



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.27-2019 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

CICLO DI CONFERENZE
LA RICONCILIAZIONE E LA SPIRITUALITÀ IGNAZIANA

PAUL ROLPHY PINTO S.J.

Riconciliazione secondo i primi gesuiti: il caso di Francesco Saverio

MARTÍN M. MORALES S.J.

*Conflicto e riconciliazione:
uno sguardo attraverso la storia della Compagnia di Gesù*

BRIAN MAC CUARTA S.J.

Reconciliation in Northern Ireland: a Jesuit's personal experience

TAVOLA ROTONDA:
SPIRITUALITÀ IGNAZIANA E METODO TRASCENDENTALE IN EMERICH CORETH

FERENC PATSCH S.J.

Un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio
Tracce della spiritualità ignaziana nella vita e nel pensiero di Emerich Coreth sj

GIORGIA SALATIELLO

Fondamento e fine: la questione del senso in E. Coreth

GERARD WHELAN S.J.

Contemplazione e azione
in Sant'Ignazio di Loyola, Emerith Coreth e Bernard Lonergan

JANG HAN (PAUL) GOO

A Comparative Study of Ignatius of Loyola and John of the Cross

VALENTINA VARIO

Storie della vita di San Francesco Saverio
*Il ciclo pittorico della sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona,
un prototipo iconografico di tradizione portoghese*

Rassegna di Riviste

da Manresa: URBANO VALERO AGÚNDEZ S.J.

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Preposito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

da Gregorianum: SAMUEL FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE

El fundamento teológico del compromiso social de san Alberto Hurtado

da The Way: MAURICE GIULIANI S.J.

St Ignatius embracing the future

Il numero di primavera di questo anno si apre con la presentazione del ciclo di conferenze organizzato dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Università Gregoriana, tenutosi a novembre 2018 attorno al rapporto tra riconciliazione e spiritualità ignaziana. Così, il Prof. Rolphy Pinto sviluppa l'argomento della riconciliazione centrandosi su uno dei primi gesuiti, San Francesco Saverio, mentre il Prof. Martín M. Morales tratta il tema del conflitto e della riconciliazione nella storia della Compagnia di Gesù e, infine, il Prof. Brian MacCuartha offre la testimonianza della sua esperienza personale come gesuita nel processo di riconciliazione nell'Irlanda del Nord.

Di seguito, come è ormai abitudine nel numero di primavera, si riportano le conferenze della tavola rotonda sulla spiritualità ignaziana e il metodo trascendentale, patrocinata dallo stesso Centro, che ha avuto luogo il 16 maggio dell'anno in corso. In questa occasione ci si è focalizzati sulla figura di Emerich Coreth. Ha aperto l'evento Ferenc Patsch con una relazione dal titolo: "Un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio. Tracce della spiritualità ignaziana nella vita e nel pensiero di Emerich Coreth sj"; in seguito Giorgia Salatiello ha relazionato sulla "Questione del senso in Emerich Coreth" e ha chiuso l'incontro Gerald Whelan con un lavoro sulla "Contemplazione e Azione in Sant'Ignazio, Emerich Coreth e Bernard Lonergan".

Gli ultimi due contributi sono di Jang Han (Paul) Goo, che propone uno studio comparativo tra Sant'Ignazio di Loyola e San Giovanni della Croce, in inglese; e Valentina Vario che presenta il ciclo pittorico che ritrae la vita di San Francesco Saverio nella sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona.

Inoltre, nella nostra ormai abituale sezione *Rassegna di riviste*, offriamo un primo articolo del recentemente scomparso p. Urbano Valero su P. Peter-Hans Kolvenbach, S.J., in quanto Preposito General e maestro di spiritualità ignaziana (*Manresa* 89 [2017] 77-88); proseguiamo con l'articolo di Samuel Fernández Eyzaguirre che riflette sul fondamento teologico dell'impegno sociale di San Alberto Hurtado (*Gregorianum* 91 [2010/2] 272-299), per concludere con la traduzione inglese di un articolo di Maurice Giuliani su Sant'Ignazio e il futuro (*The Way* 58 [2019/1] 41-59).

Le attività riportate dal Centro di Spiritualità dell'Università Gregoriana e il contributo dei singoli autori mostrano il dinamismo della tradizione ignaziana attraverso gli argomenti trattati e l'importanza della ricerca per l'aggiornamento della medesima. Per tale ragione siamo grati di offrire questo numero alla comunità ignaziana sparsa in tutto il mondo.

Riconciliazione secondo i primi gesuiti: il caso di Francesco Saverio

di PAUL ROLPHY PINTO S.J.*

Dopo un'introduzione che accenna l'attualità del tema, la conferenza mette in luce le modifiche avvenute nelle Formule dell'Istituto. Perché avvengono le modifiche? La risposta si trova nel modo di agire dei primi compagni gesuiti, a partire da Ignazio. Il caso di Francesco, soprattutto in riferimento alle sue lettere, è il fulcro della seconda parte della conferenza. La riconciliazione nel nostro mondo secolarizzato ha un significato oltre i confini della chiesa. Nella conclusione la conferenza mostra questa apertura, in forma seminale, nell'apostolato di Saverio.

Introduzione

Perché un rinnovato interesse per il tema della riconciliazione ora nella Compagnia di Gesù? È il contesto globale del mondo nel quale viviamo oggi che esige il pensare in modo più serio alla riconciliazione. Il nostro è un mondo secolarizzato, globalizzato e allo stesso tempo diviso e lacerato. Il decreto 3 della CG 35^a (2008) intitolato "Le sfide della nostra missione oggi. Inviati alle frontiere", riporta

In questo mondo globalizzato segnato da tali profondi cambiamenti, vogliamo oggi approfondire la nostra comprensione della chiamata a servire la fede, promuovere la giustizia e dialogare con la cultura e le altre religioni, alla luce del mandato apostolico di stabilire relazioni di giustizia con Dio, tra di noi e con la creazione.¹

Nel 2016, la CG 36^a ribadiva con più forza la stessa missione nel Decreto 1 "Compagni in una missione di riconciliazione e di giustizia". Iniziava definendo il contesto:

... oggi il nostro mondo deve affrontare tante difficoltà, tante sfide. Alla nostra mente si affacciano le immagini di gente umiliata, colpita da violenze, esclusa dalla società ed

* PAUL ROLPHY PINTO S.J., docente di teologia presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, rolphypinto@gmail.com

¹ Congregazione Generale (CG) 35, d. 3, n° 12. Il testo disponibile a www.sjweb.info/adusum/documents/DocsList.cfm?tab=9 [accesso 17.11.2018].

emarginata. La terra deve sopportare il peso dei danni che gli esseri umani hanno provocato. Anche la speranza sembra minacciata; al posto della speranza, troviamo paura e rabbia.²

La CG 36^a, nel ridefinire la missione data dalla CG 35^a, si rende conto di una dimensione costitutiva ed inseparabile della “relazione di giustizia”, la riconciliazione. Quindi, specificava le chiamate ai gesuiti nel mondo così:

La chiamata a condividere l’opera di riconciliazione di Dio nel nostro mondo frantumato è emersa con frequenza e con forza. Ciò che la Congregazione Generale 35^a aveva identificato come le tre dimensioni del ministero della riconciliazione, ossia riconciliazione con Dio, riconciliazione reciproca e riconciliazione con la creazione, ha acquisito una nuova urgenza. Questa riconciliazione è sempre un’opera di giustizia, una giustizia frutto di discernimento e realizzata nelle comunità e nei contesti locali.³

Recentemente il Padre Generale Arturo Sosa, nel suo discorso in occasione dell’“Incontro mondiale delle università raccomandate alla Compagnia di Gesù”, Loyola, 10 luglio 2018, ha collegato la riconciliazione alla vita. Il suo discorso si intitolava, “La università sorgente di vita riconciliata”. Diceva, citando Gv 10: 10, che la riconciliazione è possibile quando c’è vita. La vita produce la riconciliazione, e questa, a sua volta, fa che la vita sia piena. Il riconciliarsi è una forma di ritorno alla vita facendola crescere verso la pienezza. La pienezza della vita è l’amore.⁴

Faceva, nello stesso discorso, una sottile ma significativa distinzione fra globalizzazione (*globalización*) e *mondializzazione* (*mundialización*). La globalizzazione tende a uniformare i comportamenti e le culture umane. È una tendenza verso la creazione di una monocultura globale. La mondializzazione, invece, è la tendenza a riconoscere la creatività umana che si esprime nella diversità delle culture. P. Sosa sogna di vedere una mondializzazione o una cittadinanza mondiale dove ci sia un mutuo scambio delle ricchezze e della creatività tra gruppi umani culturalmente diversi.⁵

La stessa CG 36^a invita i gesuiti a bere dalle Fonti carismatiche e dalla vita dei Primi Compagni gesuiti, “È fondamentale sottolineare la costante rilevanza della vicinanza reale dei Primi Compagni ai poveri. Il povero ci sfida a ritornare costantemente a ciò che è essenziale per il Vangelo, a ciò che veramente dà vita e a riconoscere ciò che ci appesantisce”.⁶ E ciò che dà vita è la quadrupla riconciliazione (con sé, con Dio, con gli altri e con la creazione).

Per affrontare il problema del nostro tempo, volgiamo lo sguardo verso le nostre origini. Ci colpisce l’importanza che il ministero della riconciliazione ebbe nella vita dei

² CG 36, d. 1, n° 1. Il testo disponibile a www.sjweb.info/adusum/documents/DocsList.cfm?tab=10 [accesso 17.11.2018].

³ CG 36, d. 1, n° 21.

⁴ Cf. Arturo Sosa, “La universidad fuente de vida reconciliada”, Encuentro Mundial de Universidades encomendadas a la Compañía de Jesús, Loyola, 10 julio 2018, 1. Il testo disponibile a www.sjweb.info/adusum/documents/DocsList.cfm?tab=18 [accesso 17.11.2018].

⁵ Cf. Ibid. 6-7.

⁶ CG 36, d. 1, n° 15.

primi padri. Cerchiamo di rispondere, almeno in parte, alle seguenti domande: “Cosa significa la riconciliazione nell’apostolato dei primi compagni? È limitata soltanto all’apostolato sacramentale, cioè, al sacramento della riconciliazione? O vediamo un’evoluzione nella comprensione e nella pratica di questo ministero? Possiamo discernere la quadrupla dimensione della riconciliazione nel loro apostolato? Il loro ministero di riconciliazione generava la pienezza della vita che il Cristo redentore venne a donare?”.

1. Le Formule dell’Istituto

Paolo III, 7 settembre 1540

(Regimini militantis Ecclesiae)

[1]... una comunità istituita allo scopo precipuo di occuparsi specialmente del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana, e della propagazione della fede. [E ciò], mediante pubbliche predicazioni ed il servizio della parola di Dio, gli Esercizi spirituali e le opere di carità, ed espressamente, attraverso l’insegnamento della verità cristiana ai fanciulli e ai rozzi, e la consolazione spirituale dei credenti, con *l’ascoltarne le confessioni*.

Giulio III, 21 luglio 1550

(Exposcit debitum)

[1]... una compagnia istituita allo scopo precipuo di occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede, e del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana. [E ciò], mediante pubbliche predicazioni, conferenze ed ogni altro servizio della parola di Dio, gli Esercizi spirituali, l’insegnamento della verità cristiana ai fanciulli e ai rozzi, e la consolazione spirituale dei credenti, con *l’ascoltarne le confessioni* e con l’amministrazione degli altri sacramenti. Ed egli nondimeno mostri adatto a *riconciliare i dissidenti*, a soccorrere e servire quelli che sono in carcere...

La Formula dell’Istituto è il testo che il vicario di Cristo firmò per approvare l’Istituto della compagnia di Gesù. La Formula approvata da papa Paolo III nel 1540, *Regimini militantis Ecclesiae*, fu rivista nel 1550 e confermata da papa Giulio III. Questa seconda Formula, *Exposcit debitum*, è essenzialmente simile alla precedente ma con alcune modifiche. Qui, ci interessa una aggiunta essenziale nella Formula del 1550. Vediamo le due formule insieme.⁷

Nel definire lo scopo della Compagnia, alla “propagazione della fede” si aggiunge una parola decisiva, la “difesa”. Per raggiungere lo scopo definito, le formule elencano vari mezzi.

All’“ascoltarne le confessioni” si aggiunge il mezzo del “riconciliare i dissidenti”. La Formula del 1550 è preceduta da una piccola introduzione che dice

⁷ I testi si trovano in Gesuiti. Congregazione generale (34: 1995: Roma), *Costituzioni Della Compagnia Di Gesù Annotate Dalla Congregazione Generale 34^a: Norme Complementari Approvate Dalla Medesima Congregazione* (Roma: Edizioni ADP, 1997), 31-32.

...Ci fu umilmente chiesto che ci degnassimo di confermare la Formula nella quale l'Istituto della sopraddetta Compagnia, in seguito a quanto ha insegnato l'esperienza e l'uso delle cose, è delineato con maggiore chiarezza e precisione, pur mantenendo intatto lo spirito. Ed eccone il testo preciso.

Il testo della Formula del 1550 è certamente un testo più accurato e preciso. I mezzi spirituali e temporali aggiunti nella Formula corrispondono al *modus vivendi*, da per tutto (tanto nelle università quanto negli ospedali), inseparabile dal "*modo nuestro de proceder*" dei primi compagni: Ignazio, Fabro e Laynez en Monselice (1537), i legati del papa a Trento – Laynez, Jay e Polanco, il nunzio apostolico delle Indie orientali – Francesco Saverio, i nunzi pontifici in Irlanda – Broët e Salmerón, provinciale del Portogallo – Rodrigues, e il missionario instancabile per l'Europa – Bobadilla.⁸ Come Ignazio opinava, la Formula deve specificare solo ciò che è sostanziale per l'Istituto,⁹ e "l'ascoltarne le confessioni" e "riconciliare i dissidenti" sono appunto i suoi aspetti sostanziali. Mentre il rapido progresso del protestantesimo in alcune parti d'Europa induce a modificare lo scopo della Compagnia (l'inserimento della "difesa" della fede), quali sono "l'esperienza e l'uso delle cose" che inducono ad aggiungere il "riconciliare i dissidenti" tra i mezzi?

2. Il modo di Procedere

2.1. Ignazio di Loyola

La tendenza a riconciliare era un atteggiamento congenito di Ignazio. Conferma Ribadeneira che pacificare e calmare le coscienze era una grazia singolare che Dio aveva concesso ad Ignazio. Era abituato ad offrire l'amicizia al nemico. È noto il caso di Francisco de Oya, un nemico di Ignazio dei giorni di Arévalo. De Oya rifiutò l'offerta d'Ignazio di fare pace e minacciò di togliergli la vita. Ciò obbligò Ignazio a chiedere al Re di Castiglia il permesso di portare delle armi per proteggersi.¹⁰ Un altro caso che illustra l'abilità di Ignazio nel riconciliare appartiene ai tempi di Nájera. Polanco, il segretario di Ignazio, ci racconta che il viceré di Navarra chiese ad Ignazio di pacificare due gruppi nemici di Guipúzcoa.¹¹

I casi citati sono esempi del modo abituale di agire d'Ignazio, anche prima della sua conversione. Possiamo riportare alcuni esempi del modo di agire di Ignazio come Gene-

⁸ Ignacio Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro* (Bilbao: Mensajero, 2014), 52; Grupo de Espiritualidad Ignaciana, ed., *Escritos Esenciales de Los Primeros Jesuitas: De Ignacio a Ribadeneira*, Manresa [Sal Terrae] (Bilbao: Mensajero, 2017), 397, 419.

⁹ Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 52.

¹⁰ Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 42; Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*, Biblioteca de Autores Cristianos (Madrid: La Editorial Católica, 1986), 129-132.

¹¹ Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 72-86; García Villoslada, *San Ignacio de Loyola*, 141; Jaime Emilio González Magaña, *Del Escándalo a La Santidad: La Juventud de Ignacio de Loyola* (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2018), 215.

rale della Compagnia. Questo suo modo di agire a Roma, ovvero “di unire quelli divisi”, servirà da paradigma per i suoi primi compagni. Fra il 1541 e il 1542, la corte di Lisbona era sul punto di rompere i rapporti diplomatici con Roma. Ignazio, con l’aiuto di Simão Rodrigues (provinciale del Portogallo) ristabilisce la pace. Nel 1549, sorge un conflitto intorno ai diritti del terreno fra i magistrati di Tivoli e Castel Madama e Margherita d’Austria. Ignazio va a Tivoli per risolvere il conflitto. Nel 1551, riconcilia due famiglie nobili che si erano sfidate a Roma. Nel 1552, media la riconciliazione fra Gaspar di Centelles (Valencia) e il Duca di Gandía Carlos Borja (parente di Ignazio). Ignazio fa in modo che il Principe Felipe intervenga per risolvere il conflitto. Anche nel 1552, ad Alvito, riconcilia la coppia Ascanio Colonna e Juana de Aragón. Da Generale Ignazio esce solo due volte da Roma (a Tivoli e ad Alvito) e il motivo dei viaggi in ambedue le occasioni è stato quello di riconciliare i dissidenti.¹²

2.1.1 Come arrivare all’unità?

Ignazio non ci racconta il modo in cui lui abbia messo pace nei casi sopracitati. Ma possiamo imparare circa il suo modo di procedere per “riconciliare i dissidenti” dai suoi consigli agli altri. Il Papa Paolo III nel 1541 invia Alfonso Salmerón (36) e Pascasio Broët (41) in Irlanda come nunzi apostolici con la missione di salvaguardare l’identità cattolica del paese contro gli assalti di Enrico VIII. In pratica, la missione era quella di riconciliare i principi dissidenti d’Irlanda. Sono preziosi i consigli che Ignazio dà per trovare la strada della riconciliazione. Nel settembre 1541 Ignazio scrive le istruzioni “Sul modo di trattare e comportarsi nel Signore” per Broët e Salmerón:

Nel trattare con tutti [...] parlare poco prendendo tempo, ascoltare a lungo e volentieri [...] rispondere ai diversi punti [...] Se replicassero, risposte brevi quanto possibile, congedandosi rapidamente e amabilmente.

Nelle relazioni con gli altri, per guadagnare l’affetto di alcuni grandi [...] considerare anzitutto il loro temperamento naturale per adattarvi. Così, se uno è collerico ... cercare di assuefarsi al suo modo...con quelli che sono per natura diffidenti [...] adattarsi al loro modo, perché questo piace loro: «mi sono fatto tutto a tutti» (1 Cor 9: 22)

In tutte le conversazioni, volendo guadagnare qualcuno per introdurlo nella rete a maggior servizio di Dio, osserviamo lo stesso ordine che il nemico usa con un’anima buona, lui tutto per il male, noi tutto per il bene (Cf. *ES* [332]). [...] noi possiamo per il bene lodare e consentire su qualche cosa particolare buona, dissimulando su altre cattive. Accattivandoci l’affetto dell’altro, miglioreremo le nostre relazioni, e così entrando dalla sua porta usciremo dalla nostra.¹³

¹² Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 54-61.

¹³ Gesuiti. Province. Italia, ed., *Gli Scritti di Ignazio di Loyola* (Roma: AdP-Apostolato della Pregoiera, 2007), 973-975 (in seguito *Gli Scritti*). Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 63-65. *ES* = *Esercizi Spirituali*. Il testo si trova in *Gli Scritti*, 166-334.

Si vede come Ignazio accenni all'ascoltare, all'adattarsi e impiegare la strategia del maligno ma per fare il bene.

Dopo solamente cinque anni dalla fondazione della Compagnia, quattro primi compagni furono nominati dal Papa Paolo III come teologi al concilio: Alfonso Salmerón (31), Diego Laynez (34), Pietro Fabro (40) e Claudio Jay (45). A questo punto del Concilio, c'era ancora la possibilità dell'unione fra cattolici e protestanti. Ignazio cerca il giusto atteggiamento necessario per unire piuttosto che dividere. Ciò che scrive riguardo alle relazioni con gli altri è molto simile alle istruzioni per i Padri inviati in Irlanda.¹⁴ Ascoltare le confessioni fa parte di ciò che scrive riguardo all'aiutare le anime. Lo scopo è creare un ambiente di pace e serenità in tutta la città di Trento affinché lo Spirito possa agire più efficacemente.

Per la maggior gloria di Dio nostro Signore, il nostro obiettivo principale in questo soggiorno a Trento è, dopo aver trovato un luogo decente per vivere insieme, predicare, confessare, leggere, insegnare ai fanciulli, dare Esercizi, visitare i poveri negli ospedali ed esortare il prossimo [...] così lo Spirito Santo scenderà su questo Concilio con maggior abbondanza di doni e grazie.¹⁵

2.2 Pietro Fabro e Claudio Jay

Fabro fu il primo fra i compagni di Ignazio ad essere inviato in Germania per lavorare fra i protestanti. Lui spese la maggior parte della sua vita apostolica (circa 4 anni) nelle terre germaniche.¹⁶ Diego Laynez gli chiese consigli per trattare con i protestanti. Fabro condivide il frutto della sua esperienza con Laynez nella sua risposta. È interessante osservare come l'atteggiamento di Fabro sia a complemento di quello d'Ignazio. Padre Dalmases fa un riassunto della risposta di Fabro (lettera datata 7 marzo 1546):

Il primo consiglio era quello di avere molta carità con gli eretici e di amarli sul serio. Il secondo, conquistarli, perché si amino, il che si ottiene conversando familiarmente con loro di cose comuni a noi e a loro, evitando qualsiasi discussione. In terzo luogo, con gli eretici è meglio cercare di muovere la loro volontà, che indottrinare la loro intelligenza. Seguono poi altri consigli: indurli ai buoni costumi, perché molto spesso si è visto che le deviazioni dottrinali hanno la loro origine in una cattiva condotta. Esortarli all'amore delle opere buone, perché il trascurarle ha portato spesso alla perdita della fede. Siccome molte volte i precetti diventano per loro impossibili, è necessario spronare il loro spirito, perché riacquistino la speranza di poterlo fare e di poter sopportare quanto è richiesto e anche di più, con la grazia del Signore.¹⁷

¹⁴ Io nel parlare sarei lento, considerato e pieno d'amore [...] Lento nel parlare, sarei assiduo nell'ascoltare e calmo allo scopo di sentire e conoscere i pensieri, gli affetti e i voleri di quelli che parlano per poter meglio rispondere o tacere. *Gli Scritti*, 1017.

¹⁵ *Gli Scritti*, 1017-1018. Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 62-63.

¹⁶ Grupo de Espiritualidad Ignaciana, *Escritos Esenciales de Los Primeros Jesuitas*, 240-242.

¹⁷ Cándido de Dalmases, *Il Padre Maestro Ignazio: La Vita e l'opera Di Sant' Ignazio Di Loyola*, trans. Bruno Pistocchi, Già e Non Ancora. Pocket (Milano: Jaca Book, 1984), 194-195. Cf. Mark Rotsaert, *Una Spiritualità Del Dialogo e Della Riconciliazione: Ignazio Di Loyola (1491-1556)*, *Ignaziana* 15 (2013), www.ignaziana.org, 37-38. Cf. Antonio Alburquerque, ed., *En El Corazón de La Reforma: «Recuerdos Espirituales» Del Beato Pedro Fabro, S.J.*, Manresa [Sal Terrae] (Bilbao: Ediciones Mensajero, 1999), 56-58.

Mentre Fabro lavora tra i protestanti in Germania, in Italia Jay si dedica a pacificare le fazioni in guerra. I gesuiti a volte esageravano circa il proprio ruolo e i successi ottenuti, ma non certo rispetto alla gravità del problema, per quanto incredibili possano sembrare alcune di quelle situazioni. Nel 1540 Jay riferiva che con la predicazione e con l'ascolto delle confessioni a Bagnoregio, vicino ad Orvieto, era riuscito a convincere gli abitanti a rinunciare alle faide sanguinose infuriate per anni.¹⁸

Abbiamo visto, brevemente, alcuni esempi sul modo di procedere dei primi compagni, fra il 1540 e il 1550, in situazioni di conflitto. Quindi possiamo affermare che la pratica di riconciliare i dissidenti, prima ancora di formare parte della Formula, formava parte dell'apostolato attivo dei primi compagni. Tale apostolato era la risposta alle problematiche che si presentavano nei luoghi in cui svolgevano la loro missione.

2.3 Francesco Saverio

Prima ancora che fosse firmata la *Regimini militantis Ecclesiae* (7 settembre 1540) da Paolo III, Saverio era partito da Roma alla volta dell'oriente, il 14 marzo 1540. Il 7 aprile 1541 si imbarcava a Lisbona. Da questo momento in poi, Saverio si è allontanato sempre di più dall'Europa. Dalle terre orientali riceve poche notizie sul progresso della compagnia nel mondo. Non sappiamo con certezza se lui fosse a conoscenza dello svolgimento dell'apostolato per riconciliare i dissidenti in Europa. Nonostante ciò, il modo di procedere di Saverio è sulla stessa scia dei suoi compagni d'Europa riguardo alla missione della riconciliazione.

2.3.1 Riconciliazione con Dio

Saverio scrive, da Manapar, a Francesco Mansilhas in Punicala il 14 marzo 1544:

...vi prego assai di comportarvi con questa gente così come fa un buon padre con i figli cattivi. Non stancatevi per i molti mali che vedete dato che Dio, al quale recano tanta offesa, non li uccide pur potendolo fare e non li lascia privi di quanto è necessario per il loro mantenimento.¹⁹

Da ciò, possiamo intuire che Saverio ha sperimentato un Dio misericordioso. Cerchiamo di illustrarlo. Sappiamo che Saverio è stato la «pasta più dura modellata» da Ignazio.²⁰ L'atteggiamento iniziale di Francesco verso Ignazio era piuttosto ostile. I fratelli di Francesco, Miguel e Juan erano dalla parte delle truppe francesi che assediavano

¹⁸ Cf. John W. O'Malley, *I Primi Gesuiti*, trans. Alberto Schena (Milano: Vita e pensiero, 1999), 187-188.

¹⁹ *Doc. 22.1. (Doc = Documento)*. I testi delle lettere e delle istruzioni di Saverio si trovano in Xaverius Franciscus, *Dalle Terre Dove Sorge Il Sole: Lettere e Documenti Dall'Oriente, 1535-1552*, ed. Adriana Caboni (Roma: Città Nuova, 2002).

²⁰ Cf. Ferdinand Tournier, 'S. François Xavier d'après un Manuscrit Inédit du P. Auger', *Études* 109 (1906): 662.

la fortezza che Ignazio difendeva.²¹ Nei primi anni di Parigi, Francesco disprezzava Ignazio e non perdeva occasione per deriderlo.²² L'atteggiamento di Ignazio verso Francesco, al contrario, era amabile. Ignazio aiuta Francesco economicamente. Lo tiene lontano dalle cattive compagnie, soprattutto dalle eresie presenti a Parigi.²³ Riempiva l'aula di Francesco, reggente, con degli studenti.²⁴

In riferimento all'infanzia di Francesco, il padre, un uomo importante nella corte di Navarra, era quasi sempre assente da casa, impegnato in alti affari politici. Muore quando Francesco ha soltanto nove anni. Francesco era cresciuto senza l'appoggio di una figura paterna nel solitario castello di Saverio. Era un giovane ambizioso e orgoglioso, e voleva restituire l'onore alla famiglia attraverso una carriera accademica brillante. Egli avrebbe sentito il comportamento di Ignazio verso di lui come ciò che "fa un buon padre con i figli cattivi".

Nel settembre del 1534 Francesco fa gli Esercizi Spirituali sotto la guida d'Ignazio. Scopre un Dio misericordioso, così come lo aveva trovato Ignazio 12 anni prima a Manresa dopo la lotta con gli scrupoli. Il decreto 1 della CG 36^a non parla specificamente della riconciliazione con se stesso, ma questa è parte integrante dell'esperienza della riconciliazione con Dio. Nel riconciliarsi con Dio, Ignazio era riconciliato con se stesso. Così anche Francesco. Ogni apostolo, per essere un apostolo efficace, deve essere riconciliato con Dio, la conseguenza di ciò è la riconciliazione con se stesso. Chi non impara ad accogliere la misericordia divina non saprà donarla, né riconciliare gli altri.

2.3.2 La riconciliazione dentro l'umanità

Nazábal chiama Francesco un esperto nel "riconciliare i dissidenti".²⁵ La Formula del 1540 tra i ministeri della Compagnia menziona "l'ascoltarne le confessioni". La Formula del 1550 aggiunge "riconciliare i dissidenti". Jay, già nel 1540, evidenziava uno stretto legame fra la confessione sacramentale e il "rinunciare alle faide", cioè le prediche e la confessione come mezzi per riconciliare i dissidenti. Francesco, uomo degli Esercizi, uomo riconciliato con sé e con gli altri (specie con Ignazio ed i suoi compagni)²⁶ prende sul serio il ministero della riconciliazione nella sua nuova terra di missione, tanto dentro, quanto fuori dal confessionale. Nella maggioranza dei casi, Saverio attua un intimo legame fra i due ministeri. Tanto che uno sembra la conseguenza dell'altro. Dagli esempi che citeremo in seguito, sarà chiaro come i due ministeri fossero ben integrati nell'apostolato di Saverio.

²¹ Cf. Georg Schurhammer, *Francis Xavier, His Life, His Times, Vol. I Europe 1506-1541*, trans. M. Joseph Costelloe, vol. I, 4 vols (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1973), 59, nota 101.

²² Cf. Schurhammer, *Francis Xavier I*, 172, nota 189.

²³ Cf. *Doc.* 1.6.

²⁴ Schurhammer, *Francis Xavier I*, 159, nota 86.

²⁵ Cf. Cacho Nazábal, *Íñigo de Loyola, Líder y Maestro*, 66.

²⁶ Prima della sua conversione, Francesco non solo derideva Ignazio ma anche i suoi compagni Laynez e Salmerón. Cf. Schurhammer, *Francis Xavier I*, 187, nota 262.

Già nel viaggio da Lisbona a Goa, via Mozambico, Francesco si fa servo di tutti e dedica una buona parte del suo tempo al ministero di ascoltare le confessioni,

...se Dio nostro Signore ha voluto servirsi di noi per rendere un servizio ai suoi servi, non appena arrivammo qui [Mozambico] ci prendemmo cura dei poveri ammalati che viaggiavano con la flotta. Così io mi occupai di confessarli, comunicarli e aiutarli a ben morire, servendomi di quelle indulgenze plenarie che Sua Santità mi ha concesso per questi luoghi.²⁷

Ancora, all'arrivo a Goa, scrive ai compagni residenti a Roma (20 settembre 1542):

Sia lodato Dio nostro Signore giacché Gli piacque concedermi tanta grazia che, navigando per il regno marino, io abbia trovato a chi manifestare la Sua parola e amministrare il sacramento della Confessione, necessario sul mare non meno che in terra.²⁸

Francesco svolge un apostolato intenso per circa due anni (1542-1544) nella Pescheria del sud dell'India. Sviluppa un suo modo di evangelizzare. Le sue sessioni di catechesi sembrano concludersi con le confessioni pubbliche:

... secondo questo metodo: quando giungo nei villaggi dei pagani...riunisco tutti gli uomini e i ragazzi del villaggio da una parte e [...] recito la confessione generale e quindi il Credo, i Comandamenti, il Pater Noster, l'Ave Maria e la Salve Regina. [...] Finite le orazioni fornisco loro una spiegazione nella loro stessa lingua sugli articoli della fede e sui comandamenti della legge. Dopo faccio in modo che tutti chiedano pubblicamente perdono a Dio nostro Signore per la vita passata e questo ad alta voce.²⁹

L'espressione che Francesco utilizza per parlare del "riconciliare i dissidenti" è "mettere pace" o nello spagnolo originale *hacer o concertar paces*. Il 10 maggio 1546, da Amboina (Molucche), Francesco scrive ai compagni residenti in Europa. All'inizio di questa lettera, parla della sua attività missionaria nella città di Malacca:

Durante questo tempo non mi mancarono le occupazioni spirituali [...] insegnai la dottrina cristiana ai fanciulli e ai cristiani convertiti di recente alla fede. Con l'aiuto di Dio nostro Signore riuscii molte volte a metter pace fra i soldati e gli abitanti della città, mentre di notte andavo per la città con una piccola campana raccomandando le anime del purgatorio.³⁰

A continuazione della stessa lettera, descrive il suo apostolato ad Amboina:

Dopo aver visitato tutti questi villaggi, giunsero in quest'isola otto navi di portoghesi e durante i tre mesi che stettero qui ebbi infinite occupazioni nel predicare, confessare e visitare gli infermi, aiutandoli a ben morire [...] Con l'aiuto di Dio riportai molte volte la pace tra i soldati che non vivono mai tranquilli in quest'isola di Amboina.³¹

²⁷ Ai compagni residenti a Roma dal Mozambico, 1 gennaio 1542. *Doc.* 13.2. Micer Paolo Camerino e Francesco Mansilhas erano i suoi compagni. Cf. *Doc.* 11.2.

²⁸ *Doc.* 15.2.

²⁹ Ai compagni residenti a Roma, Cochín, 27 gennaio 1545. *Doc.* 48.2.

³⁰ *Doc.* 55.2.

³¹ *Doc.* 55.3. La seguente lettera, scritta lo stesso giorno e dallo stesso posto ha come destinatari i compagni residenti in India. Saverio riporta le stesse notizie, "E mentre terminavo di battezzarli, giunse in questa isola l'armata di Ferdinando de Sousa con gli spagnoli che erano arrivati alle Molucche dalla

Quando ritorna a Cochín dopo il suo primo viaggio missionario in India, scrive il 20 gennaio 1548 (dopo circa un anno e mezzo dalla precedente lettera) ai compagni residenti a Roma. Fa ancora riferimento all'attività ad Amboina, ma aggiunge una sua riflessione:

Tutta questa gente [arrivata nelle 7 navi] rimase in Amboina tre mesi. Durante questo tempo fui molto occupato spiritualmente nel predicare le domeniche e le feste, nelle continue confessioni, nel mettere pace e nel visitare gli ammalati. Le occupazioni erano di tal genere che, pur essendo fra gente non santa e bellicosa, non speravo di trovare tanti frutti di pace: infatti, a poter stare in questi sette villaggi, in tutti quanti troverei occupazioni spirituali. Sia sempre più lodato Dio perché molto comunica la Sua pace alle persone che fanno quasi professione di non volere pace né con Dio né con il prossimo.³²

Le persone con cui lavora Francesco non si mostrano docili. Fanno resistenza a stabilire un rapporto di pace con Dio e con gli altri. Tuttavia malgrado tale loro resistenza, Dio comunica loro la sua pace. A partire da questo fatto, Francesco riflette e comprende che la riconciliazione è una opera di Dio. Francesco attribuisce a Dio il frutto del suo lavoro e non a sé stesso.

Nella stessa lettera racconta un episodio accaduto durante il viaggio da Ternate (Molucche) a Malacca. È un'esperienza commovente di congedo:

In mare non mi mancarono le occupazioni. E in alcune isole [Amboina], dove trovai quattro navi, rimasi con esse a terra circa quindici o venti giorni, per cui predicai loro tre volte, ne confessai molti e misi molte volte pace. Quando io partii da Ternate, onde evitare durante il commiato le lacrime e i lamenti dei miei devoti, amici e amiche, mi imbarcai quasi a mezzanotte. Ciò non mi bastò per poterli evitare, dato che non mi era possibile celarmi a loro.³³

Francesco ha svolto l'apostolato di mettere pace fra le genti di Ternate. Le loro lacrime al momento del congedo sono un chiaro segno della vita che produce la riconciliazione. Nella stessa lettera, parla dell'apostolato svolto durante i quattro mesi del soggiorno a Malacca, che era principalmente quello di "riappacificare molti".³⁴

Francesco non solo è stato missionario, ma anche superiore dei gesuiti inviati in missione in Oriente. Il suo modo di procedere è servito da modello per gli altri missionari. Come superiore sente l'esigenza di formare ed istruire gli altri. Le istruzioni che dà

Nuova Spagna: erano ben otto navi e con questa armata le mie occupazioni spirituali furono davvero tante, non solo per le continue confessioni e per le prediche domenicali, ma anche per mettere pace e per visitare gli infermi confessandoli e aiutandoli a morire bene, così che mi mancava il tempo per accontentare tutti". *Doc.* 56.1.

³² *Doc.* 59.2.

³³ *Doc.* 59.8.

³⁴ "Io stetti in Malacca quattro mesi aspettando il tempo per navigare e venire in India. Durante questi quattro mesi ebbi molte occupazioni, tutte spirituali. [...] Ero molto occupato in continue confessioni tanto che, non potendo accontentare tutti, molti restavano assai male con me [...] Venivano i figli e le figlie dei portoghesi, donne e uomini del luogo di recente convertiti alla nostra fede [...] In questo tempo fui molto occupato nel riappacificare molti dato che i portoghesi dell'india sono assai litigiosi". *Doc.* 59.13.

agli altri nascono dalla sua esperienza personale. Tornato da Malacca rivisita la Pescheria. Redige delle istruzioni per i compagni residenti in questi luoghi e nel Travancore (febbraio 1548):

Si dovrebbe indagare su coloro che all'interno del villaggio si litigano l'un l'altro, ci si dovrebbe sforzare, la domenica di renderli amici [di pacificarli] quando insieme si recano in Chiesa, e si dovrebbe fare lo stesso il giorno di sabato con le donne che litigano fra loro...

Farete concordare i litigi e dispute fra loro. Quelli più importanti, affiderete al capitano o al Padre Antonio [Criminali].

Con tutti i portoghesi di questa costa proverete a vivere in pace e amore con loro, e con nessuno starete in disaccordo, anche se loro lo vogliono.³⁵

In una delle sue ultime lettere, poco più di un mese prima della sua morte, scrive al Padre Francesco Pérez, a Malacca, da Sancian (22 ottobre 1552):

Come siamo arrivati a Sancian, abbiamo fabbricato una chiesa e ho detto la messa ogni giorno [...] Sono stato male quindici giorni: ora, per la misericordia di Dio, mi trovo in salute. Qui non sono mancate le occupazioni spirituali, come confessare e visitare infermi, mettendo pace. Di questo luogo non so cosa altro farvi sapere se non che siamo decisissimi ad andare in Cina.³⁶

Si vede come Francesco svolga il ministero della riconciliazione nella sua forma integrale, unendo la confessione sacramentale al “mettere pace”, fino alla fine dei suoi giorni.

