamento. Éstas, sin embargo, sólo contienen realidades espirituales. El Antiguo Testamento no anunciaba solamente el espíritu de Cristo sino también su santo cuerpo. También por los ritos corporales del Nuevo Testamento, cumplimos lo que había sido prefigurado, para venerar la santidad de Cristo, hecho carne, e imitarlo no sólo en espíritu sino también en nuestros cuerpos que son templos del Espíritu Santo. En aquellos ritos se ofrecían carne de animales, nosotros ofrecemos el cuerpo de Cristo. Ellos hacían purificaciones con agua natural, para que entendamos que hay que lavar el hombre viejo con agua espiritual. Nosotros tenemos un culto externo que consta de elementos sensibles, como complemento de la antigua ley y de sus signos, no para significar alguna cosa que debamos esperar en esta vida. Tenemos además un culto interior con las palabras de Dios, de Cristo y de la Iglesia, por medio del Espíritu Santo. Así que los que no aceptan el culto externo, no tienen en cuenta la humanidad de Cristo, ni se preocupan de la santidad que debe ser también propia de nuestros cuerpos. Tiene además la Nueva ley algunas ceremonias que son atisbos del culto que hemos de dar a Dios en la gloria del cielo»<sup>73</sup>.

No hay que afanarse en buscar en el *Memorial* razonamientos de conornos precisos, argumentos vigorosos y contundentes; más bien, esos escritos hablan desde la contemplación gozosa y emiten una especie de fosforescencia desde sus convicciones espirituales que son el exponente típico de la teología católica. Señalemos un hilo conductor de su concepción espiritual que entraña asimismo un debate teológico con la Reforma. El tema del culto y la devoción a los santos vuelve a aparecer varias veces, junto con los misterios de la vida de Cristo. Y precisará, desde el

<sup>73</sup> *Recuerdos espirituales*, 266 (258-259).

ejemplo de sus obras, cuál es el sentido de nuestra acción, porque hay que mirar con qué espíritu se hace: «si por temor servil de Dios o temor filial, o por amor de Dios o al prójimo o por cualquier otros piadoso afecto»<sup>74</sup>. Este último texto implica un tema impugnado por Lutero, los grados del temor (temor servil y temor filial) y su relación con el amor<sup>75</sup>. Para los protestantes sólo el *timor filialis* era agradable a Dios; la teología católica —y en esa postura se sitúa nuestro Fabro— consideraba que también el *timor servilis* era grato a Dios. Este modo de hablar aparece precisamente en la última de las reglas ignacianas para sentir con la Iglesia, esto es, las últimas palabras de los Ejercicios espirituales (EE 370): «Dado que sobre todo se ha de estimar el mucho servir a Dios nuestro Señor por puro amor, debemos mucho alabar el temor de la su divina majestad; porque no solamente el temor filial es cosa pía y santísima, mas aun el temor servil, donde otra cosa mejor o más útil el hombre no alcance, ayuda mucho para salir del pecado mortal; y, salido, fácilmente viene al temor filial, que es todo acepto y grato a Dios nuestro Señor, por estar en uno con el amor divino».

4. Estas últimas consideraciones nos han llevado a las reglas para sentir con la Iglesia del libro de los Ejercicios espirituales. Podemos concluir la sintonía que la postura de Fabro guarda con los contenidos básicos de las reglas para sentir con la Iglesia, en sus dos bloques, el que trata sobre los preceptos de la Iglesia como el que trata de las cuestiones que aluden al contenido de la doctrina de la justificación, de la fe y de las obras, una temática que en su duplicidad había sido en buena medida anticipada en los decretos del Concilio de Sens<sup>76</sup>. En la primera de las reglas para sentir con la Iglesia se propone un principio incommovible sobre el que se asientan todas las demás: el principio de obediencia y de sumisión a la Iglesia. Ella ordena y dispone lo tocante al culto y a la piedad de sus miembros: la frecuencia de la confesión y comunión, la misa

<sup>74</sup> *Recuerdos espirituales*, 50 (142).

<sup>75</sup> Véase: T. O'REILLY, «El tránsito del temor servil al temor filial en los *Ejercicios espirituales* de S. Ignacio», en: J. PLAZAOLA (ed.), *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio*, Bilbao 1998, 223-240. «En suma, esa gente ha menester admoniciones, exhortaciones, etc., *circa mores, circa timorem et amorem Dei ac bonum operum*».

<sup>76</sup> A. SUQUÍA, *Las reglas para sentir con la Iglesia en la vida y en las obras del Cardenal Gaspar Contarini (1483-1542)*: AHSI 25 (1956) 380-395. S. MADRIGAL, *Estudios de eclesiología ignaciana*, Bilbao-Madrid 2002, 193-238.

dominical, el rezo del oficio divino para sacerdotes y religiosos, la veneración a los santos y el culto a las reliquias, los ayunos y las vigiliás, las penitencias internas y externas. En las últimas reglas para sentir con la Iglesia, el Fundador de la Compañía expresa una única preocupación de fondo: véase cómo se habla al pueblo fiel acerca de la predestinación, de la fe y de las obras, de la libertad y de la gracia, de modo que no se le induzca a error, haciendo que se descuiden las obras. Las anotaciones de Kalckbrenner hablan de la perseverancia en la observación de los mandatos y de los estatutos de la Iglesia, y aspiran a que nuestros esfuerzos —desde la pura intención de agradar a Dios— sirvan a su alabanza y aprovechen a la salvación de los otros<sup>77</sup>.