2.3.3 *Il modo di riconciliare*

Dal consiglio dato da Francesco a P. Barzeo possiamo intuire il modo in cui aiutava i penitenti a trovare la pace con Dio. Nelle prediche dovevano muovere gli affetti delle persone,

[...] toccando qualche punto o punti della Passione, [...] muovendo, per quanto potete, gli affetti alla contrizione, al dolore e alle lacrime degli ascoltatori, incitandoli alla Confessione, a ricevere il santo Sacramento, e in questa maniera otterrete frutto nelle vostre prediche.³⁷

In seguito dà consigli riguardo a come procedere nelle confessioni. Si deve incoraggiare il penitente a condividere con gli altri i rimedi contro il peccato che egli avverte in se stesso. In questo modo il penitente imparerà a far fronte alle tentazioni e sarà vittorioso

³⁵ Georg Schurhammer and Joseph Wicki, eds., *Epistolae S. Francisci Xaverii Aliaque Eius Scripta, Tomus I (1535-1548)*, vol. 67 (Romae: Apud “Monumenta Historica Soc. Iesu, 1944), 422-432, *Doc.* 45.5, 11, 12. Traduzione personale.

È simile l'istruzione per il Padre Barzeo, in partenza per Ormuz (da Goa, aprile 1549): “Vi informere anche dei molti processi e degli inganni che si fanno per mezzo della giustizia [...] Sceglierete le domeniche o le feste, o i giorni della settimana, per occuparvi nel ristabilire amicizie, impedire processi mettendoli d'accordo, dato che spendono per le cause più di quello che vale ciò per cui si fa la causa, anche se ciò addolora i procuratori e gli scrivani”. *Doc.* 80.33, 34.

³⁶ *Doc.* 131.8.

³⁷ *Doc.* 80.9, 11.

su se stesso.³⁸ Si può dire che il confessore deve condividere con il penitente l'esperienza propria di aver trovato la misericordia divina e i rimedi con i quali ciò sia avvenuto.

Quali sono i modi o i mezzi che Francesco impiega per trovare la pace con gli altri? Nel caso di Cosme de Paiva, capitano della Costa della Pescheria fra il 1543 e il 1545, Francesco riesce a fare pace restituendo il bene al male (Cf. Lc 6: 28). Cosme de Paiva era un uomo avido. Faceva commercio di cavalli con i persecutori (i Badaghi) dei cristiani della costa.³⁹ Nel settembre 1544 egli cadde in disgrazia. La sua casa e la nave vennero bruciate e dovette rifugiarsi nelle isole di Tuticorin con i cristiani perseguitati.⁴⁰ Quando Francesco ebbe la notizia, chiese subito a Mansilhas di andare a soccorrerlo.⁴¹ In un'altra lettera si congratula con Mansilhas poichè Paiva ed i cristiani fuggitivi sono stati soccorsi. Il capitano si riconciliò con Francesco, grazie alla benevolenza di questi.⁴² Sei mesi più tardi Francesco scrive ancora da Negapatám a Mansilhas nella costa della Pescheria (7 aprile 1545):

Aiuterete Cosma de Paiva ad alleggerire la sua coscienza delle molte ruberie che ha fatto in questa Costa e dei danni e delle uccisioni avvenute a Tutucorin a causa della sua grande cupidigia e in più gli consiglierete (come buon amico del suo onore) di restituire il denaro preso a coloro che uccisero i portoghesi, poichè è cosa assai turpe vendere per denaro il sangue dei portoghesi.⁴³

Francesco non è soddisfatto di un pentimento superficiale. Il pentimento è autentico quando il perdono ricevuto genera vita, cioè rende la persona sensibile alla sofferenza degli altri e sveglia il senso della giustizia. Per questo, Francesco parla di restituire il denaro macchiato di sangue.

Un altro mezzo che impiega Francesco sembra essere quello della tattica del nemico della natura umana, "entrare in sintonia con l'anima devota e uscire con se stesso".⁴⁴ Ma Francesco usa la tattica dell'angelo cattivo per un fine opposto, per fare il bene agli altri. Francesco era molto allegro di carattere. Si faceva amare da chiunque. Qual era il suo modo di procedere con le "persone che fanno quasi professione di non volere pace né con Dio né con il prossimo"? Si faceva invitare da loro a cena. Conversava con loro in modo gioioso, facendoli sentire a proprio agio. S'informava circa le loro difficoltà e li aiutava. Così guadagnava la loro fiducia. Da qui non era poi difficile persuaderli ad andare a confessarsi.⁴⁵

³⁸ Cf. *Doc.* 80.29. In questo consiglio, può darsi che ci sia un'allusione alla seconda regola del secondo modo per fare una sana e buona scelta in tempo tranquillo: "Osservare la regola che pongo per l'altro, facendo io altrettanto. *ES* [185].

³⁹ Georg Schurhammer, *Francis Xavier, His Life, His Times, Vol. II India 1541-1545*, trans. M. Joseph Costelloe, vol. II, 4 vols (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1977), 432.

⁴⁰ Cf. Schurhammer, *Francis Xavier II*, 450.

⁴¹ Cf. *Doc.* 38.1, 2.

⁴² Cf. *Doc.* 40.

⁴³ *Doc.* 50.8.

⁴⁴ *ES* [332].

⁴⁵ Cf. Georg Schurhammer, *Francis Xavier, His Life, His Times Vol. III Indonesia and India 1545-1549*, trans. M. Joseph Costelloe, vol. III, 4 vols (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1980), 124.

Al di là dei mezzi o dei metodi per mettere pace, sembra che Francesco avesse ricevuto dall'alto un dono, una grazia speciale per riconciliare le persone con Dio e fra loro. Basta citare un caso che diventò leggendario durante il processo per la sua canonizzazione. I Badaghi sopramenzionati erano le truppe del re Sada Siva del nord della costa della Pescheria. Attaccavano i cristiani Parava (giugno 1544) e questi erano costretti a fuggire verso le isole rocciose e pericolose di Capo di Comorín.⁴⁶ Francesco che era a nord, scese a Capo di Comorín e difese i Parava. Una volta egli affrontò, da solo, i Badaghi che erano pronti all'attacco ma riuscì a pacificarli. Finalmente si ritirarono.⁴⁷

Conclusione

Nelle lettere sull'apostolato in Giappone Francesco non menziona né le confessioni né il "mettere pace". Come possiamo interpretare ciò? Dopo l'incontro con le "università" del Giappone Francesco ripetutamente richiede che siano inviati in Giappone "Padri di grande fiducia", quelli che sono stati "messi alla prova" e "abbiano grande esperienza e molta conoscenza interiore di se stessi".⁴⁸ Con Francesco si ha un nuovo inizio. Il movimento non sarà unilaterale. Ci sarà un movimento dal Giappone verso l'occidente.

Ai compagni residenti a Goa, il 5 novembre 1549, Francesco scrive da Kagoshima: "Quest'anno vanno in India due bonzi, i quali sono stati nelle Università di Bandu e Miyako, e con loro molti giapponesi allo scopo di imparare le cose della nostra Legge".⁴⁹ Un giapponese, Bernardo, fu battezzato da Francesco. Fu il primo giapponese a visitare l'Europa nel 1553. Quest'invio fu voluto da Francesco.⁵⁰ Sarà l'inizio di un grande scambio culturale, incontro reciproco tra le nazioni.

La riconciliazione assume qui un significato più ampio e anche più letterale: riconciliare – «portare insieme» ancora. Dall'estremo Oriente, la visione di Francesco si allarga e diventa più ampia. Si può dire che l'inizio remoto dell'IAJU (the International Association of Jesuit Universities) del luglio 2018 a Loyola abbia radici nel sogno di Francesco. L'azione apostolica di "ascoltarne le confessioni" e "riconciliare i dissidenti" dei Primi Compagni gesuiti, specialmente di Francesco Saverio, è veramente una sorgente di vita. Noi ancora attingiamo da quella sorgente per trovare ispirazione per trasformare il mondo insieme, superando la globalizzazione e camminando verso la mondializzazione.

⁴⁶ Cf. *Doc.* 30.1; 31.1; 32.2.

⁴⁷ Cf. Schurhammer, *Francis Xavier II*, 442, nota 103; M. Joseph Costelloe, ed., *The Letters and Instructions of Francis Xavier* (St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1992), 86-87, nota 2.

⁴⁸ A Padre Ignazio, Goa, 9 aprile 1552. *Doc.* 110. 1, 5. Cf. Georg Schurhammer, *Francis Xavier, His Life, His Times, Vol. IV Japan and China 1549-1552*, trans. M. Joseph Costelloe, vol. IV, 4 vols (Rome: The Jesuit Historical Institute, 1982), 79, 96

⁴⁹ *Doc.* 90.57.

⁵⁰ Bernardo visse il resto della sua vita in Europa. Cf. Schurhammer, *Francis Xavier IV*, 65, nota 2; 492, nota 87.

Conflitto e riconciliazione: uno sguardo attraverso la storia della Compagnia di Gesù

di MARTÍN M. MORALES S.J.*

1. L'approccio storico

Spesso le persone si pongono nei confronti della storia con una certa leggerezza. Confessano il loro piacere per la storia: “Non sono uno storico” -dicono- riconoscendo in qualche modo che c'è un mestiere, una disciplina “ma la storia mi è sempre piaciuta”. Questa approssimazione si potrebbe verificare molto difficilmente in altri ambiti. In campo medico, per esempio, nessuno si metterebbe nelle mani di qualcuno che dice di piacerli la chirurgia per sottoporsi a un intervento.

Questa posizione nei confronti della storia la avvicina alla letteratura producendo una ibridazione di forme discorsive che ha come risultato una “storia” che potremmo definire “romanzata”.

Come è possibile che si manifesti questo tipo di “storia romanzata” nel nostro sistema sociale all'interno del quale la produzione cognitiva si realizza, in modo predominante, per mezzo della scienza che si regge sul binomio vero/falso a prescindere da convinzioni etiche o religiose? Come è possibile sostenere, ancora oggi, questo anacronismo grazie al quale si guarda al presente con occhiali che provengono dal passato? Una prima risposta potrebbe essere che questa posizione rinuncia in partenza a produrre scienza attraverso l'uso della storia.

La critica e sfiducia postmoderna nei confronti delle *verità assolute* non fa che accrescere nel sistema sociale la contingenza, frutto questa di una osservazione che considera gli elementi di un sistema come né impossibili, né necessari. Il risultato di questa osservazione implicherà a sua volta un aumento considerevole della complessità. Questa “storia romanzata” e leggera funziona come una potente formula di riduzione della contingenza e pertanto della complessità. Una narrazione di questo tipo calma l'enorme pressione selettiva che si innesca a partire dal bisogno di affrontare processi decisionali, o quando si vogliono stabilire catene causali che permettano di generare conoscenza in tempi di grande incertezza, quali sono non solo i secoli XVI e XVII, ma soprattutto la nostra contemporaneità.

* MARTÍN M. MORALES S.J., Professore ordinario nella Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa della Pontificia Università Gregoriana.

Ci sono altri punti da cui partire per pensare il mestiere dello storico. L'operazione storiografica, così come la intendo io, dovrebbe iscriversi in una teoria generale nella quale possano collocarsi di volta in volta i concetti. Questa teoria potrebbe denominarsi *teoria della differenziazione*. La scrittura della storia, dal canto suo, dovrebbe muoversi a partire da una determinata concezione della società. È un paradosso difficilmente sostenibile che la narrazione storica sia astorica, vale a dire che non prenda in considerazione i cicli evolutivi, il flusso del tempo o le condizioni di possibilità di certi fenomeni sociali, così come la loro descrizione.

2. Il tema della riconciliazione

Il tema della riconciliazione è emerso in modo insistente negli ultimi anni sia in ambito politico che religioso. Scorrendo le prime pagine di diverse testate si trovano sempre più spesso notizie di processi di riconciliazione: in Venezuela, in Colombia, nelle Coree, e ultimamente in Messico. In alcuni di questi paesi, ai quali si potrebbe aggiungere l'Argentina, la *riconciliazione* è stata vista, in certe occasioni, come assenza di giustizia e tentativo di dimenticanza.

In un sistema sociale differenziato funzionalmente le declinazioni del termine *riconciliazione* non possono che riferirsi a comunicazioni che non trovano corrispondenze identiche in tutti i sistemi. Così, quando la comunicazione politica segue il tema della "riconciliazione", non fa altro che unirsi alla selezione realizzata dai mezzi di comunicazione di massa che in questo modo generano l'opinione pubblica e il consenso. Il tema selezionato non determina il contenuto delle opinioni, ma cattura l'attenzione e i politici devono stare attenti a questa cattura.

La Chiesa cattolica, da parte sua, ha assecondato questa tendenza tematica all'interno del proprio sistema religioso, talvolta presentandosi come portatrice di una semantica capace di ordinare le semantiche degli altri sistemi (politico, economico, giuridico, ecc.). Il sistema sociale nel quale si installa il tema della "riconciliazione" è caratterizzato da una differenziazione funzionale. Si muove in un sistema dove si sono dissolte le società strutturate in modo gerarchico configurandosi come società policentriche, senza un centro dominante, dove convivono in modo più o meno autonomo diversi sistemi (politico, giuridico, economico...).

Un possibile modo per affrontare il tema della "riconciliazione", a partire da una teoria della differenziazione, è riflettere su cosa si oppone e a che cosa si oppone. Cosa osserviamo quando consideriamo il concetto di riconciliazione?

"Riconciliazione" implica oggi semanticamente una riduzione di complessità che evita di pensare al conflitto. Il termine "riconciliazione" può essere considerato con un "significante flottante" nel senso in cui è utilizzato da Lévi-Strauss¹. Il "significante flot-

¹ Lévi-Strauss, C. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss" in *Mauss, Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.

tante” rappresenta un valore indeterminato di significazione, la cui funzione sarebbe di coprire la distanza tra la significazione e il significato, o meglio, segnalare il fatto che in una data circostanza o occasione si è stabilita una relazione inadeguata tra la significazione e il significato, a scapito dei rapporti complementari precedenti. Questo vuoto del significante flottante permette, per esempio, che il tema della riconciliazione circoli all’interno dei diversi sistemi con connotazioni diverse.

3. La semantica della *riconciliazione* all’epoca di Ignazio di Loyola

Una scrittura della storia capace di porsi in modo transdisciplinare adottando una teoria sociale della differenziazione deve partire col superare l’ingenuità della domanda: *cosa è stato?* e cominciare a interrogarsi su *come è stato visto* (o come si vede) ciò che è stato. Il baricentro di questa storia si costruisce non tanto a partire da una concezione ontologica del passato, ma a partire da una posizione epistemologica. Dovremmo chiederci in questo caso come la “riconciliazione” sia stata vista, osservata e vissuta. L’osservazione alla quale mi riferisco non fa capo a un individuo, ma piuttosto a un sistema che osserva: quello della società del secolo XVI. Solo se lo storico riuscirà a stabilire e registrare le differenziazioni che i diversi sistemi sociali mettono in atto nell’operazione di osservazione, si arriverà a constatare l’impossibilità di una equivalenza tra il termine “riconciliazione” che troviamo nella bolla *Exposcit debitum* di papa Giulio III (1550), nella quale si espone e si approva la regola fondazionale della Compagnia di Gesù, e quello che adoperiamo ai giorni nostri.

Dovremmo essere tutti d’accordo sull’impossibilità di affermare che di fronte ad un dipinto, come la *Flagellazione* di Sebastiano del Piombo², noi possiamo avere la stessa visione e esperienza che fecero le persone entrate in quella chiesa nel secolo XVI. L’unica possibilità per sostenere questa posizione sarebbe partire da una concezione di “esperienza” astorica per la quale l’osservatore è indifferente, sia questo un prete spagnolo chiamato Ignazio di Loyola o un gesuita dell’attuale Università Gregoriana. Per una teoria così costruita l’osservatore non conterebbe nulla e l’esperienza non sarebbe in modo alcuno storicizzabile.

Se si ammette che l’esperienza può essere soltanto *esperienza narrata* dobbiamo rimandare necessariamente alla società, cioè, ad una sua struttura e semantica. Questo ci porterebbe a considerare che ciò che si può esperire è determinato dalla distinzione che un sistema sociale stabilisce al suo interno tra possibile e impossibile. Per capire come si sposta la frontiera del possibile e impossibile dovremmo convenire che oggi, a differenza di quanto poteva avvenire in passato, non sarebbe ammissibile che una madre per

² Il dipinto si trova nella Chiesa di San Pietro in Montorio a Roma, ben conosciuta da Ignazio di Loyola.

curare il tumore del figlio si affidi esclusivamente alla preghiera. Innanzi a una simile eventualità non solo interverrebbe il sistema di diritto, ma anche quello religioso. Uno degli scopi della ricerca storica potrebbe essere determinare in che modo si sia modificata la struttura sociale e come si sia spostata questa frontiera.

Se osserviamo la società di Ignazio di Loyola come un sistema sociale con una differenziazione interna di tipo stratificato (dall'alto al basso), ne consegue che la semantica che si adoperava allora ha ben poco a che fare con la nostra. Questa considerazione degli aspetti semantici, da sviluppare con l'ausilio di una storia concettuale, non solo consentirà di vedere l'uso e il significato di un determinato termine, ma attraverso termini chiave come "riconciliazione", "guerra", "pace", "uomo" potremmo avere un efficace accesso ad alcune immagini fondamentali con cui veniva costruita la realtà; ci permetterebbe, cioè, di riflettere sulla rappresentazione del mondo in diversi ambiti.

Pertanto, per avvicinarsi a ciò che veniva definito con il termine "riconciliazione" nei primi documenti gesuitici o per lo stesso Sant'Ignazio dovremmo riflettere sulla semantica di quella specifica struttura sociale. Questo ci porrà davanti a una società estranea a noi, tanto quanto lo sono la cultura cinese, o la cultura dei guaraní all'epoca della conquista spagnola. L'illusione di vicinanza, che potremmo avere con la società europea del XVI secolo, è precisamente quella che dovremmo problematizzare senza cadere vittime del fascino dell'ovvio.

Come è stato detto, l'espressione *ad reconciliationem dissidentium* si trova per la prima volta nella bolla *Exposcit debitum* e costituisce la regola fondazionale della Compagnia di Gesù. Questa espressione è il frutto di una lunga elaborazione che vide pareri contrari e dubbi tra i compagni fondatori di Ignazio di Loyola. Una certa storiografia è stata attenta a fare scomparire i dissensi tra i primi compagni cercando sempre di mostrarli uniti in una comunione di intenti. Invece, la presenza o meno della "riconciliazione" all'interno di un documento di questa portata ha prodotto almeno seri dubbi. Né nelle prime stesure della *formula instituti*, conosciuta come *Quinque Capitula* e approvata da Paolo III (1539)³, né in quella approvata dallo stesso papa con la bolla *Regimini militantis Ecclesiae*⁴, si fa menzione della *reconciliationem ad dissidentium*. Nei dieci anni che separano la *Regimini militantis Ecclesiae* dalla *Exposcit debitum* ci sono stati altri documenti di approvazione e riconoscimento della Compagnia di Gesù, *Sacrosanctae romanae Ecclesiae* (1541), *Iniunctum nobis* (1543), e *Licet debitum* (1549); neanche in questi documenti pontifici si fa menzione della "riconciliazione" pur essendo stati introdotti alcuni cambiamenti importanti riguardo alla povertà apostolica. Chi fosse animato da una teoria, che postuli "le origini" come luogo dove trovare un nucleo di autenticità capace di attraversare i tempi, rimarrebbe molto deluso innanzi all'assenza di questo elemento che oggi, per esempio, viene presentato come costituente. Invece, il tema della "riconciliazione" viene messo in evidenza in una documentazione precedente che raccoglie alcuni dei

³ *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 14-21.

⁴ *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 24-32.

dubbi riguardo alla formulazione di diversi aspetti, considerati centrali, previ alla cristallizzazione definitiva nelle *Constitutiones*: si tratta delle *Sex dubiorum series*⁵.

Nella *Series Prima* il dubbio del P. Juan Alfonso de Polanco, consigliere e segretario di Ignazio di Loyola, riguarda l'esplicitazione o meno dell'opportunità di dichiarare alcune particolarità e dettagli di certi ministeri. Nella risposta a questo *dubium* si stabilisce una distinzione tra ciò che dovrebbe essere presente nella regola, cioè nella *formula instituti* e quello che deve essere fissato nelle *Constitutiones* e poi, eventualmente, essere presente anche nelle *Declarationes* delle stesse⁶. La regola fondamentale dovrebbe pertanto avere contenuti basilari che non dovrebbero essere cambiati, lasciando poi nelle *Constitutiones* spazio per sperimentare ed eventualmente apportare modifiche. Questa divisione aiuterebbe a identificare uno spazio (il testo della *formula*) in cui sia possibile combinare un'ampia generalizzazione con una forte stabilità, vale a dire lo stabilimento di un nucleo a partire dal quale sia possibile costruire, tutte le volte che sia necessaria, l'immagine identitaria per affrontare la variabilità e le devianze. Questa ampiezza permette nuove selezioni che portano così a nuove stabilizzazioni dell'organizzazione. Quando la pressione selettiva aumenterà all'interno dell'organizzazione, sia per l'aumento dei suoi membri, sia per le sollecitazioni dell'ambiente e in genere per la crescita della complessità sistemica, ci sarà un moltiplicarsi, soprattutto a partire dalla fine del secolo XVI, di testi normativi che man mano chiuderanno l'ampiezza della *regola fondamentale*. Questa tendenza s'invertirà, a partire dalla metà del secolo scorso, con certe teorie che auspicano un "ritorno alle fonti" e vedranno in questa proliferazione di regole e norme un soffocamento del "carisma originario".

Polanco tratteggia il modo in cui le bolle papali dovrebbero dichiarare la regola fondamentale della Compagnia: i documenti pontifici devono rispecchiare la sostanza dell'istituto, il suo fine e i suoi mezzi principali che non devono essere sottomessi a cambiamenti. La bolla dovrebbe essere una dichiarazione generica e le parole, aggiunge Polanco, dovrebbero essere "preñadas" affinché non si chiuda la porta ad altre possibilità. Secondo il vocabolario di Covarrubias (1611) "preñada" è una parola che contiene molto di più di ciò che esprime. Al dubbio se includere o meno la *reconciliationem dissidentium* tra le "opere di misericordia corporale", così come poi saranno catalogate nelle *Constitutiones* (n.650), Ignazio risponde: "Afirmative, ma senza scrupolo di obbligo". Questa non obbligatorietà lascia intravedere una gerarchia all'interno dei mezzi per adempiere al fine desiderato. Nel citato numero delle *Constitutiones* si raccoglie la preminenza delle opere di misericordia spirituali nei confronti delle materiali già formulata nella dottrina tomistica e raccolta per l'insegnamento catechetico da Pietro Canisio agli autori di metà '700 come Giuseppe Domenico Boriglioni (*Dottrina cristiana*, Torino, 1764).

Già a partire da Rabano Mauro (ca. 776-856) le opere di misericordia spirituali, tra cui, consigliare i dubbiosi, insegnare agli ignoranti, ecc., (*La formazione dei chierici*, 2,28), saranno presentate come proprie dai chierici e dai religiosi che, inoltre, in quanto

⁵ *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 268-355.

⁶ *Monumenta Constitutionum*, Roma, IHSI, 1934; I, pp. 269-270.

poveri, non dispongono nemmeno di beni da elargire. Con Tommaso d'Aquino si potrebbe pensare che le opere di misericordia spirituali destinate a soccorrere i "difetti [mancanze] che in parte interessano l'anima" (ST, II-II, q. 32, art. 2) si collochino in una graduatoria al di sopra di quelle materiali. Preminenza questa che rispecchia la gerarchia anima/corpo che rimanda a un'unità di una forma sostanziale nella quale l'anima razionale sussume in sé tutte le funzioni proprie delle forme inferiori (vegetativa e sensitiva). Le posteriori spinte secolarizzatrici, che coincidono con la nascita dello stato moderno, porteranno a una crescente distinzione tra religione e morale e metteranno a repentaglio il principio comune referenziale. A partire da questa evoluzione si avrà un progressivo monopolio delle pratiche di misericordia corporali nei confronti delle spirituali. Il dipinto di Caravaggio: *Le sette opere di misericordia* (Napoli, Pio Monte della Misericordia, 1606-7) è un meraviglioso esempio di questo spostamento.

La serie di dubbi rende manifesta, da una parte, la distinzione tra mezzi e fini e aggiunge, dall'altra, una certa instabilità riguardo alla tipologia dei mezzi per raggiungere il fine per cui era stato fondato l'ordine: *occuparsi specialmente della difesa e propagazione della fede, e del progresso delle anime nella vita e nella dottrina cristiana*. La distinzione mezzi/fini è un modo per salvaguardare l'identità in quanto costruito comunicativo. Il fine rimane sufficientemente generalizzato per poter organizzare e gestire le differenze, mentre i mezzi che devono essere necessariamente specificati sono, per questo motivo, la parte variante che rinforza il *telos* invariabile dell'organizzazione. L'installarsi progressivamente del concetto di *novitas* all'interno del sistema sociale, in quanto valore, metterà a repentaglio questa teleologia.

Il tema della riconciliazione, oltre ad essere presente in alcuni documenti fondazionali della Compagnia di Gesù, appare nel carteggio di Ignazio di Loyola attuando le stesse distinzioni. Davanti a che situazioni scattano i meccanismi di riconciliazione? Davanti a quale conflittualità? La riconciliazione è prevista solo per gli amici che si sono divisi per ferite all'onore. L'onore appare come un mezzo per distinguere e conservare la posizione gerarchica all'interno del sistema soprattutto negli anni d'Ignazio di Loyola (metà del XVI), durante il passaggio da una concezione feudale agli stati territoriali. La nobiltà, così come la religione, dovrà cercare nuovi vincoli con la politica, a favore di quella che si chiamerà *ragion di stato* che man mano si attribuirà l'amministrazione dei conflitti, della guerra e della violenza in genere. Il riconoscimento della nobiltà dovrà passare anche attraverso il consenso politico. Le decisioni prese durante il Concilio di Trento potrebbero essere un esempio di questi nuovi vincoli tra politica e religione, come nel caso della condanna del duello fatta nel decreto di riforma generale al capitolo 19: "L'usanza dei duelli -introdotta dal diavolo, perché con la morte sanguinosa dei corpi consegua anche la morte dell'anime- sia del tutto proscritta dal mondo cristiano." Paiono ormai superate tutte le anteriori posizioni della Chiesa medioevale riguardo al duello come parte dei *iudicia Dei*.

Nella società gerarchicamente differenziata si pone, soprattutto nei momenti di cambiamento, la necessità dell'affermazione e del riconoscimento del rango. Il binomio conflitto/riconciliazione si mette in movimento ogni volta che si deve "dare soddisfazione" per l'onore ferito. Il concetto di "onore" servirà a fare delle distinzioni all'interno di un

ordine gerarchico che di volta in volta trova qualche incertezza. Uno dei meccanismi per favorire il riconoscimento dell'onore e pertanto dell'ordine sociale sarà proprio la pratica del duello.

Ignazio di Loyola (5.4.1554) in una lettera a Diego Mirón elogia una disposizione di Giovanni III del Portogallo per la quale si vieta in tutto il regno la pratica del duello. La disposizione regale, in sintonia con quanto disposto dal Concilio di Trento, prevedeva la scomunica dai re agli altri “signori temporali” che nei loro domini avessero permesso il duello. Ad ogni modo, la motivazione che traspare nella lettera di Ignazio è sempre legata, in primo luogo, alla salvaguardia dell'onore e non della vita in quanto tale, la quale non si poteva concepire avulsa dalla questione (distinzione) dell'onore. Ignazio aggiunge altri due punti che rafforzerebbero il decreto del Re; il primo: si dovrebbe considerare un traditore e un infame l'uomo che accettasse la sfida d'onore, il quale dovrebbe perdere i suoi beni e perfino la sua vita. In questo modo, aggiunge: “così con contraria medicina si guarirebbe della malattia e colui che per difendere una parte del suo onore scendesse in campo non lo farebbe temendo di perderlo tutto”. Il secondo punto è di portare le dispute d'onore davanti a un tribunale.

La “satisfazione” proveniente dalla pratica del duello non poté essere arginata né dalla religione, né dalla forza della legge dello stato. Mettere a rischio la propria vita in duello sarà il modo pratico per far vedere (questa è la forza visibile nella pratica) che l'onore è una questione non negoziabile che investe tutta la persona e il suo status sociale. La “pacificazione” attraverso il duello o con il processo giuridico implicherà comunque il riconoscimento del fatto che c'è un infamato e un infame.

4. Il tema della riconciliazione all'interno del *muro universale*

Per considerare le differenze del concetto di “riconciliazione” ai tempi di Ignazio di Loyola rispetto ai nostri, potremmo fare un esempio chiarificatore. Come si è visto, l'unica bolla papale delle tre che approvano la fondazione dell'ordine dei gesuiti, dove appare questo termine (*ad reconciliationem dissidentium*), è la *Exspocit debitum* del 1550. In quell'anno il viceré della Sicilia Juan de Vega y Enríquez organizzò una spedizione ad Al-Mahdia (Tunisi) per recuperarla dalla dominazione del corsaro ottomano Turgut Reis e per cercare di liberare il Mediterraneo occidentale dalle continue incursioni dei barbareschi. Ignazio di Loyola ottenne per questa armata la grazia del giubileo che allora si celebrava. Tra gli “sforzati uomini” a cui venne concessa la grazia si trovava il P. Diego Laínez cappellano della armata⁷ del viceré. Il giubileo venne annunciato solennemente nel Campo d'Africa dalla bocca di Diego Laínez, il quale, scrivendo a Ignazio di Loyola, racconta: “molti si confessano e cambiano vita [...] si fanno delle paci

⁷ Si veda Borja Medina, Francisco de, “Ignacio de Loyola y el Mar: su política mediterránea” *Revista de Historia Naval* (Instituto de Historia y Cultura Naval. Armada Española) XIII (1995) n.º 50, pp. 11-56.

e delle restituzioni”⁸. In questo caso la riconciliazione che si mette in atto è esclusivamente tra cristiani. Insieme a questa unica possibilità di riconciliazione convive la guerra, anzi la crociata, al singolare così come indicata da Alphonse Dupront⁹. Per lo storico francese il binomio crociata/pellegrinaggio risponde allo stesso slancio. I *milites* aprono e assicurano la strada ai *peregrini* ed è il pellegrinaggio che dà senso e forma alla crociata. Le rappresentazioni della vita di Ignazio di Loyola, come per esempio nella cosiddetta *Autobiografia* o in alcune delle lettere di governo, sono un’icona di questa ambivalenza tra crociata e pellegrinaggio declinato poi come missione. A una prima aspettativa delusa di rimanere a Gerusalemme (1522) se ne aggiunse poi un’altra legata all’impossibilità di ritornarvi (1537) a causa di una nave che mai salpò per la guerra contro il Turco nel Mediterraneo orientale. Il desiderio di Gerusalemme riappare in alcune lettere, negli ultimi anni della sua vita.

La crociata non è solo forza coesiva ma anche forza espansiva capace di estendere la *christianitas* verso quei confini dove ancora non era presente. Lo slancio delle missioni, a partire dalle crisi delle riforme, dovrebbe essere letto come in continuità rispetto a questa concezione. Il mondo che resta fuori dalla *christianitas* viene visto come uno spazio ridotto da conquistare. Le terre di missione e soprattutto le terre americane, che amplificheranno il mondo fino ad allora conosciuto, metteranno a dura prova questa costruzione della realtà. Questa delusione delle aspettative si era già realizzata rispetto alla visione medievale del mondo. La crociata non aveva prodotto le conversioni aspettate; si aprirà quindi il tempo della missione.

Ai tempi di Ignazio di Loyola ritorna la visione della *christianitas*. La religione ha in quell’epoca una funzione sociale tesa a offrire sicurezze interpretative e a canalizzare aspettative. La religione presenterà, soprattutto nei momenti di incertezza, i suoi aspetti polemogeni. Questa attitudine a generare conflitti permetterà di identificare sia la frontiera della *christianitas* sia le sue possibilità di consolidamento ed espansione; si potrà più velocemente e facilmente identificare l’altro riducendo la sua apparizione alla connotazione *amico/nemico*.

In una missiva diretta a Juan de Vega (1552)¹⁰, Ignazio propone, dopo la caduta di Tripoli in favore degli ottomani e la disfatta dell’armata di Andrea Doria nella battaglia di Ponza, la costituzione di una grande armata per la difesa del Mediterraneo occidentale. Il piano, che Ignazio voleva presentare all’imperatore Carlo V e a suo figlio il principe Filippo, era indirizzato, insieme ad altri obiettivi, a rompere l’alleanza franco-turca. Un dettagliato piano economico prevedeva la costituzione di una flotta di almeno 300 galee: “con ciò si seguirebbe un grande bene per la cristianità e si avrebbe una speranza del suo aumento precisamente lì dove si teme la sua diminuzione e il suo grande danno.” Come spiega Juan Alfonso de Polanco nella lettera a Jeronimo Nadal, Ignazio si “muove” non solo per lo zelo della carità, ma anche per il “lume della ragione” grazie al

⁸ MHSI, *Laini Monumenta. Epistola et acta Patris Iacobi Lainii* 8 vol., Madrid, 1912-1917, I, p. 166.

⁹ Dupront, Alphonse *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*. Torino, 1993.

¹⁰ Le lettere al riguardo in MHSI, MHSI, *Epistolae et instructiones*, IV, p. 353-359.

quale ha “sentito” che si deve fare questa “grande armata”. La spiegazione che dà Polanco della decisione presa da Ignazio di Loyola stabilisce una distinzione, una forma, che denota una certa novità nella struttura di quel sistema sociale. Polanco scrive che Ignazio si trova da un po’ di giorni con una “impressione”. Questo termine equivale, seguendo la concezione agostiniana (*De Civitate Dei*, lib. 9) ad una impronta formatasi nell’*animus-mens*. Si tratta ad ogni modo di una impressione razionale che arrivando alla *mens* sarà valutata e giudicata. Questo, seguendo il testo della lettera, è già una “señal”, un segno divino per agire, anche se, mancando “un maggiore segno della volontà divina”, si rende necessario il consiglio di altri, in questo caso, quello del P. Jeronimo Nadal. Ma insieme a questo lato della distinzione (spirituale/religioso) ve ne è un altro che emerge verso la fine della lettera: “sarebbe più proprio che altri parlassero di queste cose”. Dal contesto della lettera si potrebbe pensare che “questi altri” siano i principi cristiani che volentieri spendono nell’andare a caccia e nell’arricchire le loro tavole, ma non finanziano le galee “contra gli infedeli”. L’altro lato della distinzione corrisponde all’ambito politico. Infatti, il binomio religione/politica conoscerà nel XVII secolo contrapposizioni sempre più marcate.

L’armata che immagina e desidera Ignazio di Loyola, secondo la lettera, è come un “muro universale”. L’espressione indica che la difesa deve essere pensata come totale (muro) e universale, dove l’universo coincide con la *christianitas*. Ciò che sta all’interno del muro rimanda alla simbolica dell’*Hortus conclusus* medievale che non evoca solo il giardino dell’Annunciazione ma è lo spazio, come ricorda Franco Cardini¹¹, dove si fa sintesi tra cultura-cultura e natura selvatica, memoria nostalgica del paradiso: *se paradiso si potesse in terra fare* avrebbe la forma del giardino descritto nel *Filocolo* di Boccaccio. È soprattutto la *tranquillitas ordinis* agostiniana, il luogo della *pax*, che in definitiva giustifica la *guerra giusta* e fa pensare a quegli uomini che *questa* guerra sarà l’ultima, quella che prepara la via della pace, la difende e la consolida.

“Riconciliare” si utilizza ai tempi di Ignazio di Loyola in campi semantici abbastanza ristretti. Si applica al sacramento della penitenza e all’azione propria della Santa Inquisizione nel “ridurre”, come si diceva allora, cioè ricondurre al “corpo [gremio] della Santa Chiesa quelli che le si erano allontanati con qualche eresia”. Il senso più utilizzato è il “riamicamento”, è tornare all’amicizia di prima, giacché soltanto gli amici possono riconciliarsi. La riconciliazione, per così dire, è indirizzata a quelli che stanno dentro i confini delimitati dal “muro universale”. Verso chi sta fuori sono possibili altre azioni: la conversione o la guerra per ricondurre o per ridurre. Di fatto, tra queste due sponde si muovono i piani di Ignazio, che desidera finire, se fosse possibile, i suoi giorni nella Costa Berbera, secondo una lettera del 1554¹², tradurre il Corano per “disfare i suoi errori”, organizzare la missione negli stati barbareschi (Marocco, Algeria, Tunisia, Tri-

¹¹ Cardini Franco, *Il giardino del cavaliere, il giardino del mercante. La cultura del giardino nella Toscana tre-quattrocentesca*. In: *Mélanges de l’École française de Rome. Moyen-Age*, tome 106, n°1. 1994. pp. 259-273.

¹² MHSI, *Epistolae et instructiones*, Madrid, 1907, VI, p. 195.

poli) e pianificare la crociata. La fondazione del collegio di Messina può essere considerata come un'avanzata per questa missione.

5. Il perché di questo sforzo

Questo lavoro di ricerca situandosi in un crocevia tra la storia sociale e la storiografia potrebbe dare ragione al quel modo di percepire il lavoro dello storico descritto da Michel de Certeau come la costruzione di un luogo dove lo sguardo s'inquieta.

Questa inquietudine attribuita alla storia da parte dello storico francese è frutto, per lui, del porre una distanza tra il presente e il passato. Storico è colui che saprà distanziare il passato dal presente, che saprà introdurre differenze più che somiglianze. Questo atteggiamento potrebbe comportare un notevole guadagno conoscitivo: potremmo, per esempio, capire l'evoluzione del sistema sociale a partire dai cambiamenti di una società gerarchicamente differenziata verso quella funzionalmente differenziata nella quale viviamo. Questa capacità di stabilire differenze e distinzioni potrebbe essere utile per avvicinarsi non soltanto alla complessità passata, ma per descrivere in modo meno semplicistico la complessità sociale nella quale noi, oggi, ci muoviamo. Consentirebbe inoltre di darci una possibilità per non manipolare la storia al servizio delle nostre riduzioni semplicistiche, o al servizio di ideologie che rifiutano di confrontarsi con un pensiero complesso, inciampando in inutili complicazioni.

Reconciliation in Northern Ireland: a Jesuit's personal experience

by BRIAN MAC CUARTA S.J.*

As the Brexit negotiations between the UK and the European Union stumble towards some conclusion, the issue of the Irish border looms ever larger like a gathering cloud on the horizon. The frontier between NI, and independent Ireland, virtually ignored in English discussion of Brexit hitherto, moves centre stage. Let's hear what Winston Churchill said, a hundred years ago, just after the First World War, about the disputed Irish border:

'Then came the great War. Every institution, almost, in the world was strained. Great Empires have been overturned. The whole map of Europe has been changed. The position of countries has been violently altered. The modes of thought of men, the whole outlook on affairs, the grouping of parties, all have encountered violent and tremendous changes in the deluge of the world, but as the deluge subsides and the waters fall short we see the dreary steeples of Fermanagh and Tyrone emerging once again. The integrity of their quarrel is one of the few institutions that has been unaltered in the cataclysm which has swept the world.'
 [Winston Churchill, in Parliament, Feb. 1922]

I would like to share with you how I, as part of a small Jesuit community, tried to respond to the integrity of that quarrel. These are my personal recollections, largely from the years 1990-1995; I'm not speaking on behalf of Irish Jesuits; much less are they offered as a rounded, deeply researched record of events.

I begin with some personal background.

It was an August evening in 1969. Then aged 12, I was at home. We lived in a town in independent Ireland, but on the border with Northern Ireland, just twenty minutes distant by car. With my parents, we older children were watching the evening news on TV. In Belfast (about 90 minutes from where we lived), streets of small tightly-packed houses were in flames. A mob from the neighbouring Protestant areas had come to burn out those living in the small Catholic ghetto. The police of the NI government, under

* BRIAN MAC CUARTA S.J. is Academic Director, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Rome, *arsi-dir-acc@sjcuria.org*. Talk at *Centro di Spiritualità Ignaziana*, PUG 22 Nov. 2018.

single-party rule since its establishment in 1921, were present at the scene. Clearly they were unable to defend those under attack. A forced displacement of a whole community was unfolding before our eyes.

We had been following the Civil Rights marches, underway in NI for the previous ten months. But the street burnings in Belfast that summer made a particular impression on me. For just two weeks before, I was in Belfast, in those very streets. I was visiting a grand aunt, and an extensive tribe of cousins of various generations. She and her husband had lived in this area for over fifty years. When their daughters married, they lived in a street around the corner. The young boy cousins – about my age - were technical. They had a Protestant granddad. On that visit, one of them showed me his homemade radio set. We could listen in to the police cars as they were patrolling around the neighbourhood.

So I became fascinated by the unfolding Northern crisis. On Saturday afternoons in our town's square we listened to fiery speakers from the emerging militant nationalist struggle against the NI state. There was the occasional riot. On 9 August 1971 we listened on radio to the reports of the security forces' dawn raids against Catholic homes across the north. Men were rounded up and interned without trial (hence the word 'internment'). The women rattled bin lids on the ground. At my school, there were collections for families of 'the men behind the wire', referring to the specially created internment camps. Internees carved Celtic crosses in wood. These were smuggled out, and raffled, as happened in our school. To give families a break from this tension, the teaching brothers organised a summer holiday scheme – my family hosted a boy from Derry NI for several weeks. The morning the hated NI regime collapsed, March 1972, our teachers disappeared for a lengthy coffee break. They were watching developments unfold on TV. These events helped nurture my growing interest in history. So as a 16-year-old, I made a special study of the emergence of the Unionist movement in British politics, a stance supported by most northern Irish Protestants.

In the mid-1980s I was teaching in the Jesuit school in Galway, on Ireland's Atlantic coast. After 15 years of violence and instability in NI, southern Irish society did not want to engage with the apparently intractable situation. While students were familiar with the nationalist and republican story of struggle against England, almost all had no experience of Northern Protestants; further, they had no direct exposure to the current conflict. Pedro Arrupe's vision of forming men and women for others inspired me. Together with another young Jesuit, we wanted to help the youngsters to engage with this part of our country's life. So travelling by minibus we brought groups aged 15-17 years for a weekend north. For most, it was the first time they met northern Catholics and Protestants, and heard the stories of these communities. They visited the graves of the 1981 hunger strikers. They saw the political murals honouring republican martyrs – long haired Bobby Sands, who had died on hunger strike just a few years before. Other murals proclaimed British identity – King William, Protestant victor at a battle of 1690,

on his white horse; young apprentices closing the gates of Derry city against the besieging Catholic army in the same war. And they met the security forces. In Belfast, returning to the minibus after a walkabout, a police patrol was waiting for us, flanked on either side by masked soldiers brandishing rifles. Our vehicle was parked beside a police station - as always, heavily fortified. One of the youngsters had taken fotos. The police were not happy. When questioned why he was taking fotos of the premises, the young fotografer gave the perfect answer - 'I have never seen anything like this building before'. We were let go - a particularly nerve-wracking moment had passed.

We visited various community centres, usually in working class areas which bore the brunt of the violence. I recall the quiet fortitude, and deep Christian faith, of the animators of these centres. They were people rooted in their communities, but radiating some sense of hope in the midst of chaos, anxiety, and communal resentment. On another occasion in a loyalist area, the lady in charge graciously made us at home; as we were sipping tea together, the door opened, three young men marched in, said nothing, kicked a few chairs, and walked out. The pursuit of dialogue and mutual understanding, I sensed, was not universally shared. At times, those who welcomed us were taking a risk. Visits such as ours brought some support and encouragement to envision and work towards a different future.

For the duration of the Troubles (late 1960s-late 1990s), the religious and political leader Ian Paisley was the personification of Ulster Protestant intransigence. To every political initiative, of whatever type, the answer seemed to be - 'Ulster says no'. On one of the school trips, we arranged to attend one of his habitual Sunday evening services. The ushers received us warmly. The modern church was packed. In his address, Dr Paisley acknowledged the group from the Jesuit school in Southern Ireland. In his brusque and colourful fashion, he hoped that we noted he had 'neither horns on my head, nor a tail out my behind' - that, in fact, he was not the devil incarnate. One of the boys fainted, and had to be revived. Eventually, over ten years later, Paisley became one of the pillars of the new shared government in the era of peace.

Weeks after being ordained priest in summer 1990, I was missioned to join the four-man Jesuit community living in a run-down housing estate. This address had among the worst social indices in NI (poverty, unemployment, health). The town, Portadown, lay on the ethnic fault line within NI, between the Protestant majority in the east, and the Catholic majority in the west. For two hundred years the town has been renowned as a flashpoint for inter-communal tension. A few kilometers away, in 1795 the Protestant grouping named the Orange Order was founded; it remained a significant force in the regions's political and social fabric until the reforms of the 1970s. It was partly for this reason that the Jesuit province opted for this location when it became possible to open a house in NI in 1980. In doing so the Irish Jesuits were inspired by the Church's call for solidarity with the poor, and by the emphasis on '*reconciling the estranged*' in the Society of Jesus' foundation document. The companions opted to live among those suffering not only socially and economically, but also in a situation where ethnic, denominational and cultural tensions were particularly in evidence.

By 1990, the Jesuit presence in this place had survived for ten years against the background of the Trouble. There was no prospect of peace. The Jesuits had arrived in 1980 at the time of the Hunger Strikes by IRA prisoners, seeking the return of political status. Fourteen young men from the closely-knit Northern Catholic community of about 600,000 were to die on hunger strike. The process involved a massive popular mobilisation - marches, black flags in public places, attacks on prison personnel (mainly Protestant), and highly political funerals. One prisoner, Bobby Sands, was elected as member of parliament; shortly afterwards he died while on hunger strike. The Protestant community viewed these men as terrorists who were bombing town centres, and killing their menfolk, members of the locally-recruited security forces. In addition, a murky loyalist (extreme British) campaign was also underway from within the Protestant community. Loyalist gunmen were killing Catholics, often at night; in some instances, rumours were rife of the covert involvement of sections of British security services, in collusion with these squads. Our area was part of the 'murder triangle', one of the three localities within the territory of NI which suffered most killings in the Troubles. As neighbour, work colleague, or family member, every Catholic, it seemed knew someone who had been killed in this way.

I arrived in the Jesuit community, Portadown, in September 1990. Peace came exactly four years later, in 1994. Thanks to the contributions of the Jesuits, past and present, over the previous ten years, I realised that there were about three dimensions to our mission: 1) presence in the neighbourhood; 2) social and pastoral service largely within the Catholic community; 3) building relationships with the Protestant community, combined with theological and historical reflection on the ethnic and denominational tensions.

To the first dimension: Above all, we lived in the area. We were highly visible – I got a bike, and in a small town and even smaller neighbourhood, one soon became quite recognizable. Neighbours knew us – and they knew what we were cooking for dinner - and we became friends. Our door was always open. We were always ready to have a chat. A Jesuit brother in our group kept our feet firmly on the ground.

A second strand was social and pastoral service. The Jesuit priests helped out in the parish. One newly arrived man introduced himself at Sunday Mass – 'My name is such and such, Jesuit priest and recovering alcoholic'. He ran a well-attended AA grouping in our house. He inspired incredible loyalty among those whose lives he touched. Some people lived under enormous pressure because of the political and security situation. Men and women in vulnerable situations felt they would receive understanding, acceptance and guidance – including those with complicated relationship and family situations, and individuals and families facing anguish arising from the violence. In the parish, the week of guided prayer opened the scriptures for many. Evening adult education groups met in the kitchen. Through these experiences people grew in confidence and vision.

Faced with about 60% unemployment in the area, one Jesuit working with locals established the Drumcree Co-op It began with a chip shop; then, a local newspaper, and a simple hut for after school activities for kids. Not without growing pains, the small group continued, and developed in confidence. I recall a derelict factory site near where

we lived. Every year, on the anniversary of internment without trial (9 August), gangs of youths would riot on the road and petrol bomb the factory. Coinciding with the emergence of peace with the ceasefires of autumn 1994, the Co-op established a link with the business and civic community (largely Protestant). In this way the premises, with its broken windows and barbed wire, was transformed. A business centre for small enterprises emerged. Where once hooded youths threw firebombs, now 50-60 people hurried in and out every day to their place of work. In building peace, jobs are essential

A third strand was an openness, with regard to both communities, to engaging with the underlying issues. These included identity. Questions relating to a community's past: What's our story? Who are we? Where have we come from? What does our faith community hold dear? Jesuits had been willing to face the historic, denominational and political issues underlying the divisions in NI society. As a group, Jesuits valued the goal of seeking to understand the Protestant world view. For this, the Jesuit tradition of learned ministry was significant. A background in theology and history was particularly helpful. They were open to forming relationships with individuals and groups within the Protestant community. A grouping which had emerged in Portadown was the clergy fraternal – a social gathering of clergy, both Catholic, and those of the mainline Christian denominations. Over the years friendships developed. We used invite individuals to the Jesuit community for soup and sandwiches at lunch, always a time of fruitful and relaxed exchange.

A guiding insight was that of the double minority. Traditionally Catholics were a minority within Northern Ireland (about 35% at partition in 1921; today, about 50%). Protestants as a community however were more conscious of themselves as a beleaguered minority on the entire island of Ireland. The reflexes of both communities thus derived from a deep sense of insecurity. Based in Portadown, Jesuit Brian Lennon, among many other activities, was instrumental in bringing together several small reflection groups. The Faith and Politics group comprised a few people with a theological background, Catholic and Protestant. They met and prepared papers offering fresh theological perspectives on dimensions to the conflict. Brian ensured that these musings were issued as pamphlets. He followed a similar process, but at a popular and local level, with the Drumcree Faith and Justice Group. An annual ritual was the traditional Orange (militant Protestant) parade which passed through the Catholic area each July. The Orange festivities celebrated the victory of the Protestant King William over the Catholic King James, in 1690. This led to a long period of Protestant political and social supremacy in Ireland. With bands, loud drums, and large banners symbolising this historic victory, the annual event ritualised the humiliation experienced by residents of the town's Catholic ghetto. For the Orangemen, however, this was their traditional route to a church service, hallowed by use since the 1790s. Faced with the rioting provoked by this parade, the Faith and Justice Group offered alternatives: a team of international observers, and a tea party, to which the parading Orangemen with their musical bands were invited.

So on arriving in September 1990, I knew I was stepping into established furrows of ecumenical, social justice and cultural analysis, rooted in a particular local neighbourhood. I had just got off the train in this alien situation. It was my first time to live in NI, with a lowscale war underway; the next day my companions promptly disappeared, on

holiday. I was alone. While I appreciated their trust in me, I did feel nervous. In those early weeks I made several contacts with the Protestant community, contacts of a cultural nature. These proved to be enduring, and rich in potential for building bridges. I saw a news item in the local paper inviting new members to join the Men's Choir. On inquiring locally, I learned that it was, like almost all social life in NI at the time, in effect (though not intentionally) a Protestant grouping. They met in the local golf club. I had never been in a golf club before. I recall the British flag (Union Jack) outside. Walking through the glass door, with my Irish name and southern Irish accent, I felt (not for the last time) I was stepping out of conventional norms of behaviour. Over the years friendships were made, through singing at many church events, harvest thanksgivings, concerts across the country, tv broadcasts and carol services; each year we travelled to an International Choral Festival (we came first in an all-Ireland competition). I came to appreciate the wonderful suppers provided, a particular charism of the Protestant community. We supported each other in our bereavements; I got to know the protestant community from the inside.

Some events stand out. The British Legion (for former British soldiers and their families) invited us to sing at their event. I thought it would be a concert. In fact, it was a gathering for families of soldiers killed – not only in NI, but also elsewhere, in Afghanistan, and Iraq. In a secular liturgy, these men were remembered. Their mothers, wives, sisters were in the audience. Ending with a shower of paper poppies (the symbol of the British Legion) onto the stage, the common humanity of grief, loss and the supporting bonds of community came home to me. During my time in Portadown, the Choir was a constant, and ever-deepening point of contact with the Protestant community. The Irish national rugby team is supported by both North and South. At international matches, however, the Irish national anthem was a point of resentment. When peace broke out, a special rugby hymn was commissioned to replace the contentious anthem. Our choir was chosen to launch this song 'Ireland's Call' on national tv.

Travelling by bus to a choir event, I got talking with our chairman. We discussed possible future events. I suggested singing at the garden party of the Irish President, in her official residence, in Dublin. The choir committee agreed. So in June 2009 we – predominantly from the Unionist community – travelled south to sing for the Irish President, herself a Belfast Catholic. In the early 1970s a sectarian gang smashed up her family home. Now she and her husband welcomed their fellow-Northerners warmly. It was a small step in the new dance linking our once bitterly divided communities. Years afterwards, members recall that visit as the high point in the Choir's history.

Another contact made in those early weeks was with a group of young Protestant professionals. These wanted to form a citizens' group, dedicated to fostering the middle ground between the two communities. They invited me to speak to their group in a member's home. They formed what is known as a house church. This radical group had its origins in the main Presbyterian church in the town, well-noted for its conservative theological and political stance. These people and their young families had formed a break-away group. Now they wanted to move into the civic sphere. They needed a few likeminded Catholic allies. I arrived. Together our civic group planned a programme

which included public debates on contentious issues: (schooling – separate or together?); policing reform (membership then about 95% Protestant); and the Anglo-Irish Agreement (1986) between London and Dublin, establishing for the first time an official nationalist input on how NI was run. The Agreement was anathema to broad unionist opinion. We invited Garret FitzGerald, Irish prime minister who signed this accord with Margaret Thatcher, British prime minister, to address one of our meetings. Speakers from the floor heckled the Irish statesman. They stamped their feet so as to drown his words. But gradually they listened to his vision of an agreed Ireland. I salute the courage of the Protestant family who had us all to supper beforehand.

We also held a joint carol service before Christmas. In NI, many Protestant denominations had theological difficulties with shared prayer with Catholics. To have any liturgical event together was problematic. The spiritual siege mentality was reinforced by the reality of ongoing political violence, in the form of bombings and killings. So the form of the liturgy, and the place, had to be trashed out in committee until all were content.

I recall vividly the carol service of December 1992. In that year about fourteen people in the surrounding area had been killed in political violence. In small tightly-knit communities, everyone was touched personally. In this situation we pushed the boat out, and had the service in the Catholic chapel for the first time in decades. The chapel was in darkness save for a huge number of candles. People were welcomed personally at the entrance. The town's Ladies Choir (again, predominantly Protestant) had agreed to sing. Their presence in the Catholic church was hugely significant. The young Protestant co-leader gave the address. He recited the poem, *Bear in mind these dead*. Then, in sonorous voice, he slowly read out the names of those killed. We knew these people, and their families : a young policewoman, one of 5-6 killed in an attack on a police station: two Catholic teenagers gunned down in the family kitchen, while watching TV; a group of three local members of the IRA (militant nationalist militia), tortured and executed by their peers, their naked bodies dumped on a small country lane. The parents of some victims were in the congregation. It was a liturgy in which people together faced the raw pain of their grief. The family huddled around the Bethlehem manger offered us some glimmer of hope for a different, better future.

Another initiative was to explore some of the historical resentment which permeates the NI landscape. Portadown lies on the ethnic faultline. The fissure goes deep. The Protestant community are descended from the colonists who arrived in the 1610s. After 30 years, the native Irish revolted in 1641. There was ethnic cleansing of the settlers. They were robbed, stripped and expelled. It was November. In long lines they walked towards the ports. One of the most iconic events has shaped Protestant consciousness down to our times. It occurred at the bridge over the river at Portadown (our town). Up to 80 settlers were drowned. Our small citizens' group decided to organize a conference on 'Reconciliation and Memory' based on this event. Renowned academics were invited. The town's mayor participated. Thanks to the PR skills of the Protestant co-leader, on the morning of the event a queue stretched along the streets in front of the town hall. Unusually, Catholic townspeople came to the Town Hall in significant number. In a soci-

ety where silence over divisive topics is the rule in mixed company, ancient grievances – Catholics as colonial victims; Protestant memories of massacre – were aired in public.

A follow-up historical publication, which I edited, is now in its third edition. The text I understand has been used in discussion groups in Orange halls across the region. The idea of the essay collection, entitled *Ulster 1641*, was to present the fruits of recent academic research in a popular and accessible way. In this it succeeded. Irish history was taught in Catholic schools. By contrast in the state schools (effectively Protestant in intake and ethos) only English history was taught. ‘We weren’t taught Irish history at school’, Protestant friends used say. ‘We want to know more’. A ground-breaking essay was on the violence against English settlers living in County Armagh (the town where the Jesuit community lived was in that county) in the native Irish revolt of 1641. The author provided a sober, comprehensive study of the evidence. Her conclusion was that about one in six of the settler population was killed – certainly less than some of the wilder guesstimates to be found in Protestant historiography over the centuries. But it validated historical Protestant victimhood in the face of Catholic denial. That essay has become a model of how to explore violence in the ethnic breakdown that occurred in 1641. The book marked the start of wide-ranging academic interest in the ethnic violence of that revolt.

Other encounters were more low-key and individual, but none the less real. Place assumes huge importance in ethnically divided societies. As well as cultural and interdenominational projects, a whole range of seemingly banal and inconsequential issues provided opportunities for engagement with what was known as ‘the other side’. A new radio antenna had to be installed on our roof. The technician belonged to a firm with links to the Orange Order. The young man arrived before breakfast one summer morning – he had installed the ariel, and left our neighbourhood, before our neighbours knew who was there.

The technician’s prudence indicates that in the Troubles, negotiating travel was a life skill. Every Sunday at Mass from the altar I would see a family with a boy in a wheelchair – victim of a sectarian attack in the town some years previously. So, to the deep existential questions: Which barber would I frequent? As with many activities, one could stay within the ghetto. But I chose to cross the river to the east bank, the majority Protestant area. On my first visit I was laconic. The newspapers were different, English, not Irish. Conscious of my accent, I just pointed to my head, and indicated scissors. Over the years visits became more chatty. Gradually the barber and I discussed holidays, family, and discovered a common interest in cinema. When there was no one else present, we gingerly broached the current political situation. Similarly, when buying take-away food, I would cross the river, join the queue and deliver my order at the counter in a hushed voice.

Other moments were more painful. On a visit to a neighbouring town one morning, a road was blocked. Shortly after 8am, a businessman was leaving home for work. His car exploded near the driveway and he was killed. I made enquiries. He was a leading figure in the Orange movement, and had served a short while part/time in the security services. The funeral service some days later was in the main Presbyterian church. When I arrived, the church was already packed. I had to sit up near the family, in fact close to the victim-s mother. Leading political figures were present. The congregational singing

raised the roof. I had hoped to slip away unobtrusively. However, I had to wait until the entire congregation had filed out, before offering condolences to the wife, and the two teenage daughters. I had plenty of time to observe them, faces wracked in pain. I dreaded how I might be received. I mumbled my few inadequate words, saying who I was, and where I was from. Their faces at once brightened, they smiled: 'We're so happy you've come! Thank you so much for your support!'

After a long conflict – the NI troubles lasted about thirty years – violence ceases. More or less. Peace has to be built. Especially in its early stages, it involves compromise, ambiguity, resentment against perpetrators of violence, seemingly insuperable clashes over the place of former combatants in the new order. Yet there was a wonderful sense of relief in autumn 1994 as first the militant nationalists, and then the loyalist squadrons, declared ceasefires. A foto of a small boy playing with a ball in a Belfast street conveyed the mood – on the wall behind him was neatly painted 'Time for peace'. Some weeks later the British soldiers' exchanged their heavy helmets, which masked their features, for soft caps. For the first time, you could see their faces.

While politicians debated, we on the ground wondered what we could do to celebrate the long-yearned for peace. We had heard that for several years, in a village near Dublin the local community – Catholic parish, Anglican parish and Presbyterian congregation – together had worked all winter on a Passion Play. It was performed each year in Holy Week. We said to ourselves, something similar could take place in Portadown. Nothing similar had ever happened before. With peace, the space for doing things together was opening up. There was a sense that now it would be safe for people to cross into neighbourhoods which before were dangerous for their grouping. The pastors were responsive to the idea. So it was arranged that speakers from the village near Dublin would come and address congregations at the Sunday services of the different churches. People came forward to volunteer - all told, about a hundred became involved. The mix was amazing. There were young schoolboys whose fathers were in prison for republican activity; there were men who were pillars of the local Presbyterian business and professional community; working –class Protestants with family members in the security forces. For rehearsals, we moved across the ethnic and sectarian patchwork of the town, shuttling between the various parish halls. Towards the end we used the Town Hall, with the British flag fluttering overhead; it adjoined the fortress-like police station. Catholics considered this area as alien territory.

In the dark evenings of that winter and early spring, several times a week we met, as our young professional director coaxed us forward. People divided by fear and violence could at last relax. Space for conversation, impossible just a few months ago, was now emerging. Older people could reconnect with former neighbours and work colleagues - the abrupt and acrimonious population shifts of the early 1970s had ruptured relationships. The businessman, hitherto under pressure to contribute to paramilitary groupings, could exchange civilities with a youngster of a militant family. And in a deeper but unarticulated way, the drama, the tension and the suffering of Holy Week provided the

backdrop to our newfound coexistence and indeed collaboration. Every seat was taken when finally the curtain went up on the performance.

Language was yet another neuralgic point. Until the great famine of the mid-19th century, Irish was the language of the poorer Catholic population across the country. Thereafter use of the language declined steeply. In the 20th century language revival was a professed aim of Irish political nationalism. In NI, Nationalists (largely synonymous with Catholics) resented that their ancient language was neglected if not despised in the British state. Unionists (overwhelmingly Protestant) feared that in a militant nationalist victory, Irish would be used to penalize their community. As they saw it, the language was another front in the ethnic war. Placenames would be changed. Irish would be compulsory for public sector employment. Culturally as well as militarily, their dread was expulsion from the only homeland they had ever known.

In war, the space for exploring cultural ambiguities and the rich tapestry of any community's history shrinks. The memory that Belfast Protestants had contributed to the Celtic revival was erased. With town centres being ripped apart by bombs, the rich Presbyterian links with Gaelic Scotland lay dormant and unexplored. With peace, however, cultural space was emerging. My schooling was in Irish and I used Irish in ministry. Within a few weeks of the ceasefires, I organised the first public Irish-language forum on the peace process. Among the audience were men who had learned the language while in jail for militant activity. Political representatives were invited to speak. Among those was a speaker from a liberal unionist grouping, a protestant who was capable of giving a speech in Irish. He put his party's viewpoint, including the phrase in elegant Irish, to the effect that he was loyal to the Queen – I drink to the health of the Queen! We had never heard this type of discourse before.

He shared the panel with a grandson of Eamon De Valera, a military leader in the 1916 revolt against Britain, who for 60 years remained at the centre of nationalist Irish political life - the personification of the threat of a united Ireland, the Northern Protestant nightmare. Another event was the presence of the Anglican Archbishop of Dublin, himself a fluent Irish-speaker, as guest speaker at an Ulster Irish-language dinner. In such small ways the cultural glaciers were beginning to move.

With peace, the Church of Ireland (Anglican Communion) in NI, too, was beginning gingerly to reconnect with its more inclusive dimension. About ten years after the ceasefires, the official Irish translation of their liturgy was published. This was the occasion of a launch at their Cathedral, outside Belfast. The bishop, in a gracious and light hearted way, used a few words of Irish; while an Anglican prelate born in Belfast gave a fluent address in the language. A Presbyterian Gaelic choir from Glasgow, Scotland, sang the psalms. Before our eyes and ears, the Protestant Gaelic heritage was being reclaimed.

Working on the frontiers in Northern Ireland in those years, I felt sustained by the support of the Jesuit community, and the trust of superiors. The Jesuit tradition of scholarship in the area of Irish studies has always been an inspiration. The Society of Jesus's engagement with ecumenism and reconciliation in recent decades has also provided a horizon. Friendships in various forms have been sustaining – evening chats in the home

of a local self-taught Irish speaker; a small prayer group meeting in an Anglican couple's sitting room; sharing in a tour of WW1 battlefields in Belgium with a Unionist cultural group, led by a friend from university days; coming to a better understanding of the Presbyterian story through a lengthy bus trip across Scotland with the same group. I recall two women, one Catholic, the other Anglican, who shared this passion of building bridges between the communities. They were always ready to welcome and explore apparently crazy proposals. They led by example. During the Loyalist workers' strike in 1974, the Anglican lady climbed over parked cars to defy the blockade. On another occasion, when the security forces blockaded the Catholic estate one Sunday during a standoff regarding a loyalist parade, Mass was held in the open air. At the sign of peace, the Catholic mother walked over to the ranks of soldiers and shook hands, to her neighbours' fury. In these and similar ways people took risks for peace, and new relationships; at times they faced incomprehension and disapproval. I feel privileged to have shared a part of that journey.

Un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio

Tracce della spiritualità ignaziana nella vita e nel pensiero di Emerich Coreth sj

di FERENC PATSCH S.J.*

Non è facile trovare elementi esplicitamente *teologici* nella produzione accademica di Emerich Coreth (1919-2006)¹. Il filosofo austriaco (di lontane origini trentine²) si dimostra un pensatore disciplinato: malgrado sia stato docente per quasi 40 anni in una Facoltà di Teologia (ha insegnato dal 1950 fino al suo emeritato nel 1989 all'università di Innsbruck e dal 1955 al 1989 è stato professore ordinario di «filosofia cristiana» nella stessa istituzione)³, un qualsiasi ricercatore della sua opera affronterà una cronica mancanza di materiale sui temi teologici. Questo però non significa che non ci siano (anzi, che non ce ne siano in abbondanza) nella vita e nel pensiero di Coreth elementi della *spiritualità Ignaziana*, più o meno espliciti. Al contrario! In realtà, la spiritualità del suo ordine funziona come amalgama che plasma in maniera fondamentale l'approccio di Coreth, sia a livello personale (riguardante il suo cammino accademico), che a livello intellettuale. La vita e l'opera del filosofo di Innsbruck si sviluppano sotto l'influsso di s. Ignazio – provare quest'affermazione è lo scopo del presente saggio.

Termini come «spiritualità gesuitica» e «spiritualità ignaziana» non sono di facile definizione. Nel suo libro intitolato *Aus Liebe zur Wirklichkeit – Grundworte ignatianischer Spiritualität* [Amando la realtà. Un vocabolario scelto della spiritualità ignaziana]

* FERENC PATSCH S.J., docente di teologia nella Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana; patsch@unigre.it

¹ Emerich Coreth, filosofo disciplinato quale era, sicuramente non rientra nella categoria del «teologo gesuita» di cui il libro di Michel Fédou, *Les théologiens jésuites. Un courant uniforme?*, Lessius, Paris, 2014.

² Il cognome Coreth, nota Silvano Zucal, richiama il nome di un paese della valle di Non, Coredò, il cui toponimo originario è però proprio Kòreth (cf. Silvano Zucal, *Profilo biografico di Emerich Coreth* (Appendice), in Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004, 433-440, qui 433.

³ Per qualche dettaglio della vita di Coreth, cf. Otto Muck, *La scuola marechaliana di lingua tedesca. Filosofia trascendentale come metafisica*: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth e altri, in Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer, a cura di (ed. ital. a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo) *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. II: Ritorno all'eredità scolastica*, Città Nuova, Roma 1984, 675-711; su E. Coreth: 697-703.

⁴ Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit – Grundworte ignatianischer Spiritualität*, Matthias-Grünevald, Mainz 1991.

(1991)⁴ il gesuita tedesco Willi Lambert (per lungo tempo padre spirituale del Pontificio Collegio Germanico e Ungarico a Roma e massimo esperto in questo campo) ha selezionato oltre sessanta parole-chiave della spiritualità ignaziana, ma purtroppo non possiamo qui offrire tale ricchezza. Il gesuita statunitense, James Martin risulta più conciso al riguardo. Nel suo libro *The Jesuit Guide to (Almost) Everything* [Una guida gesuitica a (quasi) tutto] (2010), Martin riduce l'ampiezza del vocabolario scelto a quattro espressioni, poiché ritiene che questi quattro semplici elementi esprimano l'essenza della spiritualità ignaziana: 1. trovare Dio in tutte le cose (*finding God in all things*); 2. contemplativo in azione (*contemplative in action*); 3. spiritualità incarnata (*incarnated spirituality*) e, infine, 4. libertà e distacco (*freedom and detachment*)⁵. È un riassunto calzante, senz'altro! Io invece voglio essere ancora più conciso. Seguendo le orme dei due autori di cui sopra, in questo saggio desidero identificare solo tre elementi che, a mio avviso, descrivono in modo onesto la vita e il pensiero di Emerich Coreth e, allo stesso tempo, esprimono fedelmente anche l'essenza della spiritualità del suo ordine. *In primis*, mostrerò come il nostro Autore ha realizzato il «*magis*» nella sua vita accademica (stando al servizio di Dio che, secondo la spiritualità ignaziana, non si stanca di agire e «faticare») (1); poi vedremo come ha cercato di «trovare Dio in tutte le cose» (*familiaritas cum Deo*) (2); e, infine, svilupperò il significato del *principium incarnationis* (Gesù, interpretazione contestuale, ermeneutica) (3). Vediamo ora, in maggior dettaglio, i temi sopra elencati.

1. «Faticare come Dio»: il *magis* in una vita dedicata al servizio di Dio

Il percorso personale e accademico di Coreth fu fundamentalmente plasmato dall'*ethos* ignaziano. Cercherò di provare quest'affermazione con l'aiuto di qualche dato bio-bibliografico.

1. Emerich Coreth ha vissuto una vita religiosa estremamente attiva e produttiva. Proveniente da una famiglia nobile (conti) e cresciuto a Vienna, nel 1937 entrò nella Compagnia di Gesù. Dopo aver studiato filosofia a Pullach, in Germania (gli studi furono interrotti dal suo arruolamento durante la guerra) e teologia a Innsbruck, in Austria, nel 1948 conseguì il dottorato in teologia presso l'Università di Innsbruck, e nel 1950 conseguì lo stesso grado accademico in filosofia a Roma, presso la Pontificia Università Gregoriana⁶. A Roma, in seguito, il neodottore esercitò la funzione di «*Repetitor*» presso il Pontificio Collegio Germanico e Ungarico. Nel 1950, come abbiamo già menzionato sopra, cominciò a insegnare presso la facoltà di Teologica di Innsbruck. Nel 1955

⁵ James Martin, *The Jesuit Guide to (almost) everything. A Spirituality for Real Life*, Harper Collins, New York 2010, 5-11.

⁶ Emerich Coreth, *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Herder, Wien 1952. La tesi dottorale, dedicata all'ontologia dialettica nella logica hegeliana, venne successivamente pubblicata a Vienna.

diventò professore di filosofia e nel contempo presidente dell'«*Institutum Philosophicum Oenipontanum*», poi, parallelamente, per diversi anni fu direttore dell'«Istituto di filosofia cristiana» della Facoltà Teologica di Innsbruck e assunse anche incarichi di rilevante responsabilità in ambito accademico o di guida nell'Ordine dei Gesuiti: fu due volte decano della Facoltà Teologica di Innsbruck (1957-1958; 1968-1969), rettore della stessa Università (1969-1971, per due anni, la prima volta tra i rettori!) e, infine, provinciale della Compagnia di Gesù per la provincia d'Austria (1972-1977)⁷.

Oltre a quest'attività di *leadership*, Coreth produsse una quantità considerevole di pubblicazioni importanti⁸. Tra le sue attività accademiche di assoluto rilievo rimane il suo impegno nel promuovere con successo grandi iniziative editoriali di carattere enciclopedico in ambito filosofico, innanzitutto quella dedicata alla storia della «filosofia cristiana»⁹ contemporanea (pubblicata in tre volumi tra il 1987 e il 1990, tradotta anche in italiano tra il 1993 e il 1995)¹⁰. Pur essendo vero che tra le pubblicazioni di Coreth non si trovano conferenze o altri scritti su tematiche teologico-religiose (tranne un unico saggio piuttosto lungo di carattere esplicitamente spirituale-mistico, scritto negli anni '50 sul tema *contemplativus in actione*)¹¹, in realtà, *tutta la filosofia corethiana* può (e di fatto deve) essere considerata *un tipo di filosofia* (quella «cristiana»¹²) che è, e vuol essere volontariamente, al servizio della teologia e dell'intensificazione della vita religiosa. In questa dire-

⁷ Cf. Salvano Zucal, Profilo biografico di Emerich Coreth (Appendice), in *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004, 433-440, qui, 433-434.

⁸ Per la bibliografia delle opere di Emerich Coreth, cfr. *Zeitschrift für katholische Theologie* 101 (1979), 270-274 e O. Muck (ed.), *Sinn gestalten* (Festschrift Coreth), Tyrolia, Innsbruck 1989; *Verzeichnis der Veröffentlichungen von Emerich Coreth SJ 1989-1999* in Emerich Coreth, a cura di Christian Kanzian, *Beitäge zur christlichen Philosophie*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1999, 409-415.

⁹ Il concetto di «filosofia cristiana» è alquanto controverso (cf. Yves Floucat, *Per una filosofia cristiana* (*Elementi di un dibattito fondamentale*), Massimo, Milano 1987; più recentemente, Theo Kobusch lo definisce «concetto di battaglia» (*Kampfbegriff*): Theo Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, 11-12). Lo stesso Coreth ne parla in una maniera piuttosto tradizionale: «La filosofia cristiana è esistita fin da sempre, anche nel XIX e XX secolo, in forme diverse, come realtà dai molteplici aspetti. La filosofia cristiana continuerà a vivere, anche in futuro, fintantoché ci saranno fede cristiana e cristiani che pensano – sono impegnati nello spirito o nella mancanza di spiritualità del loro tempo a fondare e spiegare filosoficamente le loro convinzioni –, il cui pensiero credente o fede pensante è assieme compito e istanza.» (Emerich Coreth, *Conclusioni e prospettive*, in Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (edd.) (Ed. ital. a cura di Gaspare Mura e Giorgio Penzo) *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX. III: Correnti moderne del XX secolo*, Città Nuova, Roma 1995, 1032-1049, qui: 1049 e, più dettagliatamente, Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, cit. 350-368.

¹⁰ Cf. Emerich Coreth – Walter M. Neidl – Georg Pfligersdorffer (edd.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, 1-3 Bende, Styria, Graz 1987-1990; trad. it., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, voll. 1-3, Città Nuova, Roma 1993-1995.

¹¹ Cf. Emerich Coreth, *In actione contemplativus*, pubblicato in *Zeitschrift für katholische Theologie* 76 (1954), 55-82; trad. inglese, *Contemplative in Action*, in R.W. Gleason (ed.), *Contemporary Spirituality. Current Problems in Religious Life*, Macmillan, New York 1968, 184-211.

¹² Cf. sopra la nostra nota 9.

zione, filosofare in modo corethiano significa vivere al servizio di Dio e degli uomini, cercando senso, sapienza e verità con i mezzi dell'intelletto, con la massima dedizione.

2. Non mi sembra né illegittimo, né esagerato riconoscere in quest'atteggiamento una genuina manifestazione del *magis* ignaziano. Come si sa, il «*magis*», concetto-chiave della spiritualità ignaziana, significa «[sempre] di più» o «più ancora» (*aún más*) (*Autobiografia* 14), giungendo anche al di là delle nostre capacità e dei nostri limiti. Si tratta di una disponibilità a servire, in continua crescita (sia intellettuale, sia spirituale), dimostrando che non esiste alcun obiettivo che non possa essere superato. S. Ignazio di Loyola stesso ha suggerito ai suoi figli di fare «Tutto a *Maggiore* Gloria di Dio (*omnia ad maiorem Dei gloriam* – italici aggiunti: F. P.)».