En este mismo texto aparecen aspectos típicos de la espiritualidad ignaciana, como las reglas de discernimiento de espíritus de la primera semana, o de la espiritualidad personal de Fabro, como son la dimensión fuertemente cristológica y su devoción al Espíritu Santo y a los ángeles. Y, en suma, no es difícil percibir en ese extracto el aliento último y decisivo de acción de gracias y de hallar a Dios en todas las cosas, que es el hilo directriz de su *Memorial*: «De todo lo que ves y oyes saca siempre algún fruto u ocasión para la compunción, oración, alabanza o imitación. Si alguien te hace reverencia, devuélvele el pío deseo u oración por él. Si ves pecadores o pecadoras u otros hombres, dí un padrenuestro u ora mentalmente por ellos. Al pisar la tierra teme el infierno que en ello se oculta; al ver el cielo suspira por aquella felicidad. Puedes encontrar a Dios en todas las criaturas, pero *tectum* y oculto, lo comes en el pan, lo bebes en el vino»<sup>78</sup>.

Fabro, como ya se dijo, ha juzgado que las reuniones o coloquios de los teólogos no eran de gran ayuda para construir la unidad. Se podía vencer al rival teológico en un debate, pero de esta manera no se lograba reanimar la fe<sup>79</sup>. Con tono de cierto patetismo se pregunta retórica-

<sup>77</sup> *Aufzeichnungen*, 100: *Omnia opera et conatus nostros debemos semper pura intentione et oratione devota praevenire et Deo offerre ad laudem suam et tunc ea cum desiderio magno, ut ad laudem Dei et aliorum salutem proficiant, ea perficere cum Deo et in Deo. Tunc singulari gratia a Deo dirigentur et maximi sunt meriti.*

<sup>78</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>79</sup> MF, Ep. 140, 414-415 (carta del 2 de marzo de 1546 a Gerardo Kalckbrenner): «Oigo, es verdad, que se ha tornado a los coloquios, pero no es en los coloquios (sí, lo que mucho quisiera, no me engaño, donde se hallará el remedio, como se ha probado ya y no una vez sola».

mente en marzo de 1546 en carta al prior de la cartuja de Colonia: «¿Por qué, sirviéndonos de la doctrina que es antigua y es moderna, no volvemos a hacer las antiguas obras, *verbi gratia*, de los primitivos cristianos y de los santos Padres?»<sup>80</sup>. Por eso, se podría decir —conforme a la terminología moderna— que es un representante del «ecumenismo espiritual»; él percibe que el problema de la unidad es un problema de espiritualidad. El éxito de la renovación, de la reforma y de la unión depende de un crecimiento en santidad y en aproximación a Cristo. Seguramente, la actitud de fondo que late detrás de sus anhelos apostólicos en Alemania deba ser reconducida a esa manera de proceder que formula el llamado presupuesto de los Ejercicios ignacianos: «Todo buen cristiano ha de ser más pronto a salvar la proposición del prójimo que a condenarla; y si no la puede salvar, inquiera cómo la entienda; y, si mal la entiende, corríjale con amor; y si no basta, busque todos los medios convenientes para que, bien entendiéndola, se salve» (EE 22).

Ahora bien, «tengo contra ti que dejaste tu primera caridad». Porque el verdadero problema ecuménico, como escribía el 24 de abril de 1541 Pedro Fabro, radica en este punto: «plega a la divina clemencia ordenar todas las cosas *in viam vere pacis*, porque en la cosas de la fe católica mayor mal podría ser la concordia en el mal, que no la manifiesta disensión, *quae est inter bonum et malum, verum et falsum*»<sup>81</sup>. También se había lamentado de un «convenir paliado», es decir, disimulado. Algo semejante había escrito el filósofo J. Guitton sobre el núcleo del problema ecuménico: «Quiero insistir en un aspecto que a menudo se pasa en silencio: la separación de los cristianos, que es un escándalo, conserva su honor; si nuestro primer deber de conciencia es buscar la verdad. Ahora bien, nosotros, los unos y los otros, hemos preferido la verdad cruel a la falsa caridad, y desunirnos visiblemente antes que unirnos en la ambigüedad. En política se hubiera buscado una “coexistencia pacífica”, un “compromiso histórico”, una alianza “objetiva”. Con razón decía Bonhoeffer, pensador reformado: El concepto de herejía emerge de la fraternidad de la Iglesia y no de una falta de amor. Un hombre actúa fraternalmente con respecto a otro si no le oculta la verdad. Si yo no digo la verdad a mi vecino, le trato como a un pagano. Y

<sup>80</sup> Ibid. 414. Traducción en VÉLEZ, 312.

<sup>81</sup> MF, Ep. 33, 94.

si digo la verdad a alguien que tiene otra opinión, le muestro el amor que le debo»<sup>82</sup>.

Fabro llegó a Roma el 17 de julio de 1546, para morir el primero de agosto. S. Ignacio le había hecho venir a la Ciudad Eterna para seguir camino e incorporarse seguidamente a las jornadas del Concilio de Trento. En este concilio (1545-1563) se van a replantear ciertamente las líneas maestras de la dogmática católica, pero para entonces los protestantes ya habían ido elaborando también su propia ortodoxia.

---

<sup>82</sup> J. GUITTON, *Silencio sobre lo esencial*. Edicep, Valencia 1988, 60.