Da questo punto di vista, il parallelismo tra Coreth e s. Ignazio risulta molto esplicito: nella *vita concreta* ambedue volevano nient'altro che servire per «la maggiore gloria di Dio e il bene delle anime (*ser más a gloria de Dios y provecho de las almas*)» (cf. *Autobiografia* 85). A ragione, nota Willi Lambert che in questo senso si può parlare della spiritualità gesuitica come «mistica [per eccellenza] del servizio»¹³. In qualche altra riga dell'*Autobiografia*, Ignazio esprime in modo calzante ciò che desideriamo evidenziare. In terza persona, Ignazio così parla di se stesso:

«Impiegava il suo tempo in parte a scrivere, in parte a pregare. La sua consolazione più grande era guardare il cielo e le stelle; li contemplava spesso e per lungo tempo, perché da questo gli nasceva dentro un fortissimo impulso a servire nostro Signore (*una gran fuerza para servir a nuestro Señor*)» (*Autobiografia* 11).

Non è cosa insolita che, ammirando il cielo stellato, si sperimenti un'esperienza spirituale così intensa e profonda. Molti casi di questo genere sono stati documentati dai tempi biblici alla modernità; il *mysterium tremendum et fascinatum* affascinava già anche il salmista: «Se guardo il tuo cielo, opera delle tue dita, la luna e le stelle che tu hai fissate, che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi?» (*Sal* 8,4-5); mentre, in tempi moderni, Immanuel Kant (1724-1804) confessa: «Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione [...]: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me»¹⁴. Al cospetto dell'inafferrabilità dell'universo, inimmaginabilmente enorme e vasto, dalla profondità dell'anima emerge automaticamente un sentimento di rispetto, di ammirazione e di timore e tremore. La particolarità dell'esperienza ignaziana sta invece nelle conseguenze di quest'esperienza universale: l'incontro con il mistero suscita la voglia di *servire* il Signore.

Non a caso, Ignazio definisce nel «Principio e fondamento» del suo libro *Esercizi Spirituali* il compimento dell'esistenza umana creata in questi termini: «L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore (*El hombre es creado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor*)», e «così raggiungere la salvezza (*median-*

¹³ Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, la voce «*Dienst*» (servizio). Cf. anche *ES* 23.

¹⁴ Immanuel Kant, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1966 (Conclusione V, 161) 201-202.

te esto salvar su alma)» (ES 23). Altrove, Ignazio radicalizza quest'atteggiamento interiore, suggerendo all'esercitante di guardare e contemplare: «vedo le persone, cioè nostra Signora, san Giuseppe, la domestica e il bambino Gesù appena nato; mi faccio come un piccolo e indegno servitorello (*un pobrecito y esclavito indigno*) guardandoli, contemplandoli e servendoli nelle loro necessità (*mirándolos, contemplándolos y sirviéndoles en lo que necesiten*), come se mi trovassi lì realmente, con tutto il rispetto e la riverenza possibili» (ES 114).

Per un gesuita (e forse non solo) il servizio è il più forte e univoco criterio per vedere se ciò che fa, da religioso (e credente), è autentico o meno.¹⁵ Per questo Ignazio suggerisce che «[a] chi desidera raggiungere questo terzo modo di umiltà, giova molto fare i tre colloqui già indicati nella meditazione dei tre tipi di uomini [cf. ES 147, 156], chiedendo che nostro Signore voglia sceglierlo per questa maggiore e più perfetta umiltà, per meglio imitarlo e servirlo (*para más le imitar y servir*), purché sia uguale o maggiore *il servizio* e la lode della divina Maestà» (ES 168 – *italici aggiunti: F. P.*). Sembra che Coreth abbia preso molto sul serio le parole di Ignazio (e di Gesù), volendo seguire l'esempio di un Dio che «sta faticando» (cf. *Gv* 5,17; ES 93) giorno e notte:

«Osservo come questo re parla a tutti i suoi e dice: “È mia volontà sottomettere al mio potere tutto il territorio degli infedeli; perciò chi vuole venire con me deve accontentarsi di mangiare come me, e così bere, vestire e tutto il resto. Inoltre deve faticare con me di giorno, vegliare di notte e via dicendo; così alla fine avrà parte con me nella vittoria, come l'avrà avuta nelle fatiche (*como la ha tenido en los trabajos*)”» (ES 93).

Certo, qualcuno potrebbe obiettare che per divenire grandi «lavoratori» non è necessario essere un gesuita! È senz'altro vero: tutti i cristiani autentici aspirano ad essere simili a quegli umili servitori del vangelo che non pretendono di aver diritto a un trattamento particolare, ma seguono il suggerimento di Gesù ripetendo: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (*Lc* 17,10). Ma per essere servizievoli non si deve essere necessariamente cristiani! È vero anche questo! Tuttavia, sicuramente non è irrealistico pensare che Emerich Coreth, durante i suoi 61 lunghi anni vissuti da gesuita, abbia recitato innumerevoli volte la «preghiera preparatoria» (*oración preparatoria*), prescritta da Ignazio nei suoi *Esercizi Spirituali*, «chiede[ndo] a Dio nostro Signore la grazia (*pedir gracia a Dios nuestro Señor*)» che «tutte le mie intenzioni, le mie attività esterne e le mie operazioni interiori (*todas mis intenciones, acciones y operaciones*) tendano unicamente al servizio e alla lode della sua divina Maestà (*se ordenen puramente al servicio y alabanza de su divina majestad*)» (ES 46), e sia stato profondamente influenzato da essa. Sarebbe sbagliato (e presupporrebbe un'antropologia irrealistica, disincarnata) sottovalutare l'influsso che una spiritualità può esercitare su una persona. Ciò che diveniamo non può essere indipendente dalle istituzioni alle quali apparteniamo. Ora gettiamo luce su questa verità da un altro punto di vista, indagando aspetti contenutistici dell'opera del nostro filosofo.

¹⁵ Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, la voce «*Dienst*» (servizio). Per l'importanza della tematica «servire» e «servizio» cf. la *Costituzione della Compagnia di Gesù*, nn. 13; 66; 72; 82-82; 98; 118; 132; 153; 189; 192; 194; 197; 204; 212; 226; 235; 239-240; 288; 338; 340; 356; 398; 587; 593; 824 (specie: nn. 189 e 356).

2. «Trovare Dio in tutte le cose»: presupposti filosofici di una *familiaritas cum Deo*

Entrando nell'alchimia del pensiero corethiano ci può sorprendere la grande varietà delle fonti. A partire dai nuclei teoretici fondamentali che si trovano nel pensiero neotomista di Johannes Baptist Lotz (1903-1992) e quello tomista-trascendentale di Karl Rahner (1904-1984), cercando un confronto tra la prospettiva trascendentale di Joseph Maréchal (1878-1944) e quella ermeneutico-fenomenologica di Martin Heidegger (1889-1976), Coreth ha sviluppato un'ontologia sistematica, o meglio, stando alla sua stessa descrizione, «un'ontologia o metafisica inquadrata in una filosofia trascendentale»¹⁶. A prima vista, quindi, Ignazio quale fonte ispiratrice rimane in ombra. Ora metteremo a fuoco come, in armonia con la spiritualità ignaziana, la metafisica corethiana spiega *filosoficamente* la possibilità dell'incontro con Dio nella quotidianità.

1. Prendiamo le mosse dal rapporto filosofia-teologia. La questione è in diretto collegamento con una lunga serie di problemi centralissimi per la Teologia fondamentale come, per esempio, i nessi: fede-ragione, grazia-natura, Dio e mondo, etc.

Per Coreth, la filosofia e la teologia sono due discipline ben distinte: «il pensiero filosofico non è un atto religioso e la preghiera come la liturgia non sono il luogo del pensiero filosofico»¹⁷. Sulla scia della filosofia realista del tomismo trascendentale, il filosofo di Innsbruck cerca di salvaguardare le distinzioni classiche, affermando, da una parte, l'autonomia del pensiero umano (filosofia) e, dall'altra, il suo bisogno della rivelazione (teologia). Identificare la riflessione teologica con quella meramente di stampo immanentista e sapienziale (filosofica) sarebbe un riduzionismo inammissibile.¹⁸ Allo stesso tempo, però, filosofia e religione sono strettamente collegate tra loro e possono arrivare a congiungersi se si pensa filosoficamente a partire da una fede religiosa, o se a partire da una prospettiva filosofica si giunge ad una convinzione religiosa. Certo, le due grandezze possono anche scontrarsi, per esempio se la fede in Dio viene negata per motivi filosofici (mettendo così in discussione i fondamenti della religione, come di fatto spesso accade); oppure se la teologia rigetta la necessità di essere (almeno in qualche misura) sistematica (rinnegando così i suoi presupposti). Anche questo, tuttavia, suppone un punto di relazione comune¹⁹. Con le parole di Coreth: «Ogni religione [...] contiene, sebbene in modo ancora atematico, una prospettiva e una valutazione sulla totalità

¹⁶ Emerich Coreth, la voce «Frage», in Hermann Krings – Hans M. Baumgartner – Christoph Wild, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Kösel, München 1973, vol. 1, 485-493; trad. it., la voce «Questione», in *Concetti fondamentali di filosofia*, ed. it. a cura di G. Penzo, vol. 3, Queriniana, Brescia 1982, 1709-1719, qui: 1710.

¹⁷ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004 (l'originale austriaco: 2001), 414.

¹⁸ Cf. Emerich Coreth, *Grundriss der Metaphysik*, Tyrolia, Innsbruck-Wien 1994, 218-222.

¹⁹ Cf. Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, Queriniana, Brescia 2004 (l'originale tedesco: 2001), 414-415; cf. anche Id., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978 (l'originale austriaco: 1976), 178-184.

del mondo, sulla nostra vita e sulla sua relazione con Dio [...]»²⁰. Una visione ampia e complessiva di carattere metafisico, quindi, è ineluttabile per il pensiero teologico-religioso e viceversa: ogni metafisica si compie in una visione religiosa della realtà – conseguentemente, in fin dei conti, richiede una riflessione teologica. Questo fatto prepara la strada per una integrazione (asimmetrica, però più organica) tra le due discipline.

Malgrado la differenza mantenuta tra le due sfere (filosofica e teologica), Coreth elabora un collegamento dialettico e organico, ma subordinato, tra filosofia e teologia. Questo diviene visibile in quanto, alla fine praticamente di ogni suo testo più rilevante, giunge alla «domanda delle domande»²¹, che su tutte s'impone: «la domanda su Dio» (*Gottesfrage*). Abbiamo già accennato a come, dotato di una straordinaria capacità di lavoro, il filosofo di Innsbruck si sia dedicato, accanto ai suoi incarichi di carattere accademico e di guida spirituale, all'elaborazione e alla successiva pubblicazione di molti corsi di storia del pensiero filosofico²². Nel suo libro sull'ermeneutica filosofica, l'ultima parte tratta dell'ermeneutica teologica²³. Anche il suo importante libro sull'antropologia filosofica, l'opera che lo ha reso celebre e che è stata tradotta in più lingue, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie* (1973)²⁴, termina con il sottotitolo «*Transzendenz und Religion* [trascendenza e religione]»²⁵. Allo stesso modo il suo contributo nel campo dell'etica filosofica (con un'attenzione particolare per il tema della libertà) apre verso la *teologia* morale²⁶. Non meno rilevante il fatto, infine, che pure la sua *Metafisica* (*Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundle-*

²⁰ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 415.

²¹ Cf. Silvano Zucal, Introduzione all'edizione italiana, in Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 5-8, qui: 5.

²² Esemplare in tale prospettiva la sua opera: Emerich Coreth, *Einführung in die Philosophie der Neuzeit*, Rombach, Freiburg i. Br. 1972, tradotta anche in giapponese (1977).

²³ Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*, Herder, Freiburg i. Br. 1969, 318-322; il libro è stato tradotto anche in spagnolo (1972) e in portoghese (1973). Altri contributi nel campo dell'ermeneutica: Id., From Hermeneutics to Metaphysics, in *International Philosophical Quarterly* 11 (1971), 249-259; Id., Hermeneutik und Metaphysik, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 90 (1968), 422-450; Id., Hermeneutik und Metaphysik, in Id., *Beiträge zur christlichen Philosophie*, op. cit., 262-291.

²⁴ Emerich Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1973 (1980); trad. it., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 1978 (2001⁶); trad. spagnola (1976). Cf. a riguardo anche: Id., *Was ist philosophische Anthropologie?* in Id., a cura di Christian Kanzian, *Beiträge zur christlichen Philosophie*, op. cit., 309-330.

²⁵ Cf. 178-184 (trad. ital.). Il primo testo di antropologia filosofica è Emerich Coreth, *Grundfragen des menschlichen Daseins*, Rauch, Innsbruck 1956, dopo il quale vengono ancora molti altri saggi, per esempio: id., *Was ist philosophische Anthropologie?*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 91 (1969), 252-273; *Die Welt des Menschen als Phaenomen und Problem*, in J.B. Lotz (ed.), *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 1968, 39-63, etc.

²⁶ Cf. Emerich Coreth, *Ethik*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3 (1959), 1122-1130. Cf., inoltre, Id. *Freiheit und Bindung der Wissenschaft*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972), 129-144; Id., *Zur Problemgeschichte menschlicher Freiheit*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 94 (1972), 257-289, etc.

gung)²⁷, l'opera fondamentale pubblicata nel 1961, si concluda, quasi in modo obbligatorio, con la questione su Dio.²⁸

Coreth è ben consapevole del fatto che tutte le prove dell'esistenza di Dio presuppongono la domanda su «come» si pensa Dio, su «che cosa» o «chi» s'intende con ciò. Egli scrive: «Soltanto se con il termine "Dio" viene compreso il fondamento incondizionato del Tutto e quindi la realtà prima e suprema come pienezza trascendente di tipo spirituale e personale, allora le prove dell'esistenza di Dio possono diventare comprensibili e la fede in Dio risultare un atto della ragione e della libertà»²⁹. Insomma, per il filosofo di Innsbruck, occorre sapere già di Dio, averne un'esperienza, per potersi anche soltanto interrogare su di Lui e si deve aver sperimentato già la sua azione per poterli credere, e per poterlo adorare e invocare. «L'adorazione religiosa di Dio non rimane confinata alle proprie miserie; questo sarebbe un atteggiamento meramente egoistico. La convinzione religiosa diviene tanto più pura e libera, quanto meno riguarda me stesso, le mie sofferenze e le mie preoccupazioni, indirizzandosi invece a Dio come oggetto esclusivo di ogni adorazione e preghiera così come di ogni grata fiducia e dedizione»³⁰. Sulla base della nostra esistenza umana abbiamo esperienza quotidiana di Dio³¹ – ecco la legittimazione ontologica dell'ideale gesuitico *familiaritas cum Deo*³² e anche, in ultima analisi, una sorta di «democratizzazione» della stessa concezione della mistica:

«L'esperienza di Dio non è un soltanto un fenomeno 'mistico' nel senso di un'esperienza che va fuori dell'ordinario, ma qualcosa che è dato ad ogni vita personale autenticamente religiosa. Indubbiamente una tale immediatezza è comprensibile ancora una volta soltanto a partire da una molteplice mediazione e non è mai un'esperienza della realtà assoluta e infinita di Dio stesso, ma l'esperienza del suo grazioso agire attuale che rimane misterioso, quell'agire che noi sperimentiamo e che ci permette di comprenderlo»³³.

²⁷ Emerich Coreth, *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Tyrolia, Innsbruck 1961 (1980²), tradotto anche in spagnolo (1964) e in inglese (1968).

²⁸ Il volume era preceduto da saggi dedicati proprio alla metafisica per rilevarne funzione, impostazione e collocazione nell'ambito complessivo del sapere filosofico, per es. *Methaphysik – Wissenschaft – Skepsis. Eine Aussprache zwischen W. Stagnmüller und E. Coreth*, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), 472-481, etc.

²⁹ Emerich Coreth, Premessa, in *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 9-11, qui: 10.

³⁰ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 372.

³¹ Il pensiero – paragonabile alla «comprensione dell'essere» (*Seinsverständnis*) heideggeriana (cf. «[...] già sempre viviamo in una comprensione dell'essere [...]: Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1971, 19 l'originale tedesco: 1927) – è molto comune tra i pensatori della scuola del tomismo trascendentale.

³² «Siete perciò sacerdoti, allenati a quella *familiaritas cum Deo*, con cui Sant'Ignazio volle fondare la Compagnia; sacerdoti che insegnano, provvisti della "sermonis gratia" (Sacerdotes igitur estis, in illa *familiaritate cum Deo* exercitati et versati, in qua beatus Ignatius suam Societatem condidit; sacerdotes qui docent, sermonis gratia instructi) (Cfr. *Monumenta Ignatiana, Sancti Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu*, tomus III, textus latinus, p. I, c. 2, 9, 59-60; MHSI, vol. 65, Romae 1938, p. 49); cf. inoltre G. Filograssi, Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio, *Gregorianum*, vol. 37, No. 3 (1956) 391-416.

³³ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 430. Altrove, Coreth parla al riguardo di una

2. «Trovare Dio in tutte le cose» – questa frase basilare della spiritualità ignaziana significa, in breve, che nulla deve essere considerato al di fuori della sfera della vita spirituale. La spiritualità ignaziana considera tutti gli avvenimenti come elementi importanti della nostra vita, includendo i servizi religiosi, le Sacre Scritture, le preghiere e le opere di carità, e così di seguito. Fino a qui non c'è granché di sorprendente: secondo tale principio la parola «tutto» comprende gli amici e la famiglia, il lavoro e le relazioni in genere, il sesso e il celibato, la sofferenza e la gioia, la natura e la cultura, etc.

Parlando di Dio, molti mistici mettono l'accento sulla distanza incolmabile che ci separa da Lui. Quest'aspetto è del tutto legittimo sia filosoficamente che teologicamente: abbiamo imparato da Coreth che la teologia *non* può essere ridotta alla filosofia. In questo contesto però è interessante (ed anche sorprendente) il fatto che s. Ignazio, parlando del suo rapporto con Dio, lasciasse intuire un certo rapporto di familiarità. Questa «*familiaritas cum Deo*» viene espressa in maniera insuperabilmente chiara quando Ignazio, nella sua Autobiografia, racconta a Padre Consalves, un suo confratello che: «anzi era sempre andato crescendo in devozione, cioè nella facilità di trovare Dio (*facilidad para encontrar a Dios*). E adesso molto più che nella vita passata. E poteva trovare Dio in qualunque momento lo desiderasse» (*Autobiografia* 99). Sembra che anche lui, come alcuni suoi «familiari» spirituali (Maria Ward, Mary MacKillop ed altri, per esempio), avesse «un accesso libero» a Dio. Da questo rapporto del tutto particolare è nato l'incoraggiamento a dialogare con il Signore, ad entrare in dialogo in modo confidenziale, ad «avere colloqui» con Lui (*ES* 62; 148; 156-157; 159; 168; 199, etc.). Si legge, negli *Esercizi Spirituali*: «Il colloquio deve essere spontaneo, come quando un amico parla all'amico, o un servitore parla al suo padrone, ora chiedendo un favore, ora accusandosi di una colpa, ora manifestando un suo problema e chiedendo consiglio. (*El coloquio se hace propiamente hablando, así como un amigo habla a otro, o un siervo a su Señor; cuándo pidiendo alguna gracia, cuándo culpándose por algún mal hecho, cuándo comunicando sus cosas*)» (*ES* 54).

In una lettera indirizzata a un suo confratello, Ignazio scrive:

«Coloro che vogliono studiare, devono esercitarsi nel cercare la presenza di Dio nostro Signore in tutte le cose, ad esempio nel parlare, nel camminare, nel guardare, nel gustare, ascoltare, pensare e in genere in tutto ciò che fanno, poiché la maestà di Dio è lì attraverso la sua presenza, operazione ed essere. Questa sorta di “contemplazione”, il trovare Dio in tutte le cose, è più facile di voler elevarsi ai temi più astratti con grande fatica. Questa prassi eccellente, anche in caso di preghiera breve, può aiutarci per le grandi visite piene di grazia del Signore e può anche prepararci per esse»³⁴.

Alcuni forse considereranno questo suggerimento troppo coraggioso, anzi intrusivo. Come si può parlare con Dio in questa maniera nella nostra epoca secolare, nella quale si

«immediatezza mediata» (*vermittelte Unmittelbarkeit*) (espressione di stampo hegeliano!) (cf. Id., *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 424-425; Id., *Grundriss der Metaphysik*, op. cit., 220; Id., *Gott im philosophischen Denken*, op. cit., 297-298, etc.).

³⁴ Ignatius von Loyola, *Trost und Weisung. Geistliche Briefe*, a cura di Hugo Rahner, Benziger, Zürich 1989, lettera 206 – trad. ital. F. P., cita Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit.

è inventato non solo il secolarismo, ma anche la cosiddetta «teologia della morte di Dio» e si è cercato di mettere noi stessi al suo posto? Tuttavia, probabilmente in ognuno di noi vive un desiderio profondo di sperimentare una intimità molto più grande, addirittura familiare, nei nostri rapporti in generale e nella chiesa in particolare. La nostra era post-industriale, dopo tutte le esperienze «senza» (o meglio: prescindendo da) Dio, sta sperimentando una nostalgia per Dio (se non, come dice Willi Lambert, addirittura un «Dio complesso»³⁵) e un desiderio fortissimo di ritrovare la persa intimità anche con gli altri esseri umani. I cristiani si chiamano «fratelli e sorelle», ma i loro rapporti a volte non riflettono l'ideale di essere in familiarità con Dio. È istruttivo, comunque, il fatto che nel libro sugli *Esercizi* si legge: «Infatti non è il sapere molto che sazia e soddisfa l'anima, ma il sentire e gustare le cose internamente (*el sentir y gusta de las cosas internamente*)» (ES 2).

Si racconta che nei rapporti interpersonali Ignazio – come a suo modo anche Coreth – fosse piuttosto riservato e non stringesse facilmente un'amicizia di tipo confidenziale. Nei confronti di Dio invece, sembra essere tutt'altra cosa! Poiché ha vissuto immerso nell'amore di Dio a causa del grande «sì» pronunciato nella sua vita religiosa, ha avuto accesso diretto alla familiarità con Lui.

Quest'atteggiamento ha radici bibliche profondissime. Lo stesso Gesù insiste: «Chi compie la volontà di Dio, costui è mio fratello, sorella e madre» (Mc 3,35) e, altrove, Egli ci insegna a chiamare Dio con la formula intima «Abbà» (Mc 14,36; Mt 11,25-26; Rom 8,15; Gal 4,6). Anche se nell'epoca di s. Ignazio il rapporto tra servo e signore era molto più intimo e familiare di quanto possiamo immaginare (cf. ES 54), le immagini bibliche sembrano andare ancora più avanti, oltre tutto l'immaginabile, nella familiarità (pensiamo alle figure dello sposo e della sposa nel *Cantico dei cantici*!). Gesù ci ha offerto un'intimità familiare insuperabile: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15).

In parte dobbiamo a Emerich Coreth l'elaborazione teologica delle condizioni epistemologiche per poter «trovare Dio in tutte le cose» in una familiarità radicata nel suo amore.

3. Il «principio dell'incarnazione»: la centralità del Gesù contestualizzato

Si può riassumere in modo calzante il pensiero corethiano (in modo assolutamente stringato ed essenziale) dicendo che il filosofo austriaco ha cercato di saldare un pensiero metafisico e segnatamente una metafisica classica dell'Essere con il metodo trascendentale di ascendenza kantiana e con una filosofia teologica (teodicea) che si misura con la lettura heideggeriana della storia del pensiero occidentale. Quest'ultimo mo-

³⁵ Cf. Willi Lambert, *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit., 134.

mento (la ricezione, almeno parziale, dell'ermeneutica filosofica di Heidegger) risulta essere il gesto più coraggioso e il contributo più originale di Emerich Coreth alla filosofia di stampo «cristiano».

1. Volendo ripensare alcune questioni ontologiche, metafisiche e antropologiche fondative in chiave ermeneutica³⁶, Coreth introduce concetti che non appartengono in modo abituale a questo campo semantico.

Storia. – Nel pensiero corethiano viene riconosciuto il fatto che l'uomo e la società sono nella *storia*. In breve, il mondo umano è un mondo storico. Certo, non c'è nessuna novità in quest'affermazione: già dal tempo di Hegel e sulla sua scia vari storici romantici (innanzitutto Friedrich Schleiermacher, Heinrich Rickert, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen e Wilhelm Dilthey) hanno accentuato tale appartenenza intrinseca dell'essere umano alla sua storia. E' stato però Martin Heidegger, una delle fonti principali d'ispirazione di Coreth, a mettere a fuoco questa verità con maggiore forza. L'aspetto «storicità» (*Geschichtlichkeit*) è venuto gradualmente alla ribalta nel pensiero filosofico fino al punto di rivoluzionare tutta la filosofia moderna (convertendola in postmodernità). Ecco l'idea centrale: l'uomo non può oggettivare la sua storia in modo completo (non può trattarla come mero «oggetto»), dato che ne fa parte³⁷. Scrive Coreth:

«Egli [l'uomo] sperimenta e comprende sé stesso a partire dal proprio mondo storico. La sua intera esistenza, anche il suo pensare e volere, il suo valutare ed agire, soggiacciono a condizioni storiche, che egli non può superare. Esse – attraverso una lingua ed una cultura che si sono formate storicamente, attraverso forme di pensiero e modi di concepire e di esprimersi già precostituiti – dischiudono all'esistenza umana possibilità concrete, ma insieme le impongono limitazioni e, in tal modo, fissano in precedenza all'individuo il suo posto nella storia»³⁸.

Mondo. – Nel sistema filosofico corethiano, l'uomo non viene visto più in modo isolato come soggetto puro, monadico. Quest'idea era solo un'astrazione del razionalismo cartesiano e dell'idealismo di stampo kantiano ed hegeliano. Nella visione abbracciata da Coreth, l'essere umano piuttosto va considerato «in modo concreto come uomo sul suo mondo»³⁹. Per giungere a questa conclusione, i risultati di Edmund Husserl e, almeno parzialmente, quelli di Martin Heidegger saranno i presupposti. L'Husserl tardivo, da parte sua, elaborava il concetto di «mondo della vita» (*Lebenswelt*), mentre Heidegger sviluppava l'«essere-nel-mondo» (*In-der-Welt-sein*), quale struttura o costituzione fonda-

³⁶ Cf. Emerich Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*, op. cit.

³⁷ Detto con termini più heideggeriani: l'Esserci non è temporale perché sta «nella» storia, ma può esistere storicamente solo perché è temporale nel fondamento del suo stesso essere. La storicità originaria e costitutiva dell'Esserci è il fondamento della storiografia (e non, al contrario, la storiografia fonda la possibilità della storicità!). In breve: nell'*opus magnum* di Heidegger, la costituzione ontologico-esistenziale dell'Esserci si fonda sulla temporalità. Cf. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., 447-482 (§§ 72-77).

³⁸ Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 40.

³⁹ Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 40.

mentale dell'«Esserci» (*Dasein*)⁴⁰. A differenza loro, in Coreth, il «mondo» (*Welt*), in quanto orizzonte concreto e storico di comprensione, diventa una categoria antropologica: egli fa sua, almeno parzialmente, la fenomenologia del mondo nella sua gnoseologia antropologica. Coreth scrive: «Autocomprensione e comprensione del mondo non si trovano reciprocamente opposte, in una pura contrapposizione di soggetto-oggetto, ma costituiscono un'unità dialettica, di cui devono essere messe in vista le strutture fondamentali»⁴¹.

Circolo ermeneutico. – Il «mondo» heideggeriano⁴² è l'orizzonte complessivo dell'esperienza e della comprensione in cui vive e si comprende l'Esserci. Questo viene compreso da Coreth come «il prodotto di un'origine storica, di esperienza e intuizioni, di valutazioni e decisioni personali [dell'essere umano]»⁴³. Oltre all'influsso di Heidegger, qui si può individuare anche l'influenza di Hans-Georg Gadamer (allievo di Heidegger e co-fondatore, con lui, della cosiddetta *ermeneutica filosofica*⁴⁴): Coreth presuppone una fondamentale apertura alla realtà condizionata da una precomprensione (storico-empirica) presente in ogni attuale ed ulteriore esperienza ed intuizione. Per Coreth, ne risulta «un certa “struttura circolare” del comprendere che presuppone la precomprensione»⁴⁵. Qui viene in aiuto, ancora una volta, il concetto husserliano del «mondo della vita». Husserl si era proposto, con una rigorosa ricerca fenomenologica⁴⁶, di liberare la scienza pura del soggetto da tutti i contenuti oggettivi. Questo lo portò alla prospettiva per la quale, riconosce Coreth, «il “mondo della vita” è sempre presupposto e non può mai venire messo fra parentesi»⁴⁷.

Qui invece devono essere messe in primo piano, oltre alle consonanze, anche le differenze tra il filosofo austriaco e Heidegger. Coreth prende continuamente le distanze dal pensatore della Foresta Nera, sia riguardo alla critica radicale heideggeriana anti-metafisica⁴⁸, sia rispetto al ruolo della fenomenologia e dell'ermeneutica (da Coreth, gli

⁴⁰ Cf., innanzitutto, l'Introduzione magistrale dell' *Essere e tempo* sull'«analisi esistenziale», op. cit. 20-24; 28-31 (§§ 2 e 4).

⁴¹ Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 40.

⁴² Cf. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., 88-147 (§§ 14-24).

⁴³ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 416.

⁴⁴ Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983 (l'originale tedesco: 1960). Il sottotitolo dell'opera (nella pubblicazione italiana assente) recita: «Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik».

⁴⁵ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 416.

⁴⁶ Edmund Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994 (l'originale tedesco: 1911).

⁴⁷ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 418.

⁴⁸ «Alcuni filosofi e anche alcuni teologi – scrive Coreth – sono caduti nella chiacchiera, che oggi va di moda, della “fine della metafisica” [qui non si può non riconoscere il riferimento ad Heidegger!]. Senza metafisica, tuttavia, la filosofia non può offrire una comprensione dell'essere e dell'uomo che sia rilevante dal punto di vista di una visione del mondo e che si possa mettere in relazione con la teologia. L'interpretazione teologica della fede ricorre a intuizioni filosofiche che appartengono alla dimensione metafisica» (Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 428). Cf. ancora, Emerich Coreth, *Flucht oder Ankunft der Götter: Metaphysik und Gottesfrage bei Martin Heidegger*, in Id., *Beiträge zur christlichen Philosophie*, op. cit., 194-254.

apporti della storicità, della contestualità e della linguisticità vengono diminuiti in continuazione, rispetto ad Heidegger!⁴⁹). Ora bastano pochi cenni al riguardo.

La visione del mondo come compito della filosofia. – Seguendo apparentemente Heidegger, Coreth insiste che ogni uomo maturo ha il suo «mondo» come proprio orizzonte di comprensione e di conoscenza. Invece, però, per lui le decisioni che presuppongono le convinzioni fondamentali formano una «visione del mondo» (*Weltanschauung*) (espressione aspramente criticata da Heidegger!⁵⁰) che presenta, almeno in modo irriflesso, già necessariamente delle implicazioni di carattere filosofico. Per Coreth, «[i]l pensiero filosofico deve interrogarsi se le fondamenta della visione del mondo reggano»⁵¹. Questo costituisce il vero e proprio compito del pensiero filosofico in genere e di quello cristiano in particolare: «riflettere su di esse e anche di correggerle in modo da trascendere il dato immediato»⁵².

Trascendenza e filosofia trascendentale. – Mentre per Heidegger l'essere risulta fondamentalmente storico, la filosofia corethiana di stampo «cristiano» non nega l'esistenza e la conoscibilità delle «essenze» delle cose (essenzialismo) e delle verità incondizionate (metafisica trascendentale). Per Coreth, «nessuna concezione dell'essere o della vita possa conservarsi», con le sue modalità di senso e di valore, «senza essere costituita e garantita nel valore incondizionato del vero e del buono, nella custodia dell'incondizionato valore personale dell'uomo e in ultimo per mezzo della trascendenza del suo essere»⁵³. Di conseguenza, per il filosofo austriaco la funzione più elevata della filosofia rimarrà questa: «esercitare la mediazione dell'immediatezza nella relazione trascendente dell'uomo con Dio»⁵⁴. È istruttivo vedere quanto la teoresi dialettica corethiana (dove

⁴⁹ Coreth argomenta che «[...] errato è, per esempio, risolvere il mondo in linguaggio – “il mondo è linguaggio” [il riferimento è ovviamente a Gadamer, però la traduzione italiana non è esatta, dato che nell'originale si legge: “*Sein, dass verstehen werden kann ist Sprache* = L'essere che può venir compreso è linguaggio.” Hans-Georg Gadamer, *Verità e metodo*, op. cit., 542] –, perché il mondo linguistico è possibile e sensato solo sulla base del mondo reale dell'esperienza. Esperienza però non significa solo percezione sensibile, ma anche la penetrazione spirituale che di questa si ha nel pensiero e nella comprensione. Non è pertanto possibile voler ricostruire il fenomeno del mondo in modo empiristico, mediante i contenuti della percezione. [...] [Il mondo] è sempre qualcosa di più che una somma di impressioni sensibili. L'esperienza umana si realizza per intero solo nell'esperienza cosciente, nella comprensione del senso e del valore, nel giudizio intellettuale di ciò che è dato» (Emerich Coreth, *Antropologia filosofica*, op. cit., 56). Heidegger è più radicale: per lui anche «l'antropologia» è già «*jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nie fragen kann, wer er sei*», Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Vittorio Kostermann, Frankfurt a.M. 1952, 69-104, qui: 103.

⁵⁰ Heidegger percepisce una qualsiasi «visione del mondo» come qualcosa di troppo statico e rigido, presumibilmente sottratto dal potere della storicità (sottrazione che per Heidegger non è possibile!) e soggetto alla potenza del «sistema»: «*Wo die Welt zum Bild wird, kommt das System, und zwar nicht nur im Denken, zur Herrschaft*», Martin Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, op. cit., 93.

⁵¹ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 418.

⁵² Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 417; sul *Weltanschauung* cf. tutto il contesto: 416-419.

⁵³ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 419.

⁵⁴ Emerich Coreth, *Dio nel pensiero filosofico*, op. cit., 424.

il movimento dialettico pendola tra i valori metafisico-teologici, eterni e l'aspetto ermeneutico-temporale del pensiero) sia in sintonia con la teologia cristiana dell'*incarnazione*⁵⁵. In fin dei conti, in entrambi i casi va espresso ciò che è eterno attraverso un linguaggio mondano, condizionato! È possibile che in questa interpretazione filosofica Coreth sia sotto l'influsso spirituale di s. Ignazio?

2. I cristiani da più di 2000 anni sostengono che Dio si è fatto uomo nella persona di Gesù di Nazareth. Per esprimere questo fatto teologicamente, si usa il termine tecnico «incarnazione». Più in generale, una spiritualità *incarnata* significa credere appunto di poter trovare Dio negli eventi semplici e quotidiani della nostra vita. Dio non è solo «di là», da qualche parte distante, ma, come abbiamo visto sopra, è proprio *hic et nunc*: anche negli avvenimenti della nostra vita e nella nostra interiorità e lo si può trovare nel presente. La spiritualità ignaziana riconosce la trascendenza di Dio ma, non di meno, ritiene che Egli è *incarnato*, vale a dire che scopre la sua immanenza e vicinanza rispetto alla nostra vita. Tutti i santi (a divenire tali tutti i cristiani hanno la vocazione!⁵⁶), hanno realizzato la loro vocazione in questa maniera *incarnata*. Scrive papa Francesco, il pontefice gesuita, nella sua esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (2018): «Ogni santo [...] riflette[...] e *incarna* [...], in un momento determinato della storia, un aspetto del Vangelo» (GE 19 – italico nostro: F. P.)⁵⁷. Quest'aspetto temporale il papa lo denomina «principio dell'incarnazione» (GE 44)⁵⁸.

Non c'è da stupirsi di questa insistenza sulla santità *incarnata* da parte del Papa. La fonte primaria e principale della spiritualità gesuitica sono gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola. Ogni gesuita per otto giorni ogni anno fa gli esercizi spirituali e almeno due volte nella vita fa il cosiddetto «mese ignaziano»⁵⁹ (cioè gli esercizi spirituali per intero, realizzati nell'arco di 30 giorni, passati in continua preghiera). I mezzi utilizzati per giungere a questa mèta sono ben chiari: la maggior parte degli esercizi suggerisce di contemplare gli avvenimenti della vita terrena di Gesù Cristo. Questo tipo di preghiera consiste nell'uso della fantasia per cercare di contemplare le scene evangeliche (scelte con cura dai testi della sacra scrittura). Secondo l'antichissima esperienza della Chiesa, in questo modo si può entrare in contatto intimo e diretto con il Maestro divino, cono-

⁵⁵ Cf. Carlo Fedeli, «Coreth, Emerich» in *Enciclopedia filosofica*, volume 3°, Bompiani, Milano 2006, 2290-2091).

⁵⁶ Nella sua esortazione apostolica *Gaudete et exultate* (2018) papa Francesco sollecita per «la chiamata alla santità che il Signore fa a ciascuno di noi» (GE 10).

⁵⁷ Più avanti, papa Francesco polemizza sullo «gnosticismo», quale «spiritualità disincarnata» che «vuole addomesticare il mistero» (GE 40). «Gli "gnostici" [...] – spiega Francesco – [c]oncepiscono una mente senza incarnazione, incapace di toccare la carne sofferente di Cristo negli altri, ingessata in un'enciclopedia di astrazioni. Alla fine, disincarnando il mistero, preferiscono «un Dio senza Cristo, un Cristo senza Chiesa, una Chiesa senza popolo» (GE 37).

⁵⁸ Papa Francesco «[r]accomand[a] vivamente di rileggere spesso i grandi testi biblici e di ricordarli, di pregare con essi e tentare di *incarnarli*» (GE 109) – evidenziazione nostra: F. P.

⁵⁹ Prima nel noviziato, poi, circa 10-15 anni dopo, durante la cosiddetta «terza probazione», che è l'ultima tappa della formazione di un gesuita.

scendolo sempre di *più* e aderendo a Lui in una maniera *più* personale e intima (cf. *magis, familiaritas* nel nostro primo e secondo punto!). A lungo andare, questo metodo ci aiuta a crescere *più* efficacemente nella disponibilità a seguire Dio in modo concreto e dedicato. È *Lui* che sta al centro. La sua sequela infatti non può essere ideologica, ma deve rimanere dinamicamente aperta, inserita nella realtà concreta. Situata così, organicamente, e formata dalla sequela, la personalità umana sarà fornita anche di una criteriologia per la prassi cristiana e religiosa. La spiritualità dei gesuiti, proprio in questo senso, è «incarnata»⁶⁰.

Nel libro degli *Esercizi spirituali* si manifesta in modo univoco chi sia Gesù Cristo per Ignazio. Secondo il «Principio e fondamento» Egli è il creatore eterno di tutte le cose, degno di esser servito e lodato (cf. *ES* 23). Nella *prima* settimana degli *Esercizi* Egli emerge come l'amore e la misericordia di quel Dio che si è fatto crocifiggere per la liberazione degli uomini e delle donne dal peccato e dalla morte (cf. *ES* 61; 74). Nella *seconda* settimana Egli è il «re [...] generoso e [...] umano» (*ES* 94), amante delle persone, che chiama gli esseri umani per essere insieme a Lui e li manda ad annunziare il vangelo fino all'estremità della terra (cf. *ES* 91; 141). Nella *terza* settimana, quella delle sofferenze, Gesù è il povero, deriso e beffato, che va avanti, fino al compimento del suo amore nella morte in croce, in una tale solidarietà che punta oltre la morte (cf. *ES* 208, specie il «quinto giorno»). Infine, nella *quarta* settimana, sul Signore risorto Ignazio scrive: «consider[iam]o come la divinità, che nella passione sembrava nascondersi, ora appare e si manifesta così miracolosamente nella santissima risurrezione, attraverso i suoi veri e santissimi effetti» (*ES* 223). Uno di questi effetti è la consolazione che Cristo esercita «paragonandola al modo solito di consolarsi fra amici» (*ES* 224). In breve, Cristo per Ignazio è Signore e amico, rispetto al quale si sente debitore, intimamente familiare e amorosamente sottomesso nel servizio. «La storia di questo rapporto – sintetizza Willi Lambert – conteneva alti e bassi (la sofferenza non è esclusa) ma a cui è rimasto fedele, servendola, fino alla morte»⁶¹.

In questa maniera incarnata e radicata, organicamente incorporata nella vita concreta, la tradizione ignaziana cerca di offrire il tesoro trasmesso nella storia: la conoscenza di Gesù Cristo. Questa conoscenza però non può essere solo razionale ma deve essere sperimentata – come abbiamo già accennato – nel «sentire e gustare le cose internamente (*sentir y gustar de las cosas internamente*)», solo così sarà capace di «soddisfare l'anima (*satisfac[r] al alma*)» (*ES* 2). Sulla base di quanto detto sopra, si può affermare che questa conoscenza interiore ha influenzato profondamente la vita e il pensiero del filosofo austriaco Emerich Coreth, sia per la maggior gloria di Dio che, non di meno, per la salute dei suoi amici, colleghi e studenti. Egli è rimasto – almeno rispetto a questi tre aspetti sopramenzionati (e magari non solo) – un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio.

⁶⁰ Cf. Willi Lambert, la voce «Jesus», in *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit., 61.

⁶¹ Cf. Willi Lambert, la voce «Jesus», in *Aus Liebe zur Wirklichkeit*, op. cit., 62.

Fondamento e fine: la questione del senso in E. Coreth

di GIORGIA SALATIELLO*

Tutta la ricerca filosofica di Emerich Coreth è impostata secondo un metodo rigorosamente trascendentale che muove dalla rilevazione di ciò che nell'esistenza si mostra, per risalire alle sue condizioni di possibilità che si svelano e divengono accessibili quando l'attenzione è portata sul soggetto e sulla sua originaria struttura costitutiva.

Nelle riflessioni seguenti il metodo trascendentale, anche se non esplicitamente teorizzato, guida tutta l'indagine sulla questione del senso e l'obiettivo che si persegue è quello di far emergere la profonda connessione tra l'uso di tale metodo e la spiritualità ignaziana, quale emerge, innanzi tutto, dal "Principio e fondamento" degli *Esercizi Spirituali*¹.

Principio e fondamento

"L'uomo è creato per lodare, riverire e servire Dio nostro Signore, e, mediante questo, salvare la propria anima; e le altre cose sulla faccia della terra sono create per l'uomo, e perché lo aiutino a conseguire il fine per cui è creato. Ne segue che l'uomo tanto deve usare di esse, quanto lo aiutano per il suo fine, e tanto deve liberarsene, quanto glielo impediscono (...), solamente desiderando e scegliendo quello che più ci conduce al fine per cui siamo creati"².

Nel "Principio e fondamento" di sant'Ignazio tutta la vita umana è collocata nella tensione tra il suo fondamento, l'atto creatore di Dio, ed il suo fine, cioè la gloria di Dio e la salvezza personale, e ogni realtà del mondo riceve il suo significato ed il suo valore nella misura in cui concorre al conseguimento del fine, oppure si contrappone ad esso e lo ostacola.

Appare subito evidente la piena coincidenza tra il fondamento ed il fine, poiché quello stesso Dio che chiama all'esistenza è il termine del tendere umano, configurando

* GIORGIA SALATIELLO, Professore ordinario di Filosofia presso la Pontificia Università Gregoriana, salatiello@unigre.it

¹ SANT'IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 33.

² *Ibidem*.

un dinamismo esistenziale con un orientamento preciso che chiede di essere accolto dagli atti della libera volontà.

Sant'Ignazio non pone esplicitamente la questione del senso, ma tutta la sua attenzione è incentrata su quella del fine ultimo al quale ordinare tutte le scelte relative ai fini particolari, eppure, nonostante ciò, il testo del "Principio e fondamento" può guidare nel porre la domanda sul senso, poiché quest'ultimo, come si vedrà, è intrinsecamente connesso tanto al fondamento, quanto al fine.

La questione del senso

In questa breve indagine, per riflettere sulla questione del senso, ci si avvarrà delle significative indicazioni contenute in due scritti di E. Coreth, ovvero *Antropologia filosofica* e *Dio nel pensiero filosofico*, e si cercherà di far emergere la sua visione complessiva su questa tematica oggi particolarmente sottolineata³.

Coreth pone alla base della sua ricerca sul senso due considerazioni previe, la prima delle quali riguarda l'ineludibilità di tale domanda che, anche se non esplicitamente formulata e tematizzata, interpella ogni soggetto che si interroga su di sé e sul suo stare al mondo.

La domanda sul senso della vita, cioè, non si configura primariamente come un'interrogazione filosofica, ma come una precisa istanza esistenziale, inscindibile dallo stesso vivere propriamente umano che, ponendo quesiti su tutto il reale, non può rinunciare ad interrogarsi su se medesimo.

La seconda considerazione, più propriamente filosofica, rileva l'assenza di quella questione nella storia del pensiero filosofico che, per lo più, già a partire da Aristotele, ha portato la sua attenzione sul problema del fine, chiedendo ora a noi che si ricerchi il nesso tra fine e senso⁴.

Nella contemporaneità, invece, l'essere umano avverte con particolare urgenza l'esigenza di trovare un senso alla vita del singolo ed a quella dell'intera umanità, anche in connessione con il crollo di antiche sicurezze che nel passato rendevano sensata l'esistenza, inserita in un ben determinato contesto di certezze indiscusse, e con il vertiginoso progresso della scienza e della tecnica che, da sole, non riescono ad esibire una chiara direzione del loro progresso⁵.

Emerge qui il nesso tra il senso della vita individuale e di quella collettiva, perché i due aspetti, anche se non coincidenti, sono strettamente collegati in quanto ciascuno

³ CORETH E., *Antropologia filosofica*, Brescia 1978, pp. 173-178; ID., *Dio nel pensiero filosofico*, Brescia 2004, pp. 373-385.

⁴ CORETH E., *Dio nel pensiero filosofico*, cit., p. 383: «Nella tradizione filosofica non si trova mai questa domanda e nemmeno una volta troviamo il concetto equivalente a ciò che comprendiamo sotto il termine "senso"».

⁵ CORETH E., *Antropologia filosofica*, cit., pp. 173-175; ID., *Dio nel pensiero filosofico*, cit., pp. 375-376.

sperimenta se stesso in un ambito più vasto dal quale non può in alcun modo prescindere quando si interroga su di sé.

Per poter poi trovare il legame, precedentemente menzionato, tra il senso ed il fine, è necessario ora che la domanda sul senso sia articolata nelle sue dimensioni costitutive e, quindi, posta in rapporto al fine, anch'esso indagato nella sua intrinseca strutturazione.

Le dimensioni della questione del senso

Fino a qui ci si è riferiti al senso in quanto senso della vita, ma, approfondendo, è evidente che ad ogni dimensione dell'esistenza corrisponde la domanda se essa sia sentata, poiché «chiamiamo senso ciò per cui (*wodurch*) qualcosa diventa comprensibile»⁶, ed il soggetto ha l'intrinseca esigenza di comprendere se stesso ed il suo mondo.

È possibile, quindi, parlare di tante dimensioni del senso, quante sono le dimensioni dell'esistenza, ed il senso che ciascuna di esse esibisce è proporzionato al peso che essa ha in relazione all'intero soggetto esistere: ogni singola azione richiede, pertanto, di essere sentata e, a maggior ragione, lo richiedono le scelte ed i progetti che ciascuno pone in essere lungo il personale percorso esistenziale.

Ci si può, forse, riferire a "frammenti" di senso ed ognuno di essi deve essere riconosciuto nel suo valore poiché rende le azioni e le decisioni degne di essere attuate, evitando la vuota dispersione che, appunto, caratterizza tutto ciò che si presenta come insensato: «Anche ciò che è singolo ha un senso che s'inserisce nel progetto complessivo della vita e che ha da essere concretamente realizzato»⁷.

Il senso della vita, tuttavia, non scaturisce dalla semplice somma delle particolari dimensioni del senso che, al contrario, sono tali solo perché inserite in un ambito più vasto che le abbraccia e può consentire di unificarle: «Il loro senso si dischiude in un *contesto di senso*, a partire dal quale l'elemento singolare diventa comprensibile»⁸.

È possibile, cioè, parlare di un senso totale e di una molteplicità di sensi parziali, ma, mentre questi ultimi sono collocati in precisi punti dell'esistenza, il senso totale deve essere radicalmente avvolgente ed assoluto, in quanto non vincolato ad azioni e momenti singoli che, al contrario, sono da esso illuminati e resi significativi.

L'essere umano non può rinunciare alla ricerca di questo senso totale ed assoluto e, in mancanza di esso, assolutizza un senso particolare, in funzione del quale orienta l'intera esistenza, e «tutto questo sembra dunque corrispondere ad un bisogno originario dell'uomo, appunto il bisogno di un veicolo di senso della vita»⁹.

⁶ *Ibidem*, p. 175.

⁷ CORETH E., *Dio nel pensiero filosofico*, cit., p. 378.

⁸ CORETH E., *Antropologia filosofica*, cit., p. 175.

⁹ CORETH E., *Dio nel pensiero filosofico*, cit., p. 379.

Il senso ed il fine

È necessario, a questo punto, ritornare su un concetto che è già emerso, ovvero il fine, e porlo in esplicita relazione con il senso, cercando, anche in questo caso, di coglierne l'interna articolazione.

«Se nella tradizione la questione del senso coincide per lo più con il fine del mondo e della vita umana, è anche vero che senso e fine non sono identici»¹⁰: muovendo da questa affermazione è possibile indirizzarsi alla comprensione precisa del loro rapporto.

Innanzitutto, sia il senso che il fine riguardano l'esistenza umana nel mondo, con le sue azioni, anche quotidiane, e con le sue scelte ed i suoi progetti, ma vi sono implicati in una maniera che differisce come l'immanenza differisce dalla trascendenza.

Il senso, infatti, quando c'è, è intrinseco all'azione, o all'intera vita, e la rende comprensibile nel suo orientamento, mentre il fine la trascende e costituisce proprio il termine che determina tale orientamento, mostrandosi così con chiarezza perché il fine ultimo della vita non possa essere ad essa immanente.

È il fine, cioè, che rende sensata l'esistenza quando questa è orientata ad esso e, di conseguenza, si può parlare di una priorità del fine rispetto al senso in quanto «il fine ultimo diviene così il senso della vita, se questa è orientata al fine e in esso trova il suo "senso"»¹¹, risultando comprensibile e trasparente.

In questi termini, si può capire perché l'attuale attenzione sulla questione del senso non sia estranea a quella che la tradizione, iniziando da Aristotele e passando attraverso il pensiero teologico cristiano, ha sempre riservato alla questione del fine ultimo dell'esistenza, e diviene anche evidente perché in queste considerazioni sul senso si sia potuto iniziare dal "Principio e fondamento" di sant'Ignazio, incentrato, appunto, sul fine che a tutto può dare orientamento e, quindi, senso.

Il senso e la morte

La precedente affermazione che il fine ultimo dell'esistenza non può essere collocato in un punto ad essa immanente, ma deve trascenderla ed essere, quindi, assoluto per poter conferire ad essa un senso totale, conduce, inevitabilmente, a confrontarsi con il problema della morte nel suo rapporto con la vita ed il suo senso¹².

La morte, infatti, costituisce indubbiamente la fine della vita così come essa è sperimentata in questo mondo, ma sorge la domanda su come questa fine, al di là del gioco di parole, si rapporti con il fine ultimo e, di conseguenza, con il senso totale.

Tale rapporto, in realtà, si configura in modo diametralmente opposto a seconda di come questa fine venga concepita: è il puro e semplice sprofondare nel nulla che an-

¹⁰ *Ibidem*, p. 374.

¹¹ *Ibidem*, p. 375.

¹² *Ibidem*, pp. 379-383.

nienta tutto ciò che si è vissuto, oppure è il compimento supremo che elimina la provvisorietà del mondo, ma conserva il senso dell'esistere?

Nella prima ipotesi, la morte rappresenterebbe l'annientamento di ogni senso e tutta la vita nel suo complesso, così come le singole azioni, si rivelerebbe radicalmente insensata, mentre, al contrario, nella seconda, la morte assicurerebbe la validità assoluta del senso di ciò che si è fatto e sperimentato: «Soltanto attraverso il nulla della morte la vita riceve il suggello del senso definitivo e insuperabile»¹³.

La prima ipotesi, cioè quella della morte come annientamento radicale che priva la vita di qualsiasi senso, d'altra parte, contraddice l'insopprimibile e costitutiva esigenza umana di trovare il senso del vivere, mentre la seconda lascia intravedere quel fine che è realmente ultimo proprio perché è trascendente, cioè al di là del mondo in cui oggi si vive.

La fede cristiana chiama questo fine ultimo con il nome di Dio e lo afferma come il fondamento di senso di tutta la vita, facendo spontaneamente tornare il pensiero all'iniziale riferimento al "Principio e fondamento" di sant'Ignazio ed alla circolarità del movimento che dal fondamento si origina e ad esso ritorna trovando nel fine ultimo il proprio senso totale e definitivo.

In questa prospettiva ottengono la loro giusta collocazione anche tutti quei fini particolari che ciascuno persegue quotidianamente ed il loro senso parziale non è tolto, ma conservato perché c'è «un conferimento di senso alla vita, valido per tutti gli ambiti dell'esperienza. Esso però può essere tale solo se è incondizionato, non più superabile ed oltrepassabile: solo se è offerto da un fondamento assoluto di senso»¹⁴.

Principio e fondamento del senso

Come è emerso dalle ultime parole, la considerazione della questione del senso e di quella del fine, se assunte nella loro intrinseca connessione, rimanda a quella del comune fondamento ed a questa è ora necessario volgere conclusivamente l'attenzione, tornando anche al "Principio e fondamento" di sant'Ignazio.

Tanto il senso quanto il fine, infatti, necessitano di un fondamento, ma se devono sorreggere ed orientare l'intera esistenza, è evidente che tale fondamento non può essere intramondano, ma radicalmente trascendente: «Questo fondamento del senso, se deve fondare tutto il resto conferendo significato, non può più trovarsi in un contenuto condizionato e limitato della nostra esperienza»¹⁵.

Detto in altri termini, solo un fondamento assolutamente trascendente può, nello stesso tempo, configurarsi come il fine del tendere della vita umana e, pertanto, assicurare ad essa un senso onnicomprensivo.

¹³ *Ibidem*, p. 382.

¹⁴ CORETH E., *Antropologia filosofica*, cit., p. 176.

¹⁵ *Ibidem*, p. 177.

Come si è già accennato, l'essere umano ha in sé l'intrinseca esigenza di un senso incondizionato che è, precisamente, quello che solo Dio, assolutamente trascendente, può garantire, e «se non riconosce Dio come fondamento di senso ultimo della sua esistenza, egli rende assoluto qualcos'altro»¹⁶, perdendo la possibilità di un orientamento che riesca realmente ad abbracciare tutti gli ambiti della vita.

«Si comprende in genere ciò che si intende con il termine "Dio", solo se si ammette che esso è la risposta che ci è assegnata riguardo all'intera questione del senso dell'esistenza umana»¹⁷: Coreth giunge a questo esito applicando il metodo trascendentale all'analisi dell'esperienza umana, condotta fino all'individuazione delle condizioni che la rendono possibile, ma è subito evidente l'assonanza con il movimento prospettato dal "Principio e fondamento" di sant'Ignazio che vede la coincidenza del fondamento con il fine ultimo della vita.

Si conferma, così, che il fine ed il senso, pur non coincidendo, sono inscindibili nel loro comune fondamento in quanto solo il fine può rendere sensata la vita che ad esso si orienta, ordinando in sua funzione tutti quei fini particolari che sorreggono parziali dimensioni del senso.

¹⁶ CORETH E., *Dio nel pensiero filosofico*, cit., p. 379.

¹⁷ CORETH E., *Antropologia filosofica*, cit., p. 177.

Contemplazione e azione in Sant'Ignazio di Loyola, Emerith Coreth e Bernard Lonergan

di GERARD WHELAN S.J.*

Emerith Coreth ebbe un'illustre carriera in qualità di Rettore dell'Università di Innsbruck e Provinciale dei gesuiti in Austria, ma viene principalmente ricordato come filosofo.

Scrisse di storia della filosofia, di ermeneutica, di antropologia filosofica, ma è conosciuto maggiormente per il suo libro di metafisica *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung* (1961)¹. Questo libro lo impose quale importante rappresentante della scuola del tomismo trascendentale, composta in gran parte da gesuiti, di cui impersonava la terza generazione.

Nato nel 1919, seguì le lezioni di Karl Rahner, nato nel 1904, che a sua volta era stato influenzato da Joseph Maréchal, nato nel 1878 e considerato il fondatore del tomismo trascendentale. Come questi gesuiti, anche Coreth scrisse occasionalmente su argomenti di spiritualità ignaziana. Il suo articolo del 1969, "Contemplation in Action", apportò un importante contributo agli studi ignaziani². In questo lavoro proporrò un'analisi critica di tale articolo. Metterò in relazione il suo lavoro con quello di Bernard Lonergan, un altro filosofo gesuita con il quale interagì. Suggestirò come la filosofia e la teologia di Lonergan siano più adatte, rispetto a quelle di Coreth, a soddisfare parecchi degli obiettivi identificati da Coreth nella sua riflessione sull'ideale gesuita della contemplazione in azione.

La "Contemplation in Action" di Coreth

Uno degli obiettivi di Coreth nel suo articolo "Contemplation in Action" era quello di illustrare come i nostri atteggiamenti verso la spiritualità siano strettamente influen-

* GERARD WHELAN S.J., docente di teologia presso la Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, whelan@unigre.it

¹ EMERICH CORETH, *Metaphysik: Eine methodisch-systematische Grundlegung* (Innsbruck; Wien; München: Tyrolia, 1961.) La versione usata per questo lavoro è la traduzione inglese, *Metaphysics* (New York: Herder and Herder, 1968).

² CORETH, "Contemplation in Action", in *Contemporary Spirituality: Current Problems in Religious Life*, ed. ROBERT W. GLEESON (NY: Macmillan, 1969), 184-211. Né questo articolo, né *Metaphysik* sono stati tradotti in italiano.

zati dai nostri atteggiamenti verso la filosofia. La prima parte del suo articolo illustra questo punto. Inizia lodando i filosofi dell'antica Grecia per aver scoperto il regno della teoria ed averlo distinto sia dalla mitologia dei poeti, sia dalle questioni pratiche della vita quotidiana. Osserva, comunque, che questa scoperta ha portato ad esagerazioni nei casi in cui, invece di integrare la teoria con le questioni della vita quotidiana, i filosofi hanno esaltato l'importanza della prima a discapito della seconda. Spiega come questi filosofi abbiano messo in opposizione la teoria e la *praxis*, che definivano come le attività esercitate nel mondo, come l'opera degli artigiani o la leadership dei politici. Aggiunge che i filosofi greci utilizzarono un tale pensiero dualistico per mettere in contrapposizione le nozioni di contemplazione e azione, di spirito e materia.

Rivolgendosi all'era cristiana, Coreth descrive come i Padri della Chiesa, per esempio Clemente di Alessandria ed Origene, applicarono il pensiero platonico in modo acritico al campo della spiritualità. Riconosce che fecero uno sforzo per cristianizzare la nozione di azione, o *praxis*, mettendola in relazione con un'aspirazione estetica e una crescita della virtù personale. Continuarono, tuttavia, a ritenere tale pratica semplicemente come un passo preliminare rispetto alla contemplazione, chiamata *theoria*, che rimaneva una questione puramente intellettuale e rappresentava la pienezza dell'unione con Dio. In seguito, Coreth scopre come tale pensiero si ritrovi anche in figure quali Agostino di Ippona e San Benedetto da Norcia. Nota che Papa Gregorio Magno espresse un certo disagio rispetto a questo dualismo e sviluppò la nozione di *vita mixta*, in cui "azione e contemplazione costituiscono una certa attività reciproca più alta nella quale si perfezionano l'un l'altra."³ Egli osserva, comunque, che Papa Gregorio non esplorò tale questione fino alle sue radici filosofiche, e quindi la sua influenza fu limitata.

Coreth scopre che la nozione di *vita mixta* continua fino a San Domenico e il suo discepolo più importante, Tommaso d'Aquino. Nota che Tommaso compì tentativi coraggiosi per dominare la separazione tra contemplazione e azione, dichiarando che la forma più alta di contemplazione è il riflettere sull'amore di Dio come ci viene rivelato in Gesù Cristo, e non sulle cause universali delle cose create. Tuttavia, egli insiste sul fatto che, sebbene a volte Tommaso voglia mascherarlo, rimane, nel suo pensiero, una separazione tra la contemplazione dell'amore di Dio, che è il bene supremo, e il mostrare amore per il prossimo, che è un bene secondario, perché non appartiene alla contemplazione, ma all'azione. Coreth spiega: "Poiché questa distinzione non è perfettamente chiara, la nozione di contemplazione rimane indefinita, e nessuno è ancora riuscito a spezzare l'intellettualismo stretto derivante da Platone."⁴

Coreth poi nota come Ignazio di Loyola abbia manifestato un'insistenza più enfatica sulla complementarità di contemplazione e azione, ma persino lui non esplorò la questione a livello filosofico. Mette in evidenza ciò che Ignazio dice del gesuita ideale, "Dovrebbe essere più strettamente unito e familiare con Dio, Nostro Signore, sia nella pre-

³ CORETH, "Contemplation in Action", 188-189.

⁴ CORETH, "Contemplation in Action", 192.

ghiera che in tutte le sue azioni,”⁵ e poi aggiunge: “Nel tipo di vita che Ignazio ha dato alla Compagnia di Gesù, l’elemento contemplativo –*se può ancora essere chiamato così*– è subordinato e ordinato alla vita apostolica attiva”⁶. Sottolinea anche come gli interi Esercizi possano essere compresi in termini di progresso tra due le preghiere: “Principio e Fondamento”, all’inizio e “Contemplazione per ottenere l’amore divino”, alla fine. Afferma che la prima cerca di inculcare una “intenzione giusta” nei partecipanti ai ritiri, nei quali si dà un assenso intellettuale alla nozione secondo cui l’azione nel mondo dovrebbe conformarsi alla volontà di Dio. La seconda cerca di permeare tale azione con una carica di entusiasmo affettivo. Spiegando la “Contemplazione per ottenere l’amore divino”, Coreth dichiara:

Tutta la contemplazione deve svolgere un servizio necessario, rifornire continuamente la vita attiva di nuova energia spirituale, cosicché da questo “interiore”, l’ “esteriore” dell’azione possa essere riempito dal puro amore di Dio ed elevato ad una continua unione con Dio.⁷

Coreth poi descrive come i gesuiti iniziarono ad esprimere in termini più accademici la novità dell’approccio ignaziano. Fu Jerome Nadal, un contemporaneo di Ignazio, a coniare il termine “contemplazione in azione”. Comunque, Coreth mette in evidenza come Nadal non abbia compiuto alcuno sforzo dialettico per correggere gli usi precedenti di tali termini. Coreth suggerisce che qualche progresso si è ottenuto nella generazione successiva con Francisco Suarez, che utilizza come punto di partenza il tentativo di Tommaso d’Aquino di mettere in relazione reciproca la contemplazione e l’azione. In seguito, però, Suarez rifiuta la “valutazione meramente intellettuale della contemplazione” e, invece, “valuta la perfezione solo secondo l’amore”. Aggiunge Suarez: “l’elemento contemplativo, sia lo studio della teologia e le scienze (contemplazione intellettuale), sia la vita interiore di preghiera (contemplazione religiosa), sono essenzialmente ordinate alla perfezione dell’azione.”⁸ Tuttavia, Coreth dichiara che Suarez si dimostra fortemente riluttante a portare alla conclusione la logica del proprio argomento. Quando Suarez pone la questione se la Compagnia di Gesù sia un ordine dedicato principalmente all’azione apostolica oppure no, decide di descriverla come *vita mixta*. In questo caso Coreth è estremamente critico.⁹

Nella seconda metà del suo articolo, Coreth discute questioni attuali, cioè del 1969. Dedicando la maggior parte di questa sezione a spiegare come il pensiero gesuita fino al Vaticano II non sia andato molto oltre Suarez, rimanendo caratterizzato da una visione semi-monastica che implica un triplice squilibrio di “intellettualismo, spiritualismo e individualismo”.¹⁰ Aggiunge la dichiarazione provocatoria:

⁵ CORETH, “Contemplation in Action”, 194.

⁶ CORETH, “Contemplation in Action”, 194.

⁷ CORETH, “Contemplation in Action”, 196.

⁸ CORETH, “Contemplation in Action”. 198.

⁹ CORETH, “Contemplation in Action”, 197-198.

¹⁰ CORETH, “Contemplation in Action”, 199.

Dobbiamo raggiungere una valutazione filosofico-teologica dell'attività umana in generale e dell'attività apostolica in particolare. Così, è necessario che giacciamo nudi e tagliamo le radici degli errori storici che si sono fatti strada profondamente nella teologia patristica e scolastica e hanno influenzato la nostra valutazione dell'azione e della contemplazione.¹¹

Avendo identificato un compito così importante, è impressionante quanto poco tempo Coreth dedichi a completarlo. Comunque, in una sezione finale lunga due pagine, spiega che ciò che ha scritto nella sua opera, *Metaphisik*, può contribuire a questo importante compito filosofico. Tale questione sarà discussa ulteriormente nella sezione successiva. Nel frattempo, la seguente citazione indica come Coreth abbia cercato di ampliare un'espressione filosofica della persona che agisce con una nozione teologica di come questa azione possa essere motivata dalla grazia di Dio:

Ricordiamoci che un'azione per il bene di Dio è una forma di glorificazione di Dio, sì, è la massima e più perfetta forma di glorificazione di Dio. L'amore affettivo è vero e maturo quando ha superato la prova ed è perfezionato in amore efficace. Perciò la gloria formale di Dio, raggiunta nelle preghiere, non perde nulla del suo valore se è ordinata ad un fine che è la perfezione dell'attività: agire perfettamente.¹²

Valutazione

È importante collocare le idee che Coreth esprime in questo articolo nel loro contesto. In quel momento, Coreth era Rettore dell'Università di Innsbruck e presto sarebbe stato nominato Superiore Provinciale della Provincia gesuita dell'Austria. Era consapevole delle difficoltà legate al rinnovamento della vita delle istituzioni cattoliche a quattro anni dal termine del Vaticano II.¹³ Da un lato, l'Europa era stata testimone delle agitazioni studentesche del 1968, che spingevano le istituzioni nella direzione del liberalismo, e, dall'altro, rimaneva nelle istituzioni cattoliche una profonda resistenza rispetto al cambiamento, anche quello invocato dal Vaticano II. Coreth era convinto dell'importanza di una buona filosofia per bilanciare ciascuna di queste tendenze. Ciò spiega la potenza della sua dichiarazione: "È necessario che giacciamo nudi e tagliamo le radici degli errori storici." All'interno della Compagnia di Gesù, Coreth credeva che un atteggiamento pre-conciliare si manifestasse in un dualismo suareziano che promuoveva una nozione semi-monastica della vocazione gesuita ed un atteggiamento negativo verso il mondo moderno. Di conseguenza, il suo articolo su contemplazione e azione era inteso sia come un'analisi della spiritualità ignaziana, sia come un commento sulle tensioni esistenti nella Compagnia di Gesù. Alla luce di tali pensieri, l'argomento di questo articolo di Coreth è ammirevole ed esso è chiaramente scritto nello spirito della *Gaudium et Spes*. Tuttavia,

¹¹ CORETH, "Contemplation in Action", 199.

¹² CORETH, "Contemplation in Action", 207.

¹³ Si veda l'omelia funebre di P. Jozef Niewiadomski, per Emerich Coreth S.J., 2006. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/655.html>

sono immediatamente evidenti alcune debolezze. Prima di tutto, dedica molto più tempo ad identificare errori filosofici e spirituali che a proporre soluzioni. In secondo luogo, pronuncia giudizi indiscriminati su eventi storici e tradizioni di spiritualità non gesuita. Ci si chiede se alcuni di essi non siano semplificazioni eccessive. Ci si può domandare, ad esempio, se il cosiddetto “intellettualismo” che attribuisce a Tommaso non possa dipendere da una lettura volontarista di Suarez dell’opera di Tommaso, una lettura che oggi è dibattuta dagli studiosi.¹⁴ Similmente, ci si deve chiedere se l’analisi di Coreth lasci molto spazio per le tradizioni della spiritualità monastico-contemplativa all’interno della Chiesa. Anche se non intenzionalmente, ha proposto Coreth un argomento che esalta il significato della filosofia e della spiritualità gesuite a scapito delle altre?

Ulteriori domande riguardo a questo articolo concernono la filosofia di Coreth. All’interno del suo articolo evoca temi presi dal suo lavoro sulla metafisica come base per una nozione non dualistica di contemplazione in azione. Come osservo più avanti, ci sono buone ragioni per pensare che la sua metafisica non sia completamente convincente e che lo scopo di esporre una filosofia che spieghi la contemplazione in azione potrebbe essere raggiunto in modo migliore da altri filosofi. Per approfondire questo aspetto, comparerò il pensiero di Coreth con quello di Bernard Lonergan.

Lonergan e Coreth avevano grossa stima l’uno dell’altro. Poco dopo la pubblicazione di *Metaphysik*, di Coreth, Lonergan ne scrisse una lunga recensione¹⁵. Era talmente positiva che l’autore acconsentì a che fosse aggiunta come appendice alla traduzione in inglese del suo libro. Coreth partecipò poi ad una conferenza sul pensiero di Lonergan nella quale dedicò una lunga replica alla recensione di Lonergan, replica che si focalizzava sulle poche critiche fatte da quest’ultimo al suo lavoro. Infine, Lonergan replicò a tali commenti in un capitolo degli atti della conferenza pubblicati in un volume.¹⁶

Nella sua recensione di *Metaphysik* di Coreth, Lonergan mette a confronto le idee di Coreth con quelle di Immanuel Kant ed Etienne Gilson. Lonergan trova in Kant un’attenzione alla soggettività che non riesce a stabilire l’oggettività; al contrario, trova in Gilson quello che chiama un realismo dogmatico, nel quale l’oggettività è semplicemente dichiarata come un presupposto della filosofia senza essere accertata da un argomento ragionevole. Lonergan loda l’opzione di Coreth di porre il soggetto interrogante al centro del dibattito filosofico. Rispondendo ai commenti di Lonergan, Coreth riconosce che entrambi concordano sulla seguente affermazione:

La questione trascendentale – nel senso più stretto che la parola ha acquisito dopo Kant – appare nel momento in cui la cognizione diventa consapevole di avere condizioni *a priori* ...

¹⁴ Si veda, LONERGAN, *Verbum, Word and Idea in Aquinas, Collection, Collected Works of Bernard Lonergan*, eds. FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, Vol. 2, (Toronto: University of Toronto Press, 1997.)

¹⁵ LONERGAN, “Metaphysics as Horizon, in *Collection, Collected Works of Bernard Lonergan*, eds. FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, Vol. 4, (Toronto: University of Toronto Press, 1988), 188-204.

¹⁶ CORETH, “Immediacy and the Mediation of Being: An Attempt to Answer Bernard Lonergan”, in *Language, Truth and Meaning: Papers from The International Congress 1970*, je. PHILIP McSHANE (DUBLIN: Gill and Macmillan, 1972), 33-49; LONERGAN, “Bernard Lonergan Responds”, 306-312.

il riflesso trascendentale sulla nostra cognizione – sul nostro comportamento che chiede e giudica – solleva la richiesta fondamentale di fornire il fondamento primo della cognizione ... le questioni sulla teoria e la critica della conoscenza mantengono il loro significato e la loro validità, ma soltanto su una base assicurata trascendentalmente.¹⁷

Tuttavia, al termine della sua recensione, Lonergan critica Coreth, e i due filosofi non riusciranno a risolvere le loro differenze in un dibattito successivo. Lonergan dichiara che “Il polo soggettivo di P. Coreth è sotto un certo grado di astrazione”¹⁸ e nota che Coreth si ritira da uno studio fenomenologico ed esistenziale del soggetto interrogante a favore di un argomento deduttivo su ciò che deve essere l’orientamento *a priori* all’essere che in primo luogo soggiace al processo interrogativo. Lonergan concorda che il soggetto ha una “nozione” trascendentale di essere. Comunque, descrive questa nozione come un tipo di “consapevolezza primitiva” ad un livello di coscienza pre-riflessivo, e non ancora come qualcosa che possa essere chiamato la conoscenza di essere.¹⁹ Di conseguenza, è a disagio quando Coreth fa dichiarazioni come la seguente: “la nostra conoscenza *a priori* è la conoscenza metafisica di essere, che ci apre l’orizzonte assoluto di essere in quanto tale.”²⁰ Lonergan osserva che tale riferimento a qualche tipo di “conoscenza” di essere anticipatoria è inutile. Al contrario, invita i suoi lettori ad un momento epistemologico di “conversione intellettuale”. Qui operiamo un atto di introspezione esplicitamente filosofico nel quale partecipiamo alla consapevolezza primitiva che è la coscienza e rendiamo la nostra soggettività un oggetto della nostra tentata comprensione. Adesso, spiega, possiamo avere la percezione – che affermiamo in un atto di giudizio – che la nostra coscienza opera secondo una serie di livelli. Chiarisce come passiamo dalla partecipazione all’esperienza sensibile ad un atto di intellezione e, infine, ad un atto di giudizio per mezzo del quale affermiamo o rifiutiamo la verità dell’intuizione che abbiamo appena ricevuto ed enunciato. Descrive come la conversione intellettuale implichi il volgere questo processo alla nostra soggettività e afferma che siamo davvero conoscenti. Solo alla luce di questo evento Lonergan inizia a parlare dell’essere di ciò che conosciamo e apre così la questione della metafisica.

Lonergan spiega in questo modo che, per lui, la strada verso la metafisica si dispiega in tre passi. Dichiara: “I nostri termini e relazioni base si riferiscono ad elementi nell’esperienza cognitiva. Dall’analisi dell’attività cognitiva è derivata un’epistemologia. Dall’analisi e dall’epistemologia è derivata una metafisica.”²¹ Lonergan riconosce che

¹⁷ CORETH, *Language Truth and Meaning*, 34-35.

¹⁸ LONERGAN, *Collection*, 204.

¹⁹ Ho preso in prestito il termine “consapevolezza primitiva” (“primitive awareness”) da MICHAEL VERTIN, “The Finality Of Human Spirit: From Maréchal To Lonergan,” *Lonergan Workshop 19: Celebrating the 450th Jesuit Jubilee*, ed., FRED LAWRENCE (Boston: Boston College, 2006), 267-287. Vertin offre una lucida spiegazione di come Lonergan debba essere distinto da Joseph Maréchal. Propongo che la critica fatta da Vertin a Maréchal si applichi anche a Coreth.

²⁰ CORETH, *Metaphysics*, 37.

²¹ LONERGAN, *Language Truth and Meaning*, 307. Questo movimento dalla teoria cognitiva all’epistemologia e alla metafisica, caratterizza la struttura dell’argomento in LONERGAN, *Insight: A Study of Hu-*

rispetto a lui, Coreth rimane più vicino ad Aristotele, perché parla della nostra conoscenza di essere come punto di partenza di qualsiasi argomento filosofico. Lonergan descrive il proprio approccio come implicante una “metafisica euristica” per mezzo della quale “parlo di essere non in termini di essere, ma soltanto nei termini delle attività cognitive mediante le quali l’essere è conosciuto o deve essere conosciuto”²². Essenzialmente, per quanto Lonergan ammira il modo in cui Coreth tenta di portare la metafisica tradizionale in dialogo con la svolta moderna di tale soggetto, egli non crede che Coreth abbia avuto successo nel suo tentativo. Quando viene spinto da Coreth a chiarire le loro differenze, Lonergan dichiara che Coreth rimane vicino alla tendenza “razionalista e deduttivista” della filosofia pre-moderna, le cui dichiarazioni sull’essere possono ammontare talvolta ad un mero “verbalismo”.²³

Complementarità tra Coreth e Lonergan

Sorge ora la domanda: “Quali sono le conseguenze della critica di Lonergan alla filosofia di Coreth per l’analisi del suo articolo, “Contemplation in Action”?”. Dati i limiti di spazio, ne delinearò solo i tratti principali. Prima di tutto, la svolta deduttiva intrapresa dalla filosofia di Coreth la rende meno adatta rispetto a quella di Lonergan ad essere uno strumento di studio per gli *Esercizi Spirituali di Sant’Ignazio*, che sono altamente induttivi. Per esempio, è difficile pensare ad un approccio alla soggettività più induttivo di quello che si trova nella nozione di discernimento degli spiriti negli Esercizi. In secondo luogo, mentre le intuizioni di Coreth sono valide rispetto all’importanza della filosofia per la spiritualità, è anche vero che le domande su come la grazia interagisca con la natura sono rilevanti per uno studio dei temi trattati. Tale riflessione teologica è assente dagli scritti di Coreth. Ci sono segni di come Coreth importi nozioni teologiche da Karl Rahner quando parla, come citato sopra, della grazia come causa formale dell’attività umana. Ricordiamo qui che Rahner descrive Dio come “causa quasi-formale” del nostro comportamento allorché ci troviamo in uno stato di grazia. È qui sufficiente notare che gli studiosi di Lonergan hanno osservato come il problema del ragionamento eccessivamente deduttivo sulla soggettività si applichi a Rahner oltre che a Coreth.²⁴

In terzo luogo, Lonergan riflette ampiamente su una teologia della grazia in modo che sia immediatamente applicabile ad uno studio della nozione di contemplazione in azione. Su questo argomento, il suo pensiero si evolve con il tempo. Dapprima utilizza la

man Understanding, Collected Works of Bernard Lonergan, Volume 3, eds., FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, (Toronto: University of Toronto, fifth edition, revised and augmented, 1992.)

²² LONERGAN, *Language Truth and Meaning*, 311.

²³ LONERGAN, *Language Truth and Meaning*, 308, 312.

²⁴ E.g., LOUIS ROY, O.P., “Rahner’s Epistemology and its Implications for Theology,” in *Lonergan and Loyola: “I will Be Propitious to You in Rome,”* Lonergan Workshop, Volume 22 (Boston, Boston College, 2011), 422-439. Per una critica della nozione di Rahner di causa quasi-formale, si veda ROBERT DORAN, “Consciousness and Grace,” *Method: Journal of Lonergan Studies*, 11:1 (1993) 51-75.

distinzione tomista tra grazia operante e grazia cooperante per descrivere momenti diversi dell'esperienza religiosa; nel primo momento, è Dio solo ad essere attivo, nel secondo, la natura umana coopera con la grazia.²⁵ Lonergan unisce questa distinzione a quella che Tommaso fa anche tra la grazia santificante e l'inclinazione alla carità che deriva da essa. In età più avanzata, Lonergan abbandona il vocabolario tomista ed esprime molti degli stessi concetti con un vocabolario fenomenologico ed esistenziale. Ora parla di conversione religiosa e di come essa promuova uno "sviluppo dall'alto", che è la conversione morale. Sulla scia di questa terminologia, la contemplazione può essere compresa come concernente la conversione religiosa, e l'azione come concernente la conversione morale. Rispetto alla conversione religiosa, Lonergan dichiara che in primo luogo si registra nella coscienza come un'esperienza di *mysterium fascinans et tremendum*, provocando "stupore", ma allo stesso tempo suscitando un senso che "ad esso si appartiene, [che] si è posseduti"²⁶. Rispetto alla conversione morale, diventa talmente eloquente, da non esserci dubbi: la visione della contemplazione porta frutto nell'azione:

C'è anche uno sviluppo dall'alto verso il basso. C'è la trasformazione dell'innamoramento: l'amore domestico della famiglia; l'amore umano della propria tribù, la propria città, il proprio paese, l'umanità; l'amore divino che orienta l'uomo nel suo universo si esprime nella sua adorazione: Dove l'odio vede soltanto il male, l'amore rivela i valori. Subito ordina l'impegno e lo porta a compimento con gioia, non considerando i sacrifici che ciò implica. Dove l'odio rinforza i pregiudizi, l'amore li dissolve ...dove l'odio arranca, in circoli viziosi sempre più angusti, l'amore rompe le catene dei determinismi sociali e psicologici con la convinzione dell'amore e il potere della speranza.²⁷

In quarto luogo, la sua analisi permette a Lonergan di collocare rispettosamente la spiritualità ignaziana entro lo spettro di altre importanti tradizioni spirituali della Chiesa. Neil Ormerod, uno studioso di Lonergan, ne parla nell'articolo "The Metaphysics of Holiness". Distingue: "Santità *simpliciter*" (basata sulla grazia santificante e la normale santità di tutti i cristiani); Santità apostolica (caratteristica dei gesuiti); il Santo come saggio (caratteristica dei domenicani) e il Santo come mistico (caratteristica dei carmelitani e di altre tradizioni monastiche).²⁸

Il quinto punto spiega come un approccio deduttivistico, che trascura un'attenzione fenomenologica alla soggettività, possa portare ad una eccessiva semplificazione nello studio degli Esercizi. La conseguenza può essere l'adozione di posizioni ideologiche di destra o di sinistra. Un uso sbilanciato del pensiero di Coreth, che produce un'interpre-

²⁵ BERNARD LONERGAN, *Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas*, ed. FREDERICK E. CROWE and ROBERT M. DORAN, *Collected Works of Bernard Lonergan*, Vol. 1 (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

²⁶ LONERGAN, *Il Metodo in Teologia*, (Roma: Città Nuova, 2001), 138.

²⁷ BERNARD LONERGAN, "Healing and Creating in History," *A Third Collection* (Mahwah, N.J. Paulist Press, 1985), 100-109, a 106.

²⁸ NEIL ORMEROD, "The Metaphysics of Holiness: Created Participation in Divine Nature," in *Irish Theological Quarterly*, 79, 1 (2014) 68-82.

tazione attivista degli Esercizi, si trova nell'articolo del 1990 di Philip Endean, "The Ignatian Prayer of the Senses".²⁹

In questo articolo, Endean studia la proposta di Ignazio sulla preghiera dei sensi, conosciuta popolarmente come l'"applicazione dei sensi", introdotta come guida alla preghiera nella Seconda Settimana degli Esercizi. Prima di tutto, Endean spiega il significato di questo particolare momento negli Esercizi. Nota che riguarda la quinta ora del Giorno Ignaziano nella Seconda Settimana. Qui, Ignazio dichiara: "È utile passare i cinque sensi dell'immaginazione attraverso la prima e la seconda contemplazione [cioè i testi di preghiera già utilizzati in giornata]". Raccomanda come prima cosa "di vedere le persone con il senso della vista immaginativo", poi, "di udire con il senso dell'udito", e infine:

odorare e degustare con i sensi dell'olfatto e del gusto la delicatezza e la dolcezza infinite della divinità dell'anima e delle sue virtù, e di tutto secondo la persona che è contemplata mentre riflette su se stessa e ne trae profitto.³⁰

Endean studia il modo in cui gli esegeti gesuiti hanno spiegato questo consiglio nel corso dei secoli. Cita esplicitamente l'articolo di Coreth "Contemplation in action" per affermare che molti di tali esegeti sono caduti nella trappola di interpretare l'applicazione dei sensi nei termini di una certa nozione dualistica di contemplazione separata dall'azione.³¹ Per esempio, obietta alla seguente descrizione della grazia ricevuta durante l'applicazione dei sensi, descrivendola come intellettualista, spiritualista e individualista: "L'anima la riceve passivamente. Non la può ottenere mediante i suoi sforzi, né prevedere in alcun modo quando sarà ricevuta, né mantenere ciò che è stato concesso quando esso inizia a svanire."³² Essenzialmente, infatti, Endean non ha molto da dire sul perché Ignazio abbia introdotto la nozione di applicazione dei sensi, o su come un direttore, oggi, dovrebbe tentare di presentarla. Piuttosto, sottolinea come sia facile fraintendere questa dimensione degli Esercizi. Preferisce enfatizzare l'importanza di altre sezioni degli Esercizi dove è più evidente il focus sull'azione apostolica.

Da una prospettiva lonerganiana, la critica di Endean della summenzionata descrizione di grazia ricevuta – passivamente – nell'applicazione dei sensi è immotivata. Non c'è motivo di opporre questo momento degli Esercizi, più contemplativo, a momenti successivi più orientati all'azione. Si deve semplicemente riconoscere che la conversione religiosa porta frutti nella conversione morale.

In sesto luogo, un'attenzione inadeguata alle dinamiche della soggettività, e di conseguenza della relazione della contemplazione in azione, ha avuto come risultato alcune decisioni politiche errate nella Compagnia di Gesù negli anni successivi al Vaticano II. Nel 1975, Coreth era Superiore Provinciale dei gesuiti austriaci e prese parte alla 32^{ma} Congregazione Generale della Compagnia di Gesù, dove si cercò di aggiornare la nozio-

²⁹ PHILIP ENDEAN S.J., "The Ignatian Prayer of the Senses," in *The Heythrop Journal*, Vol 23, 4(1990) 391-418, a 394.

³⁰ ENDEAN, 392.

³¹ ENDEAN, 413.

³² ENDEAN, 409, quoting J. DE GUIBERT, *Theology of the Spiritual Life* (London: 1954, 200.)

ne di contemplazione in azione descrivendo l'attuale obiettivo dei gesuiti come: "il servizio della fede, la promozione della giustizia". Senza dubbio, Coreth era soddisfatto di essere testimone dell'interpretazione della nozione di contemplazione in azione rappresentata da questa dichiarazione dell'identità gesuita. Tuttavia, alcuni interpreti suggeriscono che, in qualche modo, la Compagnia di Gesù passò da un'esagerazione all'altra. Ora un attivismo a volte non-discernente sembrerebbe sostituire un ritiro dualistico dal mondo così criticato da Coreth.

Annoto qui un commento fatto recentemente da un gesuita discepolo di Lonergan, Robert Doran. Egli osserva che una comprensione adeguata di come la conversione religiosa si relazioni alla conversione morale avrebbe potuto evitare errori attivisti. Usando il vocabolario di Lonergan, che si riferisce a come lo sviluppo dall'alto influenzi la "scala di valori", suggerisce che i gesuiti tendevano a sottolineare l'importanza del valore religioso e del valore sociale (giustizia sociale) senza una comprensione chiara di come metterli in relazione tra loro. Un risultato potrebbe essere la mancanza di comunicazione tra i gesuiti che lavorano nel ministero degli Esercizi e i gesuiti impegnati nel cosiddetto "apostolato sociale":

Uno dei problemi con alcune variazioni sia della teologia della liberazione sia dell'impegno dei gesuiti all'integrazione di fede e giustizia era che la fede è materia di ciò che Lonergan chiama "valori religiosi", e la giustizia è materia di ciò che chiama "valori sociali". Tuttavia, entrambi questi "livelli" di valori sono uniti l'uno all'altro nella scala di valori di Lonergan attraverso sia l'autenticità personale, sia l'intero campo della cultura, dove cultura significa l'insieme di significati e di valori che caratterizzano il modo di vivere. Ero preoccupato che alcune teologie della liberazione e alcune pianificazioni gesuite apostoliche e amministrative avrebbero potuto facilmente trascurare questi campi di integrità personale e valori culturali.³³

In settimo, e ultimo, luogo, abbiamo notato come la filosofia di Lonergan aiuti ad evitare sia il deduttivismo, sia il soggettivismo e il relativismo. L'analisi di Lonergan del soggetto era comunque, in certi aspetti, limitata. Robert Doran osserva che la nozione di "conversione psichica" è complementare a quella di conversione intellettuale. Ciò ha ampie, e ancora largamente inesplorate, conseguenze sullo studio degli Esercizi.³⁴

³³ ROBERT DORAN, "Forward," in Gerard Whelan SJ, *A Discerning Church: Pope Francis, Bernard Lonergan and a Theological Method for the Future* (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 2019), xi.

³⁴ ROBERT M. DORAN, *Theology and the Dialectics of History* (Toronto: University of Toronto Press, 1990) 57-58, 87-88; "Ignatian Themes in the Thought of Bernard Lonergan," *Toronto Journal of Theology*, 22:1 (2006) 39-54; "Discernment and Lonergan's Fourth Level of Consciousness," *Gregorianum* 89 (2008) 790-802; "Lonergan's Ethics and Ignatian Election," published on the web: <https://www.lonerganresource.com/pdf/books/1/33%20-%20Lonergan's%20Ethics%20and%20Ignatian%20Election.pdf>. Si veda anche, GERARD WHELAN S.J., "Robert Doran and the Spiritual Exercises of St. Ignatius: A Dialogue with Joseph Maréchal on the Meaning of the Application of the Senses," *Ignaziana: Rivista di Ricerca Teologica*, Rivista web del Centro di Spiritualità, Pontificia Università Gregoriana, ISSN 1828-2377, www.ignaziana.org, 26 (2018) 268-281.

Conclusioni

Emerich Coreth visse fino al 2006. Al suo funerale, il Decano di Teologia dell'Università di Innsbruck parlò del suo retaggio.³⁵ Sottolineò il ruolo che Coreth giocò nella leadership istituzionale dagli anni '60 agli anni '80, descrivendoli come tempi di conflitto, ed elogiò Coreth definendolo un uomo prudente. Lodò l'idea di Coreth secondo cui le questioni filosofiche hanno spesso più influenza sul comportamento istituzionale e individuale di quanto molti riconoscano. Allo stesso tempo, notò che l'influenza delle idee accademiche di Coreth all'interno della sua università stava scemando. Sugerì, tuttavia, che rimanesse la memoria di Coreth quale leader saggio. Allo stesso modo, suggerisco anche a noi di ammirare gli sforzi di Coreth di ripensare una nozione di contemplazione in azione negli anni '60. Tuttavia, faremmo bene a rivolgerci ad altri filosofi per trovare strumenti più adeguati per impegnarci in questo tema mentre affrontiamo le sfide culturali del ventunesimo secolo.

³⁵ JOZEF NIEWIADOMSKI, Omelia funebre di Emerich Coreth, <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/655.html>

A Comparative Study of Ignatius of Loyola and John of the Cross

by JANG HAN (PAUL) GOO *

Introduction

This research compares some aspects of the spiritual teachings of Ignatius of Loyola and John of the Cross. The motivations are as follows:

Firstly, there are some apparent contradictions in their major teachings. It would be problematic from the perspective of spiritual theology if the two of the greatest spiritual masters who are from the same era with the same cultural background were to contradict each other.

Secondly, the apparent contradictions pose a particular challenge to spiritual directors because different responses to consolation and desolation have different consequences. A wrong response would be detrimental to spiritual growth.

Thirdly, the role of the laity in the life of the Church has been gaining prominence in the twentieth century, and the Church has continuously highlighted the importance of spiritual direction and accompaniment for the laity, especially with regard to discernment.¹

I will provide a comparison of the two spiritual masters as follows. In the first part, I will present the apparent contradictions, and in the second part, I will seek convergences. Finally, in the third part, I will analyze the studies of other authors in reference to our topic. The main source materials are *the Spiritual Exercises*² for Ignatius and *the Ascent of Mount Carmel* and *the Dark Night*³ for John.

* JANG HAN (PAUL) GOO, obtained a licentiate degree in Spirituality at the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University, currently Director of Vocations and Seminarians for the Archdiocese of Vancouver in Canada, pgoo@rcav.org

¹ E.g. JOHN PAUL II, «Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles Laici*», 31 and 58; FRANCIS, «Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*», 171.

² IGNATIUS OF LOYOLA, «The Spiritual Exercises»; hereafter referenced as 'SE [paragraph number]'; IGNACIO DE LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola*.

³ JOHN OF THE CROSS, «The Ascent of Mount Carmel», hereafter referenced as 'AS [book number], [chapter number], [article number]'; JOHN OF THE CROSS, «The Dark Night», hereafter referenced as 'DN [book number], [chapter number], [article number]'; JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*.

1. The apparent contradictions

The first of the major seeming contradictions is the understanding of God. Ignatius recounts how “he was quite sure ... [he was] always growing in devotion, i.e. in facility in finding God, and now more than ever in his whole life; and every time and hour he wanted to find God, he found Him.”⁴ This experience gave rise to the spiritual maxim of ‘God is to be found in everything,’ which has come to characterize the Ignatian spirituality. This is the perspective of the *via positiva*, which highlights God’s immanence. In contrast, John teaches: “God’s being cannot be grasped by the intellect, appetite, imagination, or any other sense; nor can it be known in this life.”⁵ In other words, God is utterly different from creation. This is the perspective of the *via negativa*, which highlights God’s transcendence.

It is not surprising that Ignatius encourages seeking spiritual consolation⁶ since it comes either from God or the good spirit, while John discourages paying any attention to it, even if it were to come from God.⁷ Ignatius characterizes desolation as something undesirable, as it comes from the bad spirit.⁸ But John seems to show preference for desolation.⁹ Although there is passivity in ‘not making any changes to decisions made during the preceding time of consolation,’ Ignatius wants to fight off desolation by activism.¹⁰ John criticizes such advice and gives exactly the opposite advice.¹¹ Ignatius promotes discernment,¹² and the giver of the Spiritual Exercises must not sway the retreatant one way or another.¹³ In contrast, John discourages making judgments, lest the soul becomes deceived.¹⁴ The directee must trust the director’s command rather than one’s own feelings.¹⁵

For Ignatius, using the faculties of intellect, memory, and will is important. Thus, he encourages discursive meditation, recollection, and imagination in prayer.¹⁶ On the other hand, John emphasizes the need for the purification of the faculties of the soul because otherwise the soul may all too easily be led astray by the devil or by its own weaknesses.¹⁷

⁴ IGNATIUS OF LOYOLA, «Reminiscences (Autobiography)», 99; hereafter referenced as ‘AU [page number].’

⁵ AS II, 4, 4.

⁶ Cf. SE 318 and 330.

⁷ Cf. AS II, 11, 5.

⁸ Cf. SE 318.

⁹ Cf. AS I,13,6; JOHN OF THE CROSS, «The Sayings of Light and Love», 14.

¹⁰ Cf. SE 319.

¹¹ E.g. see DN I, 9, 6-7.

¹² Cf. SE 313.

¹³ Cf. SE 15.

¹⁴ Cf. AS 3,8,5

¹⁵ E.g. AS II, 26, 11.

¹⁶ E.g. SE 50-52.

¹⁷ Cf. AS II, 26, 17.

Discursive meditation may be useful for beginners, but after a certain point it becomes unhelpful.¹⁸ He prefers the way of infused contemplation instead.¹⁹

The last – but perhaps most significant – difference is the fact that Ignatius does not seem to mention anything like the dark nights of purification that John describes at great length. John says one cannot reach the summit of the spiritual life without purgation.²⁰

2. Seeking convergences

The apparent differences may seem considerable. Nonetheless, the theological fact that God's immanence and transcendence are one in Jesus Christ is a ready indication that the Ignatian spirituality and the Johannine spirituality are complementary. The historical fact of John's education at the University of Salamanca is also noteworthy; it is reasonable to speculate that John had been influenced by Ignatius who had passed away only three years before John entered the Jesuit university. Furthermore, the fact that Teresa of Avila received spiritual direction from the Jesuits indicates a certain compatibility or a common ground between the Ignatian and Carmelite schools of spirituality.

2.1 A word analysis

To find areas of convergence in the spiritual teachings of Ignatius and John, it is imperative to analyse some of the keywords that they use in their works. I focus on three keywords: 'consolation,' 'desolation,' and 'devil.'

2.1.1 'Consolation'

For Ignatius, the meaning of consolation is clear, as he gives a definition for it.²¹ One gains further understanding by considering the rules of discernment suitable for the First Week²² and for the Second Week.²³ Ignatius uses the word *consolación* 31 times in SE and does not use the word *consuelo* at all.

John uses both *consuelo* and *consolación* in AS and DN. *Consuelo* is used 22 times in AS and 24 times in DN, while *consolación* is used only twice and once, respectively.²⁴ Also, it is important to recognize that John often uses the word 'consolation' in conjunction with other related words. For example, John's diagram of Mount Carmel lists

¹⁸ Cf. AS II, 7, 8.

¹⁹ Cf. AS II, 24, 8.

²⁰ E.g. DN II, 10, 4.

²¹ Cf. SE 316.

²² Cf. SE 313-327.

²³ Cf. SE 328-336.

²⁴ I will use the format '[word] ([translation]); x[the number of occurrences in AS] x[the number of occurrences in DN]' hereafter.

gloria (glory; x46 x8), *poseer* (possession; x13 x8), *gozo* (joy; x26 x25), *saber* (knowledge; x177 x73), and *descanso* (rest; x12 x0) as closely related concepts. There are more in the general body of the text: *gusto* (pleasure; x132 x120), *sabor* (taste or delight; x43 x56), *paz* (peace; x35 x26), *deleite* (delight; x36 x16), and *suavidad* (sweetness; x18 x8).

It is noteworthy that *consuelo* is not among the most used words in John's vocabulary. It seems that in making his arguments, John prefers to use other words and concepts, such as *gusto*, *sabor*, *paz*, and *gozo*. Coupled with the fact that Ignatius does not use the term *consuelo* at all, it seems that for John the word 'consolation' refers to *one among many* related concepts, unlike how it connotes a *central* idea for Ignatius.

Also, the high usage of the term *gusto* or 'pleasure' may be indicative of where John's concern lies. It is the 'liking' of things²⁵ that John seems to warn against. In the final analysis, it is the pleasurable element in things, which often attracts the soul to commit sin and draws her away from God.

2.1.2 'Desolation'

The difference in the usage of the term 'desolation' between Ignatius and John is even more glaring. Ignatius gives his definition of the term²⁶ along with the Rules regarding it.²⁷ He uses the word *desolación* 19 times in SE.

John does not use *desolación* at all. He uses other words, which are sometimes translated as 'desolation' in English: *desabrigo* (uncovering; x0 x1); *desamparo* (helpless or deserted; x5 x8)²⁸; and *desconsuelo* (grief or distress; x4 x1). It is noteworthy that John contrasts *consuelo* with *desconsuelo*, not with *desolación*.²⁹ The three words related to *desolación* are seldom used, which is indicative of the fact that John does not see desolation as the counter concept of consolation as Ignatius does.

John uses a lot the word *noche* (night; x157 x 199). But the night cannot be the counter concept of *consuelo*, as the night consists of four stages (of sense and of spirit, and each active or passive), clearly much more elaborate than an interior sentiment. Also, John often uses the words *desnudez* (nudity; x89 x26) and *purgación* (purgation; x17 x65) as words related to the night, which convey a different sense than Ignatius' desolation.

It should also be noted that the word 'night' is not a descriptive term like consolation or desolation; rather, it is a metaphor, a poetic metaphor. Correspondingly, the interpretive lens for understanding John's use of night should include that of poetry, not just that of prose. It suffices for the scope of this article to state that night as a poetic metaphor conveys an ampler sense with a greater phenomenological scope than the

²⁵ The right context in which to understand the 'liking' is Hebrews 11:25, i.e. "the fleeting pleasures of sin."

²⁶ Cf. SE 317.

²⁷ Cf. SE 318-329, 331-336.

²⁸ Other forms of this word *desamparo*, such as *desamparado/a*, *desamparó*, and *desamparando* are part of the count.

²⁹ "Procure siempre inclinarse ... no a lo que es consuelo, sino antes al desconsuelo" (AS I, 13, 6).

descriptive term ‘desolation.’ One might say that it conveys more the sense of a *phase* than an interior sentiment.³⁰

2.1.3 ‘Devil’

Both Ignatius and John make numerous references to the devil in the context of discernment of spirits. Ignatius uses the word ‘devil’ (*demonio*; x2) and ‘Lucifer’ (*Lucifer*; x3) but prefers the word ‘enemy’ (*enemigo*; x37). ‘Enemy’ appears mainly in the Rules of Discernment³¹ and in discussing Scruples considered as “insinuation.”³² Furthermore, Ignatius refers to ‘the bad/evil spirit’ (*el mal espíritu*; x2), ‘the bad’ (*el malo*; x5), ‘the bad angel’ (*el ángel malo*; x2), and ‘the evil leader’ (*el mal caudillo*; x5) all in direct contrast with ‘the good angel’ (*el buen espíritu*). Most of these appear in the Rules of Discernment and in the Two Standards.³³ Hence, it is clear that the main context in which Ignatius considers the devil is discernment of spirits.

John seldom refers to *el mal espíritu* or *el ángel malo* (x2 x3) and never uses the word *caudillo*. Instead, John makes frequent use of the word ‘devil’ (*demonio*; x199 x45). In AS, he uses the word ‘enemy’ (*enemigo*; x20) mainly in referring to human enemies (e.g. those of Samson and Solomon). However, in DN, he uses the same word in a spiritual sense (x23), i.e. ‘the three enemies’ of ‘the world, the devil, and the flesh.’³⁴ Among the three enemies, the devil is “the mightiest and most astute enemy.”³⁵ These findings highlight not only the fact that the devil is a major concern for John but also the fact that John took great care in explaining discernment of spirits. His concern is especially prominent in Book II and III of AS, which are about the ‘active night of the spirit.’ The word ‘devil’ appears in almost every page, and John gives just as much emphasis on ways to avoid the devil’s deception as on the need for detachment and purification. This emphasis establishes the context of discernment of spirits in John’s doctrine.

2.2 A content analysis

Although Ignatius and John do not mean the same things when they use the words ‘consolation’ and ‘desolation,’ the existence of the context of discernment of spirits in John’s doctrine strongly suggests the existence of equivalent notions of consolation and desolation in his doctrine. Indeed, a content analysis on the teachings of Ignatius and John reveals that they are in much agreement in this regard. Both men discuss a spiritual movement from God or a good angel and a counter-movement from the devil. They explain the

³⁰ This point corroborates the idea that the dark night is diachronic, unlike spiritual desolation which is synchronic, as discussed in Section 3.4.

³¹ E.g. SE 314-334.

³² E.g. SE 345-350.

³³ E.g. SE 138-139.

³⁴ E.g. DN I, ‘Explanation’, 2.

³⁵ Cf. DN II, 21, 4.

subtle dynamics of these two types of spiritual communication and the ways to distinguish them. There is a remarkable resemblance on consolation (as well as on its sub-notion ‘consolation without cause’), desolation, and discernment of spirits in both authors.

Yet, the ‘dark night’ remains a foreign concept for Ignatius. This fact begs the question of how Ignatius would have been purified, which must have happened given his sanctity. Ignatius’ writings suggest some possibilities, such as ‘purification by obedience’ and ‘purification by discernment,’ which seem to find some resonance in John’s writings.

2.2.1 *Consolation and desolation*

Ignatius describes spiritual consolation as “any interior movement produced in the soul that leads her to become inflamed with love of her Creator and Lord.” As a consequence, “there is no created thing on the face of the earth that we can love in itself, but we love it only in the Creator of all things.” Tears may arise “from grief over one’s sins, or over the Passion of Christ Our Lord, or over other things expressly directed towards His service and praise.” Also, consolation refers to “every increase of hope, faith, and charity, to all interior happiness that calls and attracts a person towards heavenly things and to the soul’s salvation, leaving the soul quiet and at peace in her Creator and Lord.”³⁶

Spiritual desolation is “everything contrary” to spiritual consolation, including “darkness and disturbance in the soul, attraction towards what is low and of the earth, anxiety arising from various agitations and temptations.” It leads one to “a lack of confidence in which the soul is without hope and without love.” In this state, one finds oneself “thoroughly lazy, lukewarm, sad, and as though cut off from one’s Creator and Lord.” Further, “the thoughts born of consolation are contrary to the thoughts born of desolation.”³⁷

Consolation and desolation are spiritual influences of the good spirit and the bad spirit: “For just as in consolation, it is more the good spirit who guides and counsels us, so in desolation it is the bad spirit, and by following his counsels we can never find the right way.”³⁸ The bad spirit, too, can give consolation but for the purpose of “[drawing] the person into his own evil intention and wickedness.”³⁹ For example, the bad spirit “proposes good and holy thoughts well adapted to [the devoted soul], and then little by little succeeds in getting what he wants, drawing the soul into his hidden snares and his perverted purposes.”⁴⁰

These two contrary movements described by Ignatius find corresponding counterparts in John’s treatise on the active night of the spirit. With regard to visions and inner locutions in particular,⁴¹ John describes a spiritual movement that leads the soul towards

³⁶ SE 316.

³⁷ SE 317.

³⁸ SE 318.

³⁹ SE 331.

⁴⁰ SE 332.

⁴¹ Ignatius’ understanding of consolation and desolation certainly include visions and locutions, e.g. AU 19-20.

God and a contrary-movement that leads the soul away from God. John notes that the devil can produce a movement that may seem good to the soul but nevertheless leads to a bad end. Just as Ignatius defines desolation as the contrary movement to consolation, John teaches that these spiritual influences of the devil are of the same type (i.e. species) as those of the good angel but with different effects. “If a person receives true visions from the good angel, God permits the bad angel to represent false ones of the same kind.”⁴²

Regarding visions, John remarks on the good movement: “The effects these visions produce in the soul are: quietude, illumination, happiness resembling that of glory, delight, purity, love, humility, and an elevation and inclination toward God.”⁴³ The devil, too, can produce visions in the soul “through spiritual suggestion and by means of a certain natural light.”⁴⁴ The way to tell the difference is by looking at the produced effects. The devil’s visions “produce spiritual dryness⁴⁵ in one’s communion with God and an inclination to self-esteem.”⁴⁶ In other words, they move the soul away from God.

Regarding locutions, John explains that they can originate from any of the following three causes: “the divine Spirit, who moves and illumines the intellect; the natural light of the intellect; and the devil, who may speak to it by suggestion.”⁴⁷ The ‘divine Spirit’ refers to the Holy Spirit.⁴⁸ Nonetheless, the locutions may come also from the good spirit.⁴⁹ The locutions that come from the devil are sometimes difficult to discern, but they produce false virtues.⁵⁰

It is important to realize that the Ignatian consolation and desolation can be understood primarily in terms of the *effects* produced by the sentiments (i.e. moving the soul either towards or away from God), not of the *affective content* of the sentiments. Jules Toner explains Ignatius’ consolation in terms of three related parts: *content* (feeling such as peace), *source* (cause such as God), and *consequence* (effect such as being moved towards God).⁵¹ Nevertheless, content by itself cannot be a defining characteristic of consolation, as the devil, too, can produce consoling feelings, as both saints note. We

⁴² DN II, 23, 7.

⁴³ AS II, 24, 6.

⁴⁴ AS II, 24, 7.

⁴⁵ Ignatius does not include dryness in his list of experiences of desolation. However, Timothy Gallagher notes that Ignatius’ *Autograph Directory*, Polanco’s directory, Miró’s directory, *the Official Directory*, and *the Short Directory* all include dryness in the description of desolation (cf. T.M. GALLAGHER, *Setting captives free*, 76).

⁴⁶ AS II, 24, 7.

⁴⁷ AS 2, 29, 11.

⁴⁸ “When together with the words and concepts the soul is loving God and simultaneously experiencing this love with humility and reverence, we have an indication that the Holy Spirit is at work within it” (*ibidem*).

⁴⁹ “In the locutions arising from the good spirit this aridity is not felt” (*Ibidem*).

⁵⁰ “They leave the will in dryness as to the love of God, and the intellect inclined toward vanity and self-esteem or complacency; still, they can bring about a false humility and a fervent tendency of the will rooted in self-love” (*Ibidem*).

⁵¹ Cf. J.J. TONER, *A commentary on saint Ignatius’ Rules for the discernment of spirits*, 86.

have seen that a high degree of resemblance is found between Ignatius' understanding of consolation and John's understanding of the good movement in terms of source and consequence. Thus, the comparison between the two understandings primarily in terms of source and consequence (or 'effects' for short, as consequence is determined by source) has a reasonable basis.

2.2.2 *Consolation without cause*

For Ignatius there are two types of consolation: consolation with or without preceding cause. Consolation with cause is mediated and given by the good or the bad angel.⁵² It is spiritual consolation proper when it is from the good angel; it is a counterfeit when it is from the bad angel.⁵³ Consolation without cause is unmediated and comes directly from God. The Creator may enter and leave the soul, arouse movements which draw her entirely into love of His Divine Majesty.⁵⁴ In this there can be no deception.⁵⁵

Similarly, John affirms a divine communication that comes directly from God, which reaches the depth of the soul. Regarding the knowledge about the Creator, i.e. in the active night of the spirit, John describes "the touch of knowledge and delight that penetrates the substance of the soul."⁵⁶ This knowledge "tastes of the divine essence and of eternal life." It is so sublime that "the devil is unable to meddle or produce anything similar."⁵⁷ In the passive night of the spirit, too, there are occasions "when God visits the soul directly ... [and] the soul is in total darkness and concealment as far as the enemy is concerned."⁵⁸

John further elaborates on the 'substantial' dimension of this divine communication in his treatise on interior words. John describes the effects of the substantial locution as follows:

If our Lord should say formally to the soul, 'Be good,' it would immediately be substantially good; or if he should say, 'Love me,' it would at once have and experience within itself the substance of the love of God; or if he should say to a soul in much fear, 'Do not fear,' it would without delay feel great fortitude and tranquility.⁵⁹

As mentioned earlier, this communication is off-limits to the devil. But there is an exception. If the soul "has surrendered itself to [the devil] by a voluntary pact,"⁶⁰ then

⁵² Cf. SE 331.

⁵³ Cf. SE 332.

⁵⁴ Cf. SE 330.

⁵⁵ Cf. SE 336.

⁵⁶ AS II, 26, 5.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ DN II, 23, 11.

⁵⁹ AS II, 31, 1.

⁶⁰ A 'voluntary pact' with the devil can be either implicit or explicit. John seems to suggest that an implicit pact can be made by having 'inclination or affection' towards spiritual communications from the devil (cf. AS II, 11, 7; II, 29, 10).

the devil “could easily impress in it the evil effects of his locutions and words.”⁶¹ This exception to the rule about the substantial communication has some resemblance to Ignatius’ caution about consolation without cause. Even in the case of consolation without cause, the person “must scrutinize the experience carefully and attentively,” for “we may form various plans and opinions that are not directly given to us by God” in the period following the time of the actual consolation.⁶²

Whether or not the substantial communication can happen only in the very advanced stage of the spiritual life seems to me like an open question. On the one hand, John says the substantial communication is “the highest degree of prayer.”⁶³ Also, he teaches that “two contraries cannot coexist in the same subject.”⁶⁴ On the other hand, the fact that John mentions it also in the active night of the spirit⁶⁵ suggests that at least it may happen as early as that. Also, the fact John maintains that the devil could attack still in the sensory part in the case of a pre-existing, voluntary pact, suggests the soul may not be in such an advanced state.

Yet another possibility might be found in considering a different development model altogether. For instance, rather than being strictly considered as belonging to ‘the unitive stage’ for ‘the perfect,’ perhaps the substantial touch could be understood as a transformative, transcendental experience, which reportedly could occur even before having an explicit conversion to the Christian faith.⁶⁶

Would Ignatius think consolation without cause can happen at any stage during the spiritual journey? He makes no indication either way in the definition he gives. Nevertheless, the fact that his mystical experience in Manresa took place in a relatively early stage of his spiritual journey would suggest an affirmative answer.

2.2.3 *Discernment of spirits*

There are a number of teachings from John that correspond to Ignatius’ rules for discernment of spirits. For instance, John writes, “The diabolical communications can only arouse the first movements without being able to move the will any further if it is unwilling to be moved”; it is “the individual’s lack of courage and caution” that will permit the unrest to continue.⁶⁷ This recalls how Ignatius describes the behavior of the enemy as a woman in a quarrel with a man.⁶⁸ The enemy weakens and loses courage when the soul shows a bold front; the enemy gains strength when the soul begins to be afraid and loses courage.

⁶¹ AS II, 31, 2.

⁶² Cf. SE 336.

⁶³ DN II, 23, 11.

⁶⁴ AS I, 4, 2.

⁶⁵ Cf. AS II, 26, 5.

⁶⁶ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 24-27.

⁶⁷ AS II, 11, 6.

⁶⁸ Cf. SE 325.

John teaches that the spiritual influences from God and the devil work differently depending on the state of the soul. For example, when the soul becomes attached to the spiritual goods,

God will gradually withdraw them. ... The devil then inserts and increases his communications, since he finds an opening for them. ... When a humble and dispossessed soul renounces and opposes these representations, God will augment his favours and give better ones.⁶⁹

This is similar to how Ignatius teaches that the good spirit and the bad spirit change their tactics depending on the state of the soul. For the soul that moves from bad to worse, “the enemy holds out to them apparent pleasures,” while the good spirit “uses the opposite procedure, causing pricks of conscience.” For the soul that moves from good to better, the bad spirit harasses, saddens and obstructs so as to impede progress, while the good spirit gives courage and strength.⁷⁰ Similarly, John teaches that in a person who has a vain desire to speak of spiritual things in the presence of others, the devil increases the fervor of this desire and encourages the person to perform these works more frequently, so that the person’s pride and vanity may grow greater.⁷¹

John says that the devil can be “disguised as genuine,” as he can “transform himself into an angel of light.”⁷² Just as God teaches the soul much wisdom by giving her images and visions, the devil, too, strives to deceive the soul with his visions, which in appearance are good and are of the same nature (i.e. species) as those that come from God.⁷³ Giving in to the communications from the devil will give him such influence that eventually his representations will leave no room for God’s representations.⁷⁴ Ignatius, too, says that “it is the characteristic of the bad angel to assume the form of ‘an angel of light.’” The devil “proposes good and holy thoughts” (i.e. apparent good) and then “little by little ... [draws] the soul into his hidden snares and his perverted purposes.”⁷⁵

Hence Ignatius says that one must pay close attention to the whole course of one’s thoughts; i.e. the beginning, middle and end must be entirely good.⁷⁶ John holds a more pessimistic view. He says “I consider it impossible for a person who is not striving to reject them to go undeceived.”⁷⁷ When John says one should ‘reject’ spiritual communications, does he mean that one should not do discernment, contrary to Ignatius who encourages discernment by ‘paying close attention’ to them? The answer is ‘no.’ John is not saying one should run away and hide from the devil. Rather, he wants the soul to resist

⁶⁹ AS II, 11, 8.

⁷⁰ Cf. SE 315.

⁷¹ Cf. DN I, 2, 2.

⁷² Cf. AS II, 11, 7.

⁷³ Cf. AS II, 16, 3.

⁷⁴ Cf. AS II, 11, 8.

⁷⁵ SE 332.

⁷⁶ Cf. SE 333.

⁷⁷ AS II, 27, 6.

the deceptions of the devil and prevail against them.⁷⁸ John highlights the essential importance of having humility and detachment from disordered affections, which are crucial in this fight. By being detached from all things that are not God, not only does one protect oneself from the attacks of the devil but also allows oneself to be deeply rooted in faith, which enables one to be united to God in a bond of love and to serve and praise Him for Who He is.⁷⁹ For the same reasons, Ignatius makes “the overcoming of self and the ordering of one’s life”⁸⁰ a main objective of the Spiritual Exercises. Such a preparation allows one to be led by faith, to unite one’s will to God’s will, and to serve and praise Him.⁸¹

In the effort to fight against the deceptions of the devil, John recommends the help of a spiritual director, as the two of them together would be able to fight more effectively.⁸² Ignatius, too, recommends the accompaniment of “a good confessor or other spiritual person who knows [the devil’s] trickery and perversity”⁸³ to whom the soul could disclose the communications from the devil. Also, John notes that the devil tries to “catch us off guard,”⁸⁴ which recalls how Ignatius teaches that the devil attacks the soul where he finds her “weakest and in greatest need as regards eternal salvation.”⁸⁵

2.2.4 *The dark night and purgation*

What John and Ignatius teach about purgation is quite interesting because they are reporting how they themselves were purified in their spiritual journey towards God. And in this they differ, as mentioned earlier. For John, purification is by the dark nights. Ignatius is less clear but offers some clues. This difference deserves a close look.

According to John, there are four dark nights, and he explains them in the following order, presumably representative of the degree of purification: the active night of the senses, the active night of the spirit, the passive night of the senses, the passive night of the spirit.

The active night of the senses (covered in AS I) affects the lower, sensory part of human nature. The soul must purposefully mortify her attachment to the things of the world, so as to bring about the right ordering of the appetites and to acquire virtues. As a result, the soul gets to enjoy the effects of the virtues, such as peace, comfort, light, purity and strength.

The active night of the spirit (in AS II and III) affects the superior, rational part of human nature, i.e. intellect, memory, and will. Through pure faith, the soul must mortify her attachment to the interior pleasures that come from various spiritual exercises.

⁷⁸ Cf. AS II, 22, 12.

⁷⁹ Cf. AS II, 24, 8.

⁸⁰ SE 21.

⁸¹ Cf. SE 23.

⁸² Cf. AS II, 22, 12.

⁸³ SE 326.

⁸⁴ AS III, 37, 1.

⁸⁵ SE 327.

The soul experiences the mortification as dryness, distaste, and trial. The outcome is a union of simplicity, purity and likeness.

In the passive night of the senses (in DN I), the soul allows herself to be passively purged of her attachment to the spiritual delights. God offers an experience of darkness that engulfs the interior sense faculties, making discursive meditation and spiritual exercises no longer possible to do, and leading the soul to infused contemplation. Entering into the contemplative life gives the soul a great joy, and the soul is again at peace in God.

The passive night of the spirit (in DN II) is the final, deepest, longest, and darkest purgation that only some undergo. John describes it thus:

The soul at the sight of its miseries feels that it is melting away and being undone by a cruel spiritual death. It feels as if it were swallowed by a beast and being digested in the dark belly ... It is fitting that the soul be in this sepulcher of dark death in order that it attain the spiritual resurrection for which it hopes.⁸⁶

The soul is convinced that God has rejected her and cast her into darkness with abhorrence. She feels great pain from the remembrance of past prosperity and remains sorrowful in knowing that she is now far from such good. However, coming out of this ordeal completely and totally purified, she arrives at the blessedness of final union with God.

Given the stark difference between John's dark night and Ignatius' spiritual desolation⁸⁷ as well as the general lack of reference to anything like the dark nights of purgation in Ignatius' writings, we must ask the following question: how was Ignatius purified? The pertinence of this question becomes clearer when we consider how John teaches that no one is ready for divine union without purgation.⁸⁸

Ignatius mentions purification in two places in SE. Firstly, the General Examen of Conscience serves "to purify the soul and to make a better confession."⁸⁹ Ignatius discusses purification in the sense of absolution, as in cleansing one from the stain of sin. This is different from John's purgation of creaturely attachments. Secondly, in discussing the issue of scruples,⁹⁰ Ignatius says overcoming a scruple proper, i.e. a thought that comes from outside oneself in the form of temptation, "to a great extent cleanses and purifies such a person."⁹¹ This seems like a case of the purgation of spirit (note its similarity with DN I, 14, 3). But it is far from a general purgation of the soul.

At the general level, the *active* type of purification in Ignatius' spiritual doctrine seems sufficiently clear. He emphasizes the total mortification of disordered affections.⁹² "One must free oneself from other created things in so far as they are obstacles to one's

⁸⁶ DN II, 6, 1.

⁸⁷ As discussed in Section 2.1.2.

⁸⁸ E.g. "One does not receive this touch of so sublime an experience and love of God without having suffered many trials and a great part of the purgation" (DN II, 12, 6).

⁸⁹ SE 32.

⁹⁰ Cf. SE 346-348.

⁹¹ SE 348.

⁹² Cf. SE 21.

end” by becoming “indifferent to all created things.”⁹³ To this end, Ignatius recommends the practice of the General Examen of Conscience and of the Particular Daily Examen⁹⁴ with the additional rules “for getting rid of the particular sin or defect more quickly.”⁹⁵ His ascetic disciplines such as the Additional Practices to Make the Exercises Better⁹⁶ and the Rules for Eating⁹⁷ also belong to active purification.

The Ignatian practice of mortification that bears the greatest resemblance to John’s doctrine of annihilation is probably obedience. It seems that for Ignatius, obedience is fundamentally about the spiritual life. In his letter to the members of the Society in Portugal (March 26, 1553), Ignatius quotes St. Gregory the Great as saying that obedience is the foundational virtue upon which all other virtues flourish.⁹⁸ Practising perfect obedience is about training oneself to recognize Christ our Lord in one’s superiors, thereby offering freely to God the liberty that God has bestowed on him.⁹⁹ “The need in question becomes even more obvious in the sphere of spiritual things and persons. Great danger exists for anyone racing along the spiritual road if the brake of discretion is missing.”¹⁰⁰ It is a remedy against one’s understanding that has been “blinded by self-esteem,” which is a point of attack for the devil to bring one to death.¹⁰¹ Hence, in the letter to Bartolomeo Romano (January 26, 1555), Ignatius explains humble obedience as a practice of the interior mortification of self-love.

You will everywhere be the same, unless you succeed in being humble, obedient, devout, and mortified in your self-love. This is the only change you should seek. I mean that you should try to change the interior man and lead him back like a servant to God.¹⁰²

This ‘purification by obedience’ is active both in the senses and the spirit insofar as it involves a conscious choice to mortify and conform one’s will and intellect.

Yet, there might be a *passive* dimension to it as well. For instance, Ignatius likens obedience to “a holocaust,” in which “we can offer ourselves completely, without excluding any part of ourselves, in the fire of love to our Creator and Lord at the hands of His ministers.”¹⁰³ John may offer some help in understanding what ‘a holocaust offered in the fire of love’ might mean. In AS, John talks about two types of union that exist between God and man: one that is natural and another that is supernatural. He calls the latter “the union of likeness,” which exists when “God’s will and the soul’s are in con-

⁹³ SE 23.

⁹⁴ Cf. SE 24-26.

⁹⁵ SE 27.

⁹⁶ Cf. SE 73-90.

⁹⁷ Cf. SE 210-217.

⁹⁸ Cf. IGNATIUS OF LOYOLA, «Select letters», 252; hereafter referenced as ‘SL [page number].’

⁹⁹ Cf. *ibidem*; 254.

¹⁰⁰ SL 256.

¹⁰¹ Cf. SL 254; 256.

¹⁰² J.N. TYLEND, *Counsels for Jesuits*, 104.

¹⁰³ SL 255.

formity, so that nothing in the one is repugnant to the other.”¹⁰⁴ He compares this union to a log of wood whose complete mortification by burning up signifies a complete transformation into fire.¹⁰⁵ So it is that the soul’s complete mortification of her will signifies her complete transformation into God. If Ignatius’ understanding of obedience finds resemblance with John’s understanding of conforming one’s will to God’s will, then Ignatius’ obedience would be ultimately about mystical life, as is John’s annihilation.

For the passive type of purification in Ignatius’ spiritual doctrine, we find some more clues in particular kinds of desolation and consolation. Ignatius seems to imply that there can be a purifying effect in desolation. He says that “anyone in desolation must consider how Our Lord has placed them in a trial period.”¹⁰⁶ During this trial period, “the Lord has withdrawn [the soul’s] great fervour, deeply-felt love and intense grace.”¹⁰⁷ The presumed purpose is so that the soul may show “how far [she] will go in God’s service and praise” even without consolations and that she may come to a humble recognition of her dependence on God.¹⁰⁸

Would John agree to the idea that something coming from the bad spirit could in fact have a purifying effect on the soul? The answer is ‘yes.’ In discussing a particularly great suffering that the devil causes to the devout soul in the passive night of the spirit, John notes that this “diabolic communication ... takes place passively without one’s doing or undoing anything.”¹⁰⁹ Then he goes on to say the following: “When the good angel allows the devil the advantage of reaching the soul with this spiritual horror, he does so that it may be purified and prepared.”¹¹⁰ He likens it to a ‘spiritual vigil’ for some great feast and spiritual favor from God. This is a clear indication of the potential purifying effect of spiritual desolation.

John seems to indicate that there is a purifying dimension also to consolation without cause. We have established earlier (Section 2.2.2) that what Ignatius calls ‘consolation without cause’ and what John calls ‘substantial touch’ seem to refer to the same phenomenon. John says that “by their means [i.e. substantial touches] the soul is purified, quieted, strengthened, and made stable so she may receive permanently this divine union.”¹¹¹ It would be as if the Lord were to say, ‘Be thou good’, and then the soul would be made substantially good.¹¹²

Finding the purifying dimension of the substantial touch finds supporting evidence in Ignatius’ treatment of the First Time of making a sound and good election. Ignatius considers the moment of consolation without cause as a basis for making a discerned

¹⁰⁴ AS II, 5, 3.

¹⁰⁵ Cf. AS II, 11, 6.

¹⁰⁶ SE 320.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Cf. SE 322.

¹⁰⁹ DN II, 23, 9-10.

¹¹⁰ *Ibidem*.

¹¹¹ DN II, 24, 3.

¹¹² Cf. AS II, 31, 1.

choice. The Lord “so moves and attracts the will that ... such a dedicated soul follows what is shown.”¹¹³ In other words, by cooperating with what the Lord wills, the soul is purified. Hence, one may speak of ‘purification by discernment.’

Whether this is true only in the case of discernment involving consolation without cause or also in the case of discernment involving consolation and desolation in general is an interesting question to explore. In other words, there might be a purifying effect in the act of ‘choosing’ in itself that could be applied at a more general level than the First Time election.

For instance, regarding the General Examen of Conscience, Ignatius highlights the importance of resisting the thought of committing a sin. He mentions some cases in which the action of resisting temptation would be “more meritorious” than in other cases.¹¹⁴ If ‘merit’ could be considered as producing an effect on the soul, then perhaps purification could be collocated there.

Another possibility may be found by turning to moral theology. “Prudence is the knowledge of what to seek and what to avoid.”¹¹⁵ It is the virtue “which perfects the reason [and] surpasses in goodness the other moral virtues which perfect the appetitive power.”¹¹⁶ In other words, exercising the virtue of prudence in choosing the good and rejecting the bad forms what Aquinas calls *habitus*, or inclination or disposition. This ordering of desire and of will is required for a good life.¹¹⁷ Putting disordered affections into the right order is precisely the effect of purification.

We further note how John seems to suggest an alternative path of sanctity besides that of the dark night. He writes:

If individuals are victorious over the devil in the first degree, they will pass on to the second; and if so in the second, they will go to the third; and likewise through all the seven mansions (the seven degrees of love) until the Bridegroom puts them in the wine cellar of perfect charity.¹¹⁸

According to John, the soul’s conquering of the devil by discerning and resisting his attacks in spiritual desolation would advance her all the way to the height of the spiritual life. Then it seems plausible that John would support the notion of ‘purification by discernment.’

¹¹³ SE 175.

¹¹⁴ Cf. SE 33-35.

¹¹⁵ T. AQUINAS, *Summa theologiae*, II-II, q. 47, a. 1, s.c., cited in L.A. MITCHELL, «Integrity and virtue», 163, the former hereafter referenced as ‘ST [Summa citation]’, and the latter as ‘LM [page number].’

¹¹⁶ ST I-II, q. 66, a. 1, cited in *ibidem*.

¹¹⁷ “Morality is therefore that ordering of desire and of will required for a good life: this ordering is not an external regulation of acts because they are in harmony with law or because they produce better results in the world; it is rather that interior harmony that reason introduces into our passions and choices precisely so that man might be himself. It is a harmony, an order that is not only a subjectivistic psychological expression but the reflection of the truth about the Good that fulfills man’s desire” (L. MELINA – W.E. MAY, *Sharing in Christ’s virtues: for a renewal of moral theology in light of Veritatis splendor*, 45, cited in LM 162).

¹¹⁸ AS II, 11, 9.

3. Other authors and studies

There are only a few studies available that compare Ignatius and John. Most provide partial examinations, e.g. on consolation (Section 3.1), on desolation (Section 3.2), or on some particular themes (Section 3.3). There seems to be only one comprehensive study (Section 3.4). Others may shed more light on the dark night (Section 3.5). Many of their insights are valid and valuable, but there is room for criticism.

3.1 Roy according to Bernadicou

Lucien Roy published a study entitled “Should we seek consolation in the spiritual life? Saint Ignatius of Loyola and Saint John of the Cross.”¹¹⁹ According to Paul Bernadicou in 1997, this article is “still the most careful comparison of the place of spiritual consolation in the spirituality of Ignatius of Loyola and ... John of the Cross.”¹²⁰ Roy’s main approach to reconciling the differences is what he calls ‘substantive convergence’; i.e. the overall idea is essentially the same, while the details may be accidentally different.¹²¹ For example, the two saints both teach that consolations are only means and that God alone is the desired goal.¹²² This is the fundamental agreement (essence) within which each allows room for the other’s preferred emphasis (accident). For instance,

God is immanent in his gifts of consolation, yet God radically transcends his gifts. Consolation can bring us closer into the presence of God, so we need to appreciate it; still, if it distracts us in our ascent of Mount Carmel, we must move beyond it.¹²³

I find this approach reasonable, although it lacks certain refinements. For example, Bernadicou makes no indication that Roy made a distinction between mediated and unmediated consolations. Neither is there any discussion on discernment of spirits.

According to Roy, another substantive convergence is spiritual direction. “The great desire of each of them is to remain intimate with the God revealed in their individuated experience, and then to direct others on the basis of this foundational, personal conviction.”¹²⁴ They both understand their experience of God as life in the Spirit based on the three theological virtues. However, their approaches to spiritual instruction differ. For

¹¹⁹ L. ROY, «Faut-il chercher la consolation dans la vie spirituelle? Saint Ignace de Loyola et Saint Jean de la Croix», 109-170. I was not able to find Roy’s original article. However, Bernadicou gives a summary presentation of this article in P.J. BERNADICOU, «What role does consolation play in the spiritual life?», 187-192; hereafter referenced as ‘RB [page number].’

¹²⁰ RB 187.

¹²¹ Roy does not use the expression ‘accidentally different.’ But I am using it to help clarify his point.

¹²² Cf. RB 188.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibidem*. It should be noted that Ignatius and John would have understood the term ‘spiritual direction’ differently. “Giving the Spiritual Exercises is not the same as engaging in ongoing spiritual direction. They are distinct, although by no means totally separate, ministries” (B. O’LEARY, «What is specific to an Ignatian model of spiritual direction?», 10).

example, in general, Ignatius welcomes spiritual consolation, and John does not; John gives a map for the spiritual ascent, while Ignatius does not.¹²⁵

Roy suggests two reasons for the difference in their approaches: different personalities and pastoral preoccupations.¹²⁶ Regarding *personality*, Roy claims that Ignatius is an extrovert, always concerned with the good of others; he is an active apostle whose goal is dynamic service for God's glory; therefore, he considers discernment as a necessary tool in the active apostolate. On the other hand, John is an introvert, happiest when he is alone with the One and Only. He is a contemplative whose journey terminates in blissful union with God. Therefore, John wants to provide a map that describes the path to the summit.

I find this explanation rather superficial and inexact. The two personalities and spiritualities may not be so clear-cut as Roy claims. The Ignatian focus on interior movements does not seem any less of an 'introverted, contemplative activity' than John's approach to prayer. John's desire for the reform of the Carmelite Order, the Church and beyond does not display any less of an 'extroverted, apostolic spirit' than that of Ignatius.

Regarding *pastoral preoccupations*, Roy explains that John wrote AS and DN primarily for "those who are already embarked on a spiritual journey," such as the Carmelite nuns; hence John gives "an orderly analysis" for an audience whose "likely experiences" are well known to him. In contrast, Ignatius did not have a certain audience in mind in writing SE. He does not presume to know "the inner potential" of the retreatant. Hence, he instead gives detailed instructions on "disposing oneself" with regard to the Holy Spirit.¹²⁷

Roy's explanation seems largely accurate, but it needs some clarifications. It must be noted that John's 'orderly analysis' includes discernment of spirits (as discussed in Section 2.2.3). Ignatius' preference for 'accompaniment' in the Exercises does not imply a negation of 'direction.'¹²⁸ In fact, for Ignatius, direction and obedience are very important for spiritual growth.¹²⁹ Furthermore, the reason why John insists on the directee's "assent of reason to the instructions and commands of the spiritual director" is so that the directee could be "led by faith to divine union"¹³⁰ – the same reason why Ignatius extols the virtue of obedience.¹³¹

¹²⁵ Cf. RB 188-189.

¹²⁶ Cf. RB 189-190.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ For example, Ignatius taught that the one giving the Exercises "should leave the Creator to work directly with the creature, and the creature with the Creator and Lord" (SE 15), without prejudice to necessary interventions (e.g. SE 6).

¹²⁹ For example, he overcame his scruples by obeying the direction of a confessor and bent his resolute will to stay in Jerusalem by obeying the authority of the Holy See that wanted him to leave (cf. AU 25 and 46; see also SE 353 and 354). Furthermore, he often gave an orderly analysis of the spiritual life in his letters. A prime example is the aforementioned letter to the members of the Society in Portugal, in which he explained the foundation and the degrees of obedience, as well as particular means to attain obedience.

¹³⁰ AS II, 26, 11.

¹³¹ Obedience to one's superior "consists of adopting as a presupposition and belief, rather as we do when questions of faith are involved, that whatever orders are issued by the superior are really regula-

In the final analysis, Roy concludes that there is a division between Ignatius' teaching and John's. He writes that "the mission of active apostles is one thing, that of contemplatives is another."¹³² Thus according to Roy, John "has no need to investigate whether a consolation is from God, the flesh, or the devil ... The contemplative person needs only [to] stay completely God-focused"; while the active Ignatian "must have an inner compass because the apostolate always travels through new terrain."¹³³

It seems to me that this view is fundamentally mistaken because the 'mysticism of service' and the 'mysticism of matrimony' are not divided but united. They signify one and the same reality because they share the same anthropological base; love necessarily propels the lover to serve the beloved; the lover serves the beloved because he loves. It seems to me that Ignatius' *Suscipe*¹³⁴ and John's union with the Spouse are not two separate realities but one and the same reality.¹³⁵

Bernadicou makes up for the deficiency in Roy's claims when he presents a more unifying view. Bernadicou notes that there is a "growing body of committed Christians who, though not priests or religious, are dedicated to following Christ in their public as well as their personal lives. And they seek guidance."¹³⁶ Thus he discusses the growing sense of "a profound mysticism in everyday life, as a contemplative in action."¹³⁷ Thomas Green captures this notion of 'contemplative in action' by presenting the image of the Cross as constituted by the 'horizontal arm of apostolic service' and the 'vertical arm of the Cross.'¹³⁸

3.2 Toner

Toner gives a careful comparative analysis of spiritual desolation and the dark night.¹³⁹ He explains that in both the active night and the passive night, spiritual desolation and the dark night are not the same phenomena. In the active night, John's instructions bear "a striking resemblance" to Ignatius' instructions, and "the desolations and consolations which occur during the active night also parallel what Ignatius describes."¹⁴⁰

tions of God Our Lord and expressions of His holy will" (SL 258). To be sure, the context here is different from spiritual direction. Nevertheless, there is a certain similarity, in the sense that for Ignatius, obedience to the superior's directive is a matter of spiritual life, i.e. union of the divine and human wills.

¹³² RB 190.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ Cf. SE 234.

¹³⁵ For a more in-depth discussion on the unified vision of the mystical life, see K. RAHNER, «The Ignatian mysticism of joy in the world». He writes, "Such '*indiferença*' becomes a 'seeking of God in all things.' Because God is greater than everything, he can be found if one flees away from the world, but he can come to meet one on the streets in the midst of the world" (p. 10).

¹³⁶ RB 190.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ T. GREEN, «St. John of the Cross and St. Ignatius Loyola», 130.

¹³⁹ J.J. TONER, «'Spiritual Desolation' in St. Ignatius of Loyola and the 'Dark Night' in St. John of the Cross: Comparison and Contrast», 271-282; hereafter referenced as 'CO [page number].'

¹⁴⁰ Cf. CO 272-273.

Nevertheless, Toner is careful to note that the experiences of desolation and of the dark night differ in content. The active purification for union with God “does not itself bring on that sort of pain which constitutes spiritual desolation,” as the experience of the former may be “full of spiritual consolation, exhilaration, joy.”

In the passive night, the difference between spiritual desolation and the dark night is even more stark. Toner explains it as follows. He identifies five factors that are constitutive of Ignatius’ desolation and tries to identify corresponding parallel factors in John’s dark night.¹⁴¹ The five factors are: 1) *the action of the Holy Spirit*, 2) *living faith*, 3) *the anti-spiritual thoughts and affections* arising from the person’s sinfulness, 4) *the evil spirit*, and 5) *the desolate feelings* in affective sensibility. The ‘spiritual thoughts’ constituted by (1) and (2) cause tension and friction with the ‘anti-spiritual thoughts’ constituted by (3) and (4), producing (5) as a result.¹⁴² The parallel factors in the experience of the dark night are: 1) the infusion of *divine light*, 2) *the effects* of divine light, 3) *similar sentiments as Ignatius’ desolation* but with a different source, 4) *the evil spirit*, and 5) *the affective feelings* that arise from the tension between the first two factors and the next two factors.

This methodology reveals many good insights. Toner notes that although spiritual desolation has apparent similarities with the “affliction and torment”¹⁴³ that come from divine illumination, the two desolations are “radically different.”¹⁴⁴ The difference is due to the fact that divine illumination comes from God, and the recipient may experience it as unspeakably delightful, insofar as his soul has been purified.¹⁴⁵

The divine illumination of the dark night produces three effects: a great increase in faith, hope and charity; an “esteeming love” for God,¹⁴⁶ which incapacitates all human appetites for anything apart from God; and the illumination of the intellect, which is a beginning of the divine union.¹⁴⁷ The feelings of desolation which one experiences in the passive night of the spirit are not due to anti-spiritual disturbances but to infused divine light. The soul perceives her sinfulness with burning clarity and thus feels wretched, utterly unlovable, and abhorrent to God and man.¹⁴⁸ In this state, the devil’s action is not significant for the feelings of desolation. Nevertheless, in this passive night, when active meditation would be a distraction to the soul, the devil intrudes with “good knowledge and satisfaction” and then in later stages causes horrifying suffering.¹⁴⁹

¹⁴¹ Cf. CO 273.

¹⁴² Cf. CO 274.

¹⁴³ DN II, 5, 2.

¹⁴⁴ Cf. CO 275.

¹⁴⁵ Cf. DN II, 13, 10.

¹⁴⁶ DN II, 13, 5.

¹⁴⁷ Cf. DN II, 12, 5-6.

¹⁴⁸ Cf. CO 278.

¹⁴⁹ Cf. JOHN OF THE CROSS, «The Living Flame of Love», 3, 63-64; hereafter referenced as ‘LF [stanza number], [paragraph number].’

Because the sources of these movements are different, how one should respond to these movements should also be different. For example, Ignatius' advice on how to respond to desolation (activism) would be ineffective and may even be harmful in the case of the passive night; hence, John advises exactly the contrary (passivism). It becomes clear that the Ignatian rules of discernment are not exhaustive, and other criteria for discerning are needed.¹⁵⁰ The outcome of the purification and the union according to John is utterly astounding. The natural way of operation in the memory, intellect, and will actually ceases and instead is divinized.¹⁵¹

Toner's analysis of desolation and the dark night is insightful. His methodical approach makes his conclusions clear and convincing. It may serve as an inspiration for a similar comparison on consolation.

3.3 Larrañaga

Victoriano Larrañaga notes a few themes that are common between the works of the two saints.¹⁵² The common themes include: total mortification of the disordered affections, "God, like the sun, stands above souls ready to communicate himself,"¹⁵³ and the imitation of Christ helpless on the Cross.

John heavily emphasizes the importance of total mortification of the disordered affections. Ignatius also offers a similar counsel of full renunciation of all disordered affections, so that nothing that is not God or is impure or is not properly ordained to God remains in the soul. This is a central theme of the Second Week of the Exercises, as reflected in the Second Kind of Humility.¹⁵⁴ Further, Ignatius mentions as "the most perfect kind of humility" that which is present when "[one wants and chooses] poverty with Christ poor rather than wealth, and ignominy with Christ in great ignominy rather than fame."¹⁵⁵ John teaches the same idea.¹⁵⁶

Both saints also teach that God is the source of every gift.¹⁵⁷ In the 1545 letter to Francis Borgia the Duke of Gandia, Ignatius talks about "the fruit of experience and internal contact" that is "usually communicated by God Our Lord in His infinite goodness to those persons who take for their base that goodness."¹⁵⁸ Likewise, John writes:

¹⁵⁰ Cf. CO 282.

¹⁵¹ Cf. CO 280; "Accordingly, the intellect of this soul is God's intellect; its will is God's will; its memory is the memory of God; and its delight is God's delight; and although the substance of this soul is not the substance of God, since it cannot undergo a substantial conversion into him, it has become God through participation in God, being united to and absorbed in him, as it is in this state" (LF 2, 34).

¹⁵² V. LARRAÑAGA, «*San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: Convergencias y Divergencias*», 138-151, 216-276; hereafter referenced as 'SA [page number].'

¹⁵³ This is the chapter heading that Larrañaga chose to describe the theme (cf. SA 142).

¹⁵⁴ Cf. SE 166.

¹⁵⁵ SE 167.

¹⁵⁶ E.g. AS I, 13, 6. Larrañaga does not cite this, but I am supplying it for clarity.

¹⁵⁷ Cf. SA 142.

¹⁵⁸ SL 160.

When the soul frees itself of all things and stains to emptiness and dispossession concerning them ... it is impossible that God fail to do his part by communicating himself to it, at least silently and secretly. It is more impossible than it would be for the sun not to shine on clear and uncluttered ground ... God, like the sun, stands above souls ready to communicate himself ... Every good and perfect gift descends from the Father of lights.¹⁵⁹

According to Larrañaga, this God is precisely whom Ignatius wants to represent when Ignatius talks about “the Commander-in-Chief of all the good” in the Meditation on the Two Standards.¹⁶⁰

Larrañaga further develops his thoughts on the gifts of God. He points out that for Ignatius, it is important to desire the spiritual gifts for the greater glory of God. For example, the exercitant should seek some grace or gift that he wants, e.g. interior contrition for one’s sins, to weep much over one’s sins or Christ’s passion, or to resolve some perplexity in which he finds himself.¹⁶¹

Regarding the desire for gifts, Larrañaga is of the opinion that “the divergence between the two spiritual masters seems definite.”¹⁶² Nevertheless, he finds a commonality between Ignatius and John in the special consolation in which God Himself communicates to the soul.¹⁶³ He explains the commonality in terms of ‘exceptions.’ For example, John admits that meditation and feelings are necessary for beginners.¹⁶⁴ But even for the proficient and the perfect, there are exceptions. Larrañaga points out three: the “substantial touches,”¹⁶⁵ the “substantial words of God,”¹⁶⁶ and the “spiritual feelings.”¹⁶⁷ John permits these exceptions because there can be no deception in these direct communications of God.

Another common theme is the imitation of Christ helpless on the Cross.¹⁶⁸ Jesus is the way, so we must imitate Him, even in His death on the Cross. Thus, John highlights the annihilation of the soul in the nights of the senses and the spirit. In the utmost humility, the soul reaches spiritual union with God, the highest possible state in this life.¹⁶⁹ Ignatius conveys the same line of thought in the Third Kind of Humility and in the Two Standards, where Ignatius exhorts “the highest spiritual poverty”¹⁷⁰ after the manner of Christ Our Lord.

¹⁵⁹ LF 3, 46-47.

¹⁶⁰ Cf. SE 137.

¹⁶¹ Cf. SE 87, cited in SA 262.

¹⁶² “La divergencia entre los dos maestros espirituales parece terminante” (SA 268).

¹⁶³ Cf. SA 144 and 147.

¹⁶⁴ Cf. AS II, 12, cited in SA 268.

¹⁶⁵ “los toques sustanciales” (AS II, 26, 6-9, cited in SA 269-270).

¹⁶⁶ “las palabras sustanciales” (AS II, 28 and II, 31, cited in SA 270-271).

¹⁶⁷ “los sentimientos espirituales” (AS II, 32, cited in SA 271-272). John notes in the description of the chapter that these feelings are even “necessary to avoid hindering the journey towards God.”

¹⁶⁸ Cf. SA 147.

¹⁶⁹ Cf. AS II, 7.

¹⁷⁰ SE 146.

In the final analysis, Larrañaga concludes that John nevertheless remains ‘the doctor of *nada*’ and that Ignatius does not follow John’s renunciations to the same extent.¹⁷³ But John grants exceptions, as mentioned above, and Ignatius shows an orientation that reminds us of John.¹⁷²

Larrañaga’s insights are valuable, especially the ones regarding the special consolations. His treatise is enriched by references to some of Ignatius’ letters. Nonetheless, it is not a comprehensive study and thus is of limited use. Also, like Roy, he maintains the view of ‘definite divergence’ between the two saints.

3.4 Gervais

Pierre Gervais’s work¹⁷³ is probably the most comprehensive and insightful study ever done so far on the topic. He compares the two saints in terms of consolation, desolation, discernment of spirits, the dark night, meditation and contemplation. His comparison of the Spiritual Exercises with the Spiritual Canticle and the Living Flame of Love is particularly insightful. Covering the many good insights of Gervais is outside the scope of this article. I focus on his main point, as follows.

For Gervais, the two saints share a common root without which they could not be correlated.¹⁷⁴ It is the conviction that God in His freedom establishes and guides His relationship with the faithful soul. Human freedom lies in being united to God’s will in the order of love.¹⁷⁵ This “spirituality of Christian freedom”¹⁷⁶ arises neither from the Bérullian school of spirituality (more Christological, like Ignatius) nor from the Rhenish-Flemish school (more mystical, like John). Indeed, Ignatius and John “belong to the same spiritual universe, that of the Spanish spiritual renewal of the sixteenth century.”¹⁷⁷

In this common spirituality, the God who enters into the history of men is the person of the Incarnate Word, who gives form to the act of contemplation. According to Gervais, while the two men share the same Christological foundation, Ignatius focuses on the event of the Incarnation, and John on the person of the Word.¹⁷⁸ This difference in focus results in a difference in the style of contemplation (‘evangelical contemplation’ for Ignatius and ‘mystical contemplation’ for John)¹⁷⁹ and in the type of spirituality (an apostolic spirituality for Ignatius and a contemplative one for John).¹⁸⁰

¹⁷¹ Cf. SA 272.

¹⁷² E.g. Larrañaga cites Ignatius’ Spiritual Diary entry dated March 8, 1544, in which Ignatius expresses his desire that visitations and tears may not be given him (cf. SA 273).

¹⁷³ P. GERVAIS, «Jean de la Croix et Ignace de Loyola»; hereafter referenced as ‘PG [page number].’

¹⁷⁴ Cf. PG 887. He refers to it as “le diamant qui brille au cœur de l’une et l’autre spiritualité” (PG 886).

¹⁷⁵ Cf. PG 678.

¹⁷⁶ “spiritualité de la liberté chrétienne” (PG 886).

¹⁷⁷ “appartiennent à un même univers spirituel, celui du renouveau spirituel espagnol du XVI^e siècle” (PG 678).

¹⁷⁸ Cf. PG 888.

¹⁷⁹ Cf. PG 867.

¹⁸⁰ Cf. PG 887.

Nevertheless, Gervais points out that the two types of contemplation are interconnected, as are the corresponding spiritualities. Both men understand contemplation as a gift from God. As such, contemplation does not pertain to merely recalling a historical setting but to a properly spiritual reality. “John and Ignatius therefore share a common perception of what contemplation is in its very nature.”¹⁸¹ Furthermore, evangelical contemplation is an “interior knowledge of the Lord who became human for me,”¹⁸² and mystical contemplation is a “loving and obscure knowledge.”¹⁸³ Hence, for both Ignatius and John, prayer is not a mere intellectual knowledge; rather, they place prayer at the level of affectivity and will, characteristic of *devotio moderna*. Contemplation is “a ‘loving’ acquaintance,” which is “born of love and makes one grow in love.”¹⁸⁴ And therein lies the connection between apostolic spirituality and mystical spirituality. One asks for the interior knowledge of Christ in the Exercises precisely in order to better love and serve Him.¹⁸⁵ Thus, “both spiritualities share a common perception of man’s relationship with God,” one that acknowledges God’s free, immediate action as “the very source of knowledge and love.”¹⁸⁶

Gervais makes a similar point regarding another key theme of the spirituality of Christian freedom: the Cross. The spirituality of Christian freedom explains that Christ’s free, salvific act of laying down His life on the Cross also calls His followers to place themselves freely at the foot of the Cross. Yet, Ignatius’ evangelical focus results in the four stages of the Spiritual Exercises that leads the retreatant to contemplate the death and resurrection of Christ, while John’s mystical focus results in three stages of purification, betrothal and spiritual marriage. The latter is more “vertical” than the former, whose stages are “inscribed in time.”¹⁸⁷

Nevertheless, Gervais points out that there is a profound interconnection between the two contemplations in relation to the Cross. Commenting on the Spiritual Cantic Stanza 36, John explains that “the thicket” means the “splendid works and profound judgments”¹⁸⁸ of the Bridegroom, and “the gate entering into these riches of his wisdom is the cross.”¹⁸⁹ Gervais explains that in this way, the soul desires to be united with the Friend forever, and the “‘being with’ becomes for her at the same time a ‘being for.’”¹⁹⁰ Ignatius,

¹⁸¹ “Jean et Ignace partagent donc une même perception de ce qu’est en sa nature propre la contemplation.” (PG 680).

¹⁸² SE 104.

¹⁸³ AS II, 24, 4.

¹⁸⁴ “une connaissance «amoureuse» ... naît de l’amour et fait grandir dans l’amour” (PG 684).

¹⁸⁵ Cf. SE 23.

¹⁸⁶ “Les deux spiritualités partagent une perception commune du rapport de l’homme avec Dieu. Celui-ci se situe au niveau d’un rapport de libertés, avec ce que ce rapport implique, à la source même de la connaissance et de l’amour, comme immédiateté de Dieu et de son libre agir au regard de sa créature” (PG 684).

¹⁸⁷ “vertical”; “s’inscrivent dans le temps” (PG 888).

¹⁸⁸ JOHN OF THE CROSS, «The Spiritual Cantic», 36, 10.

¹⁸⁹ *Ivi*, 36, 13.

¹⁹⁰ “Voici que cet «être avec» devient pour elle en même temps un «être pour»” (PG 882).

too, expresses the same desire to partake in Jesus' work of salvation, "for such is the scope of the Election in the Exercises, in which the union of the wills is sealed."¹⁹¹ Similar to how John explains 'the thicket' in terms of suffering and joy, Ignatius explains this union in terms of participating in the death and resurrection of Christ.¹⁹² Hence, the two contemplations are "already joined in the sense that the mystical contemplation of John of the Cross itself becomes evangelical contemplation in the proper sense of the word."¹⁹³

In the final analysis, Gervais concludes that Ignatius and John are "irreducible to one another." He acknowledges that they "enlighten each other" and are "not foreign to each other." But "each in his own way accounts for the totality of the Christian mystery, and, in this sense, is self-sufficient."¹⁹⁴

I agree with Gervais that the two spiritualities are 'irreducible to each other.' Clearly, the Ignatian spirituality is not the same as the Johannine spirituality, and vice versa. But Gervais seems to be expressing the same view of division as Roy and Larrañaga do when he writes: "One cannot think of a spirituality capable of embracing both that of John of the Cross and that of Ignatius."¹⁹⁵ By 'spirituality' Gervais could not mean a 'common root' spirituality, such as the spirituality of Christian freedom. Instead, it seems to me that he is referring to a more wholistic, integral one that would encompass the two visions. Despite having articulated a more profound 'substantive convergence' than the other authors, Gervais still seems to perceive the divergence as being irreconcilable.

I find this conclusion disagreeable, for Gervais has demonstrated convincingly that the two saints share a common foundation and that even the seeming differences in emphasis are found at a deeper level to be conjoined. Would the logical conclusion, then, not be that they are substantially in agreement and maybe accidentally in disagreement, rather than that they are substantially in disagreement and accidentally in agreement?

But perhaps there is a logical explanation for Gervais' seemingly inconsistent conclusion. It seems to me that his explanation (i.e. "one cannot think of a spirituality ...") is based on the long-held division between *via positiva* and *via negativa*, meditation and contemplation, asceticism and mysticism. In that case, it would indeed have been problematic for Gervais – as well as for Roy and Larrañaga, for that matter – to make any other conclusion in the past when the long-held division was commonly accepted.

¹⁹¹ "Car telle est bien dans les Exercices la portée de l'élection en laquelle se scelle l'union des volontés" (PG 883).

¹⁹² Cf. SE 203; 221.

¹⁹³ "Elles se rejoignent déjà en ce sens que la contemplation mystique de Jean de la Croix devient elle-même contemplation évangélique au sens propre du terme" (PG 882-883).

¹⁹⁴ "Elles sont irréductibles l'une à l'autre"; "Toutes deux ne sont pas étrangères l'une à l'autre et qu'elles s'éclaircissent mutuellement"; "chacune rend compte à sa façon de la totalité du mystère chrétien et, en ce sens, se suffit à elle-même" (PG 889).

¹⁹⁵ "On ne saurait penser une spiritualité capable d'embrasser à la fois celle de Jean de la Croix et celle d'Ignace" (*ibidem*).

If this analysis is correct, then it must be noted that the conventional view of division has been superseded by the post-conciliar development in spiritual theology.¹⁹⁶ Spiritual theology gradually came to recognize its object of study as lived experience of the Mystery revealed in the life of a Christian. This recognition suggests a unified theological vision that overcomes the Greek body-psyche dualism as well as the distinction-contradiction between asceticism and mysticism. For instance, in ‘Theology of the Christian Life,’¹⁹⁷ Rossano Zas Friz De Col identifies faith as the unifying principle. Both *via positiva* and *via negativa* are experiences of faith that happen in the life of the believer. Thus, it is possible to understand the ascetical-mystical divide in terms of consciousness that consists of two levels – the a-categorical, phenomenal, *a priori* level and the categorical, psychological, *a posteriori* level. God’s initiative is first experienced in the former and then recognized and discerned in the latter. Consciousness becomes moral conscience when the believer responds to God’s initiative to enter into a relationship. The believer’s decision to respond with reciprocal love to God’s love expresses the union of the human will and the divine will. This union results in transformation of the believer, or spiritual growth in the life of the believer. Such an integral understanding of the Christian life allows an articulation of the experiences of Ignatius and John as the diverse flowering of the same baptismal grace.

3.5 Zas Friz and Waaijman

It seems to me that there is a further clarification to make about desolation and the dark night. Seen from the perspective of ‘Theology of the Christian Life,’ it becomes apparent that not only are desolation and the dark night different spiritual experiences in terms of source, content, and consequences, but also *categorically*. Looking up desolation in dictionaries of spirituality reveals that scholars consider desolation to be a *particular experience*. For instance, it is compared to the experience of depression or is described as an experience of prayer in the context of discernment.¹⁹⁸ On the other hand, the dark night is considered as a phenomenon that involves a *process of transition* – either from meditation to contemplation, or from the purgative stage to the unitive stage, or from the cataphatic dimension of the spiritual life to the apophatic dimension.¹⁹⁹ Thus, it seems reasonable to consider desolation as a *synchronic* phenomenon – i.e. a particular experience – and the dark night as a *diachronic* phenomenon – i.e. a progressive development of an experience.

¹⁹⁶ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *The transforming presence of mystery: a perspective of spiritual theology*, 27-45; hereafter referenced as ‘TPM [page number].’

¹⁹⁷ It is “una teologia diversa, erede della teologia mistica di Dionigi l’Areopagita, di San Giovanni della Croce e di Karl Rahner” (R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante del mistero*, 86). Zas Friz explains the life of Ignatius of Loyola in this framework in R. ZAS FRIZ DE COL, «Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di Sant’Ignazio di Loyola», 162-302.

¹⁹⁸ Cf. H. GRAY, «Desolation», 233-234.

¹⁹⁹ Cf. K.J. EGAN, «Dark Night», 226-227.

Indeed, Federico Ruiz considers the dark night as a stage of development in his six stages of the development of the Christian life.²⁰⁰ The fourth stage called ‘crisis’ consists of “an unexpected turn that might seem to be paralysis or even a step backward.”²⁰¹ Thus, Zs Friz writes:

Just as normal psychological development involves going through various stages of crisis, generally during the transition from one stage to the next, normal development in the spiritual life makes certain steps necessary. Following the Carmelite school, we call these moments ‘nights.’²⁰²

Applying this framework to the life of Ignatius, Zs Friz notes as an example of such a crisis or dark night the time when the first Jesuits had to give up their initial plan of going to the Holy Land and instead went to Rome.²⁰³

Kees Waaijman, too, considers the dark night as part of a stage of the development of the Christian life in his five-stage scheme of ‘Transformation.’²⁰⁴ In explaining the second stage of ‘Reformation,’ he highlights the need for the control and moderation of the senses and quotes John of the Cross: “Hence the night of the senses we explained should be called a certain reformation and bridling of the appetite rather than a purgation.”²⁰⁵

When desolation and the dark night are understood as such, one could see that there can be many moments of desolation during a period of the dark night. Also, one could understand how desolation and the dark night are categorically different phenomena, even though some of the sentiments involved may seem similar.

Conclusion

The two spiritual masters from sixteenth century Spain have some apparent differences in their spiritual teachings. It is an important task of spiritual theology to resolve them, especially since the two saints give contrary advice on similar situations, which would have different ramifications.

My research examines some of these aspects, based on some of the works of the two saints. A word analysis reveals that Ignatius and John significantly differ in their usage of the words ‘consolation’ and ‘desolation.’ But Ignatius and John show a common concern with regard to the ‘devil’ in the context of discernment of spirits.

A content analysis reveals, as this article argues, that the two saints offer essentially the same insights on spiritual consolation and desolation as well as on the dynamics of the spiritual life involving the two phenomena. Ignatius’ consolation and desolation find their

²⁰⁰ F. RUIZ, «L'uomo adulto in Cristo», 509-560, cited in TPM 90-96.

²⁰¹ TPM 95.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ *Ivi*, 101.

²⁰⁴ K. WAAIJMAN, «Il processo di trasformazione».

²⁰⁵ DN II, 3, 1 as quoted in *ivi*, 538.

corresponding parts especially in John's active night of the spirit. If Ignatius' consolation and desolation could be understood mainly in terms of the effects instead of the affective content, then the following would be true: firstly, Ignatius' consolation without cause finds its counterpart in John's substantive touch that may occur as early as the active night of the spirit; secondly, desolation and the dark night are different phenomena.

One actual difference between Ignatius and John lies in the fact that Ignatius does not seem to have gone through the dark night proper and yet has arrived at the same summit of the spiritual life as John has. Ignatius must have been purified in some other way, and this article offers some speculations on the paths of 'purification by obedience' and 'purification by discernment.'

Surprisingly, little effort has been made historically on comparing the two saints. A few authors have made partial comparisons, and I could find only one comprehensive analysis that covers multiple aspects of the spiritual teachings of the two saints. Roy finds some convergences in the area of consolation, and Bernadicou elaborates on Roy's study. Toner compares desolation and the dark night and explains how they are different. Larrañaga focuses on a few select themes that are common to both saints. Gervais finds a common, foundational spirituality between the two. Zas Friz and Waaijman offer an understanding of the dark night in the context of the development of the Christian life, in which I find evidence of the categorical difference between desolation and the dark night.

Roy, Larrañaga and Gervais make similar arguments – that the two saints share a deep commonality but differ in their emphasis or approaches in such a way that their spiritualities are, in the final analysis, deemed irreconcilably divided. I argue that their conclusion betrays their own findings and that the reason for their inconsistent conclusion is the conventional view of the two separate paths to holiness. If my analysis is correct, then the recent development in spiritual theology that overcomes the limitation of the conventional view would rectify their conclusion.

My study could be improved by analysing some other aspects, such as Trinitarian theology²⁰⁶ and the role of virtues, based on a larger body of writings. Furthermore, a phenomenological comparison,²⁰⁷ a psychological comparison,²⁰⁸ or a literary comparison (poetry and prose *versus* manual and autobiography) might offer new insights.

²⁰⁶ Trinitarian theology is the context in which García Mateo compares Ignatius and Teresa of Avila and John of Avila in R. GARCÍA MATEO, *Mística trinitaria*. Perhaps a similar comparison could be made with John.

²⁰⁷ For example, it could help deepen the understanding of what the purification of the soul is as a phenomenon. It might also bring greater clarity to what the soul's attachment is as a phenomenon.

²⁰⁸ Psychological studies have been useful in distinguishing desolation and the dark night from clinical depression. Such studies could also clarify more questions, such as: How is detachment from memory by a complete removal of thoughts (cf. AS III, 6, 2) different from a repression of thoughts? How do we distinguish communications from the spirits from the manifestations of our subconscious?

Acronyms and Abbreviations

- AS JOHN OF THE CROSS, «The Ascent of Mount Carmel»
- AU IGNATIUS OF LOYOLA, «Reminiscences (Autobiography)»
- CO TONER, J.J., «‘Spiritual Desolation’ in St. Ignatius of Loyola and the ‘Dark Night’ in St. John of the Cross: Comparison and Contrast»
- DN JOHN OF THE CROSS, «The Dark Night»
- LF JOHN OF THE CROSS, «The Living Flame of Love»
- LM MITCHELL, L.A., «Integrity and virtue: The forming of good character»
- RB BERNADICOU, P.J., «What role does consolation play in the spiritual life?»
- SA LARRAÑAGA, V., «San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: Convergencias y Divergencias»
- SE IGNATIUS OF LOYOLA, «The Spiritual Exercises»
- SL IGNATIUS OF LOYOLA, «Select letters»
- ST AQUINAS, T., *Summa theologiae*
- TPM ZAS FRIZ DE COL, R., *The transforming presence of mystery: a perspective of spiritual theology*

Bibliography

- AQUINAS, T., *Summa theologiae*, New York 1948.
- BERNADICOU, P.J., «What role does consolation play in the spiritual life?», *Science et Esprit* 49 (1997/2) 187-192.
- EGAN, K.J., «Dark Night», in *The new SCM dictionary of Christian spirituality*, London 2005.
- FRANCIS, Apostolic Exhortation *Evangelii Gaudium*, 24 November 2013: AAS 105 (2013), 1019-1137.
- GALLAGHER, T.M., *Setting captives free: personal reflections on Ignatian discernment of spirits*, New York 2018.
- GARCÍA MATEO, R., *Mística trinitaria: Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Juan de Ávila*, Roma 2014.
- GERVAIS, P., «Jean de la Croix et Ignace de Loyola», I-II, *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 671-689 and 862-889.
- GRAY, H., «Desolation», in *The new SCM dictionary of Christian spirituality*, London 2005.
- GREEN, T., «St. John of the Cross and St. Ignatius Loyola: Two Centennials, Diverse Charisms, Kindred Spirits», *Landas* 5 (1991/2) 121-130.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Obras de San Ignacio de Loyola*, Madrid 2014.
- IGNATIUS OF LOYOLA, «Reminiscences (Autobiography)», in *Saint Ignatius of Loyola: personal writings; reminiscences, spiritual diary, select letters including the text of The spiritual exercises*, London 2004, 3-64.
- , «Select letters», in *Saint Ignatius of Loyola: personal writings; reminiscences, spiritual diary, select letters including the text of The spiritual exercises*, London 2004, 113-278.
- , «The Spiritual Exercises», in *Saint Ignatius of Loyola: personal writings; reminiscences, spiritual diary, select letters including the text of The spiritual exercises*, London 2004, 281-359.
- JOHN OF THE CROSS, «The Ascent of Mount Carmel», in K. KAVANAUGH, ed., *The Collected Works of St. John of the Cross*, December 14, 1991^{Kindle}, Kindle location (K) 3471-9451.
- , «The Dark Night», in K. KAVANAUGH, ed., *The Collected Works of St. John of the Cross*, December 14, 1991^{Kindle}, Kindle location (K) 9482-12058.
- , «The Living Flame of Love», in K. KAVANAUGH, ed., *The Collected Works of St. John of the Cross*, December 14, 1991^{Kindle}, Kindle location (K) 16349-18307.
- , «The Sayings of Light and Love», in *The Collected Works of St. John of the Cross*, December 14, 1991^{Kindle}, Kindle location (K) 3101-3437.
- , «The Spiritual Canticle», in *The Collected Works of St. John of the Cross*, December 14, 1991^{Kindle}, Kindle location (K) 12121-16325.
- JOHN PAUL II, Post-Synodal Apostolic Exhortation *Christifideles Laici*, 30 December 1988: AAS 81 (1989), 393-521.
- JUAN DE LA CRUZ, *Obras completas*, Madrid 1974.
- LARRAÑAGA, V., «San Ignacio de Loyola y San Juan de la Cruz: Convergencias y Divergencias», *Revista de Espiritualidad* 15 (1956) 138-151, 261-276.
- MELINA, L. – MAY, W.E., *Sharing in Christ's virtues: for a renewal of moral theology in light of Veritatis splendor*, Washington, D.C 2001.
- MITCHELL, L.A., «Integrity and virtue: The forming of good character», *The Linacre Quarterly* 82 (2015/2) 149-169.

- O'LEARY, B., «What is specific to an Ignatian model of spiritual direction?», *The Way* 47 (2008/1-2) 9-28.
- RAHNER, K., «The Ignatian mysticism of joy in the world», in *Theological investigations*, III, London 1966, Chp. 19.
- ROY, L., «Faut-il chercher la consolation dans la vie spirituelle? Saint Ignace de Loyola et Saint Jean de la Croix», *Sciences Ecclésiastiques* 8 (1956) 109-170.
- RUIZ, F., «L'uomo adulto in Cristo», in *Antropologia cristiana: Bibbia, teologia, cultura*, Roma 2001, 536-545.
- TONER, J.J., *A commentary on saint Ignatius' Rules for the discernment of spirits: a guide to the principles and practice*, The Institute of Jesuit Sources: Series III. Original studies, composed in English, St. Louis, MO 1982.
- , «'Spiritual Desolation' in St. Ignatius of Loyola and the 'Dark Night' in St. John of the Cross: Comparison and Contrast», in *A commentary on saint Ignatius' Rules for the discernment of spirits: a guide to the principles and practice*, St. Louis, MO 1982.
- TYLENDÁ, J.N., *Counsels for Jesuits: selected letters and instructions of saint Ignatius Loyola*, Chicago (IL) 1985.
- WAAIJMAN, K., «Il processo di trasformazione», in *La spiritualità: forme, fondamenti, metodi*, Brescia 2007, 529-562.
- ZAS FRIZ DE COL, R., *La presenza trasformante del mistero: prospettiva di teologia spirituale*, Roma 2015.
- , *Teologia della vita cristiana: contemplazione, vissuto teologico e trasformazione interiore*, Cinisello Balsamo (MI) 2010.
- , *The transforming presence of mystery: a perspective of spiritual theology*, Studies in spirituality supplement 32, Leuven - Paris - Bristol, CT 2019.

Storie della vita di San Francesco Saverio

Il ciclo pittorico della sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona, un prototipo iconografico di tradizione portoghese

di VALENTINA VARIO*

1. L'itinerario mistico di San Francesco Saverio

Facendo riferimento ad uno studio del Gesuita e teologo francese Xavier Léon-Dufour¹, è possibile suddividere il percorso spirituale di san Francesco Saverio in tre grandi tappe, definite il 'risveglio', la 'prova' e la 'profondità'. Esse coincidono, a livello cronologico, rispettivamente con la sua permanenza in Europa; con la sua partenza verso l'India; con il suo ultimo viaggio avente come destinazione la Cina, terminato con la sua morte. Per descrivere questo processo di trasformazione interiore è possibile utilizzare il termine greco *kénosis* (letteralmente "svuotamento"), con allusione ad un progressivo annullamento di se stesso fino ad identificarsi con il mistero della Pasqua, in Cristo morto e risorto.

In riferimento alla prima tappa del cammino spirituale di san Francesco Saverio, ovvero 'il risveglio della fiducia' o 'il vivere a partire dall'Altro', sono quattro le caratteristiche che definiscono questo momento: la lotta interiore dei legittimi desideri umani contro quelli spirituali, ossia tra una carriera brillante, che ricerca il potere, la fama e il denaro, a partire da una solida formazione universitaria, e lo slancio verso Cristo povero e in croce, accanto ai bisognosi del mondo; la coscienza dell'appartenenza alla Compagnia di Gesù; il segreto della notte; il sentimento nuovo della fragilità e della miseria.

* VALENTINA VARIO, dottore di ricerca e *Doctor Europaeus* in "Analisi, Rappresentazione e Pianificazione delle Risorse Territoriali, Urbane, Storiche, Architettoniche e Artistiche" – Indirizzo: "Storia, Rappresentazione e Conservazione dell'Arte, dell'Architettura e della Città", presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi di Palermo; docente di Arte e Immagine presso la Scuola Secondaria di Primo Grado, a Roma, alle dipendenze del MIUR; già membro dell'équipe di ricerca della Pontificia Università Gregoriana guidata dalla Prof.ssa Yvonne Dohna Schlobitten, valentina_vario@libero.it

¹ Cfr. X. LÉON-DUFOUR S.J., *San Francisco Javier. Itinerario mistico del apóstol*, Ediciones Mensajero, Bilbao 1998, cit. in J.M. AÍCUA MARÍN, *Apuntes sobre el misionero universal de Navarra. Vida, espiritualidad y acciones misioneras*, in I. ARELLANO (a cura di), *Sol, Apóstol, Peregrino, San Francisco Javier en su Centenario*, Intistución Príncipe de Viana, Pamplona 2005, pp. 165-193, in part. pp. 176-183.

A proposito del segreto della notte, esso è riferito alla preghiera notturna, che indirizzava le sue decisioni apostoliche del giorno e da cui si svilupparono il suo istinto pastorale e la fecondità in termini di propagazione della fede. Francesco Saverio, come Ignazio di Loyola, visse a fondo le consolazioni, cioè sentire Dio come esperienza e conoscenza evidente, dalla cui fonte scaturiscono la pace, la serenità e la gioia interiore, vissute in povertà e in croce, a immagine del proprio Cristo. La coscienza della fragilità condusse il Santo a cercare la grazia divina e l'appoggio nella comunità della Chiesa. Il suo percorso spirituale lo portò a sentirsi "triste e peccatore" e molte volte ricordava il contrasto tra i "peccati che aveva commesso e l'essere strumento scelto dal Signore". Questo momento corrisponde, più o meno, alla conversione a Parigi e alle missioni svolte in Europa, prima di salpare da Lisbona alla volta dell'Oriente.

La seconda tappa del suo percorso spirituale, ovvero 'la prova della fiducia', corrisponde al Saverio che parte da Lisbona verso l'India, quando aveva trent'anni. Essa è articolata in quattro momenti distinti: Francesco Saverio come nunzio apostolico di un Cristo povero e crocifisso; la sua vita al servizio disinteressato del prossimo; il paradosso dei potenti e degli umili diseredati; il vivere tutto questo all'interno di un mondo ostile e pieno di difficoltà. La povertà materiale era per Saverio una condizione necessaria, poiché senza questa si può parlare d'impresa ma non di apostolato.

Gli offrirono una stanza, dei domestici, di poter mangiare alla tavola del governatore, ma egli si sistemò vicino ai poveri e ai malati della nave. Divideva con loro il letto, il cibo, puliva le latrine, confessava e catechizzava, si preparava il pranzo e lavava i vestiti, sia propri che dei malati. La cosa più straordinaria in Saverio era: cercare l'ordinario, la discrezione, il lavoro disinteressato.

Degli undici anni e otto mesi del suo percorso apostolico, impiegò navigando tre anni e sette mesi. Saverio trascorse in mare buona parte della sua vita da apostolo. Patì le attese prolungate, in Mozambico, che invadevano di calore, sudore, e disperazione la nave, provocando molte malattie, e la tempesta che distrusse la nave Santiago lungo le coste africane. Lui e il suo equipaggio dovettero rimanere lì più di sei mesi, fino a quando non salparono verso Goa.

La sete era il maggior tormento. A causa del caldo, l'acqua si guastava nelle cisterne. Così l'acqua contaminata provocava malattie, nonché un alto tasso di mortalità. Ma Saverio, testimone di Cristo, continuava a sollevare il crocifisso, invocando il potere di Dio per rianimare coloro che giacevano nella nave. Egli camminò a piedi per l'India e il Giappone patendo il caldo, i monsoni, le tempeste o la gelida neve giapponese, con il pericolo d'incontrare briganti e assassini o i selvaggi e i cannibali, delle isole del Moro, che già avevano causato la morte di molti suoi predecessori. Inoltre, Francesco Saverio dovette fare i conti con le difficoltà derivanti dalle profonde differenze culturali e linguistiche. Tant'è che egli fu costretto ad adattare le sue conoscenze, nonché i suoi metodi d'insegnamento, al luogo in cui predicava: traduceva e parlava tutte le lingue che poteva, scriveva il catechismo, le ordinanze e i regolamenti, affinché gli indigeni potessero capire, comprendere e conoscere Cristo. Ascoltava lungamente la gente e comprendeva le vite altrui, ma anche le particolari condizioni dei poveri, dei peccatori e degli infedeli. Aveva una particolare predilezione per i bambini, per vari motivi: per la loro innocenza

sono maggiormente predisposti al Regno di Dio; in loro c'è il futuro; sono benedetti da Gesù; sono ottimi aiutanti per influenzare ed evangelizzare i loro genitori e amici; con loro si diventa bambini; tramite loro è d'obbligo la semplicità e l'umiltà. Si avvicinò ai bisognosi, come Cristo, offrendo loro contemporaneamente aiuti materiali e spirituali, compagnia, conforto e confessione.

Infine, la terza e ultima tappa del processo spirituale di Francesco Saverio consiste nella 'profondità della fiducia', che culmina con l'immersione in Dio. Tutto questo lo visse nel suo viaggio in Giappone e in Cina; con il combattimento e la lotta finale con il diavolo, il dolore, la solitudine totale, la sconfitta e la morte, come dedizione totale a Dio. Questa fase è tipica dei grandi santi nel loro momento di maturità, dolore, solitudine e devozione alla Croce. Lo scontro passa dall'esterno delle due civiltà e dei due mondi differenti e penetra all'interno del suo cuore. Francesco Saverio combatté una lotta personale con Satana, rappresentato nei suoi idoli pagani e adorazioni, ma lo sconfisse nel segreto della notte, grazie alla sua conoscenza di Dio e alla sua piena fiducia in Lui, nonché grazie alla forza dello Spirito. Raggiunse la sua maturità, il totale annullamento davanti a Dio. "Non sono niente, io non faccio niente": *kénosis* e fiducia solo in Dio che culmina nello slancio della morte. Con l'obiettivo di entrare in Cina si recò dal Re con credenziali, bellissimi regali e con una spedizione molto organizzata, grazie all'aiuto del suo amico Pereira. Ma Don Álvaro de Ataíde, per invidia e ambizione, proibì la spedizione ufficiale in nome del Re del Portogallo. Gli consentì di andare da solo in Cina con la nave Santa Cruz. Mai Saverio si era sentito tanto perseguitato e umiliato. Era stato abbandonato da tutti, anche dal parroco di Malaka. Andò da solo, con l'equipaggio dei suoi nemici. Ma Saverio, per salvaguardare la libertà del nunzio apostolico, scomunicò con tutte le conseguenze del caso Álvaro de Ataíde. Alla fine dell'agosto del 1552 sbarcò su un isolotto dell'isola di Sancian, di fronte al porto di Cantón, in Cina. Mentre cercava di negoziare il suo trasferimento con un contrabbandiere furtivo, contemporaneamente confessava, visitava i malati e faceva amicizie. Francesco si trovò solo. Solo davanti a Dio, solo davanti alla missione. Anche l'isola, a mezzogiorno d'agosto, era quasi deserta.

Nelle sue ultime lettere Saverio esprime la sua fiducia e la sua speranza totale in Dio, descrivendo le ultime prove e difficoltà.

2. Trasposizione in chiave iconografica delle tre tappe del cammino spirituale del Santo

È incredibile poter riscontrare visivamente le tre fasi dell'itinerario mistico di San Francesco Saverio in uno dei primi cicli pittorici ispirati alla vita del Santo, eseguito intorno al 1619 da André Reinoso per la sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona.

André Reinoso nacque a Lisbona nel 1590 e ivi morì nel 1641. Considerato il primo pittore barocco del Portogallo, fu attivo tra il 1610 e il 1641. Nel 1640 fu nominato giudice della gilda di San Luca, ruolo che rifiutò. Gli studi di Vítor Serrão forniscono notizie interessanti in merito alle tele e alla formazione artistica del pittore gesuita por-

toghese, cresciuto presso una famiglia di fede cristiana e allievo di Simão Rodríguez. Reinoso, seguendo la linea del naturalismo e della cura del dettaglio, mostrando qualità nel disegno e nella resa chiaroscurale, ebbe il merito di aver condotto il Portogallo verso la pittura del XVII secolo, in accordo con i nuovi canoni del Barocco internazionale. Fu attivo a Siviglia e a Valladolid, subendo l'influsso della pittura sivigliana e madrilenana, anche se è soprattutto in Portogallo che lasciò gran parte dei suoi lavori².

Le pareti della sagrestia della chiesa di São Roque sono adornate da tele di vario formato, disposte su tre livelli. Le venti tele che compongono il ciclo furono realizzate dal pittore con l'aiuto dei suoi collaboratori e si distinguono per varietà iconografica e qualità nella fattura³. In esse sono raffigurati episodi della vita del Santo, secondo un criterio quasi cronologico. I primi tre quadri hanno come scenari Roma e il Portogallo, i successivi undici l'India; quattro riportano episodi della vita di san Francesco Saverio in Giappone e gli ultimi due, rispettivamente, la morte e la traslazione delle sue spoglie mortali a Goa⁴.

Tale serie di dipinti divenne fonte d'ispirazione per molti altri, realizzati in onore del Santo sia in Portogallo che nel resto d'Europa. In particolare, secondo Gauvin Alexander Bailey, pare che le opere in questione abbiano influito notevolmente sull'iconografia saveriana in Italia, in considerazione, *in primis*, del ruolo rivestito dal Portogallo all'epoca, quale porta d'accesso per le missioni asiatiche; in secondo luogo, per via del fatto che artisti gesuiti italiani, come il pittore e architetto Giuseppe Valeriano (L'Aquila, 1542 – Napoli, 1596) e l'architetto ferrarese Giovanni Tristano (Gesuita dal 1556 e *consiliarius aedificiorum* della Compagnia di Gesù fino alla morte, avvenuta nel 1575)⁵, lavorarono su progetti commissionati loro dall'Ordine in entrambi i Paesi⁶.

Un esempio in tal senso è fornito dal raffronto iconografico tra il dipinto di André Reinoso raffigurante la *Morte di San Francesco Saverio* (fig. 1) e la pala d'altare omonima eseguita da Carlo Maratta (Camerano, Ancona, 1625 – Roma, 1713) per la cappella intitolata al Santo, ubicata in corrispondenza del braccio destro del transetto della chiesa del Gesù a Roma (fig. 2). Nel dipinto del pittore portoghese si vede il Santo seduto all'interno di una capanna, con un lungo crocifisso in mano, che guarda in direzione delle figure celesti che occupano il registro superiore della scena. Sullo sfondo vi è il

² Cfr. V. SERRÃO, *A Lenda de São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso*, Quetzal editori-Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Lisboa 2006, p. 29.

³ Cfr. A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *La imagen de San Francisco Javier en el arte europeo*, in *San Francisco Javier en las artes. El poder de la imagen*, cat. della mostra di Pamplona, Castillo de Javier, (aprile-settembre 2006), Fundación Caja Navarra, Pamplona 2006, pp. 120-153, in part. p. 128-129.

⁴ Cfr. M.G. TORRES OLLETA, *Redes iconográficas. San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*, Bibliotheca Áurea Hispánica, 57, Universidad de Navarra, Pamplona; Iberoamericana, Madrid; Veruert, Francoforte 2009, p. 176.

⁵ Cfr. M.C. RUGGIERI TRICOLI, *Costruire Gerusalemme. Il complesso gesuitico della Casa Professa di Palermo dalla storia al museo*, Ed. Lybra Immagine, Milano 2001, p. 47.

⁶ Cfr. G.A. BAILEY, *Il contributo dei Gesuiti alla pittura italiana e il suo influsso in Europa, 1540-1773*, in G. SALE (a cura di), *Ignazio e l'arte dei Gesuiti*, Jaca Book, Milano 2003, pp. 125-168, in part. p. 150.



Fig. 1: André Reinoso, *Morte di San Francesco Saverio*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 65 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 92



Fig. 2: Carlo Maratta, *Morte di San Francesco Saverio*, 1674-1679 ca. Olio su tela, 550 x 300 cm. Roma, chiesa del Gesù, cappella di San Francesco Saverio

mare con barche e uomini affaccendati. Due persone, una vestita di rosso e l'altra di giallo, si allontanano dal Santo per dirigersi verso la spiaggia allo scopo di comunicare la notizia della morte del missionario gesuita. L'iconografia non è molto originale, si suppone quindi che Reinoso abbia preso spunto da molti quadri che riproducevano la scena. Gli elementi che caratterizzano l'avvenimento, come la capanna, gli angeli, lo scenario marino e le due persone che avvisano della morte, sono costanti sempre presenti nelle varie riproduzioni iconografiche relative alla morte del Santo⁷.

Prima di entrare nel vivo di tale raffronto è necessario, però, fare una premessa.

Le cappelle del transetto della Chiesa del Gesù a Roma furono intitolate, rispettivamente, a sant'Ignazio e a san Francesco Saverio soltanto a seguito dell'avvenuta cano-

⁷ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 198.

nizzazione di entrambi (1622). Intorno al 1660 il patronato della cappella di San Francesco Saverio fu acquisito da monsignor Giovanni Francesco Negroni (Genova, 1629 – Roma, 1713), un ricchissimo prelato, in seguito nominato cardinale. Costui affidò l'incarico di eseguire una tela avente per tema proprio la *Morte di San Francesco Saverio* a Carlo Maratta, realizzata tra il 1674 e il 1679.

La scelta del tema iconografico si pone in relazione al fatto che sopra l'altare della cappella era esposta, allora come adesso, la reliquia dell'avambraccio destro del Santo, proveniente dalla chiesa di San Paolo a Goa, in India⁸.

La composizione dell'opera si sviluppa fundamentalmente lungo due direttrici diagonali e convergenti verso un punto sito sul lato sinistro della tela. La prima occupa il registro superiore e comprende la schiera composta da serafini e cherubini recanti fiori; la seconda, invece, interessa il registro inferiore ed è relativa ai lineamenti delle spoglie mortali di san Francesco Saverio, coperte da una cotta bianca. Sul margine laterale sinistro troviamo una figura elegantemente abbigliata, identificabile con il commerciante portoghese Diogo Pereira, suo amico, capitano della nave Santa Cruz, a bordo della quale partì, il 17 aprile del 1552, alla volta di Sancian, un'isola sita di fronte alla costa di Macao. Altre quattro figure attorniano il Santo; una di queste si china per baciare la mano già fredda di san Francesco Saverio. Le vesti e il gesto che il capitano Pereira compie con la mano tendono a guidare l'osservatore verso il fulcro della scena. In secondo piano si trovano un soldato con elmo e lancia e un indio con un copricapo piumato; un'altra figura sul fondo cerca con una torcia di fare luce sulla scena. In realtà il Santo morì quasi in solitudine, il 3 dicembre del 1552. A fargli compagnia erano rimasti soltanto il suo fedele catechista cinese, Antonio de Santa Fe, e il suo servitore indio, Cristóbal. Pare che il pittore si fosse preso qualche licenza al fine di drammatizzare la resa di quanto trasposto in pittura.

Contemporaneamente, intorno al 1676, veniva eseguito per mano del Gaulli un dipinto di analogo soggetto iconografico (fig. 3), per la cappella di San Francesco Saverio, all'interno della chiesa di Sant'Andrea al Quirinale, a Roma, il cui bozzetto è conservato nei Musei Vaticani⁹. In esso l'atmosfera si tinge di toni rosati e caldo-aranciati, tipici dell'albeggiare. Un drappello di angioletti in controluce occupa tre quarti dell'altezza della tela, mentre in posizione angolare, in basso, sulla destra, giace il corpo esanime dell'"Apostolo delle Indie" abbigliato di scuro e con in mano il suo inseparabile crocifisso.

Tornando al corposo ciclo della sagrestia della chiesa di São Roque, è possibile constatare quanto sia caratterizzato dall'attenzione rivolta all'elemento esotico, riscontrabile nelle ambientazioni, nei costumi e nelle armi. L'artista propone una rappresentazione di tipo realistico, con l'obiettivo di coinvolgere emotivamente il pubblico.

Le fonti bibliografiche utilizzate da Reinoso sono varie, Vítor Serrão ne indica alcune, tra le quali si annoverano in ordine di rilevanza: la famosa *De vida Franciscii Xaverii* di Orazio Tursellino, scritta in latino, edita a Mainz (Magonza, Germania) nel 1600; la

⁸ A. RODRÍGUEZ GUTIÉRREZ DE CEBALLOS, *cit.* (nota 3), 2006, pp. 132-133.

⁹ IDEM, p. 133.

Historia da Vida do Padre Francisco Xavier di Padre João de Lucena, pubblicata a Lisbona nel 1600; la *Primeira parte de Historia da Japam em que trata das cousas que socederão n'esta Nossa Provincia* di Padre Luís Fróis, del 1586; la *Historia de Companhia de Jezus na India*, risalente al 1616, scritta da Padre Sebastião Gonçalves e, infine, il *Breve compêndio de vida e excellências de São Francisco Xavier* di Padre Manuel Peres¹⁰.



Fig. 3: Giovan Battista Gaulli, *Morte di San Francesco Saverio*, 1676 ca. Olio su tela, 271 x 182 cm. Roma, chiesa di Sant'Andrea al Quirinale, cappella di San Francesco Saverio

¹⁰ Cfr. V. SERRÃO, *Uma vida em imagens: São Francisco Xavier e a pintura portuguesa do século XVII. André Reinoso e o estabelecimento de uma iconografia credível do Apóstolo das Índias*, in I. ARELLANO e D. MENDONÇA (a cura di), *Misión y Aventura. San Francisco Javier, sol de Oriente*, atti del convegno (Goa, 22-25 gennaio 2007), Iberoamericana, Madrid 2008, pp. 301-321, in part. pp. 306-307.

3. Il ‘risveglio della fiducia’ o il ‘vivere a partire dall’altro’: San Francesco Saverio in Europa

La prima tela del ciclo, raffigurante il *Congedo da Paolo III* (fig. 4), rappresenta il momento in cui il Papa riceve san Francesco Saverio nel marzo del 1540. Il Santo Padre assiso entro una struttura a baldacchino, tra due alti prelati, benedice il Santo, il quale, genuflesso al suo cospetto, è accompagnato da sant’Ignazio di Loyola e dall’ambasciatore portoghese Mascarañas.

L’identità dei due uomini si è potuta individuare grazie alla biografia del Santo scritta da Padre João de Lucena, il quale, nella sua già citata opera biografica, racconta persino dell’affetto paterno che dimostrava il Papa nei confronti di san Francesco Saverio¹¹. L’elemento architettonico sullo sfondo, caratterizzato dalla presenza delle colonne, sarà una componente ricorrente in molte tele del ciclo. È possibile ipotizzare, se non addirittura affermare, che la monumentalità di queste colonne alluda a Roma, sede papale per l’appunto, pertanto scenario plausibile in cui collocare l’episodio.



Fig. 4: André Reinoso, *Congedo da Paolo III*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 83 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 92

¹¹ Cfr. J. DE LUCENA, *Historia de la vida del P. Francisco Javier y de lo que en la India Oriental hicieron los demás religiosos del la Compañía de Jesús*, Francisco de Lyra, Sevilla 1619, trad. di Padre Alonso Sandoval, p. 29.

Nella seconda tela (fig. 5), san Francesco Saverio compie il miracolo della guarigione di un malato. La scena si svolge all'interno di una chiesa, alle spalle dei personaggi viene innalzato un altare dedicato alla Vergine.

Il Santo, abbigliato con un ricco abito sacerdotale, è circondato da molte persone che assistono al miracolo, alcune discutono tra loro, altre piangono per il malato. In primo piano, accasciato su una sedia, vi è l'infermo quasi sul punto di perdere i sensi, con lo sguardo fisso nel vuoto.



Fig. 5: André Reinoso, *San Francesco Saverio cura un malato*, 1619 ca. Olio su tela, 92 x 67 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 95

María Gabriela Torres Olleta¹² sottolinea la difficoltà dell'identificazione del miracolo qui rappresentato. L'uomo sulla sedia si tocca il petto, da cui sgorga del sangue, per cui si suppone che stia morendo a causa di una ferita infertagli, tuttavia san Francesco indica con un gesto della mano la sua bocca, portandoci a pensare che si tratti della guarigione di un muto. Vengono sollevati dubbi anche in relazione all'ambientazione della scena che, secondo Vítor Serrão¹³, potrebbe corrispondere alla chiesa di Nostra Signora di Guadalupe a Goa, sebbene la vicinanza al quadro raffigurante il *Congedo da Paolo III* e il dettaglio della ferita facciano pensare a un avvenimento realmente accaduto a Lisbona e non a Goa; manca inoltre qualsiasi riferimento o dettaglio orientale in grado di suffragare la teoria dello studioso.

A seguire si trovano due scene dipinte ambientate a Lisbona, che chiudono la prima parte del ciclo dedicata agli avvenimenti precedenti alla partenza del Santo per l'Oriente. La prima rappresenta il momento in cui san Francesco Saverio viene ricevuto dal sovrano del Portogallo, ovvero João III (fig. 6). Al centro, infatti, troviamo il Santo gesuita che, in ginocchio, osserva il re, mentre quest'ultimo gli stringe le mani in segno di saluto. Come nella scena con il Papa, san Francesco non è solo, bensì accompagnato, nel caso specifico da Padre Simão Rodríguez. L'ambiente in cui si svolge la scena è alquanto sontuoso - si tratta, infatti, di una delle sale del palazzo del re - lo stesso dicasi



Fig. 6: André Reinoso, *San Francesco Saverio viene ricevuto dal re del Portogallo*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 165 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 94

¹² M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 177.

¹³ Cfr. *Ibidem.*

per i costumi che caratterizzano i personaggi. Lateralmente si aprono due scorci verso l'esterno, da un lato possiamo vedere due uomini vestiti di scuro che conversano, dall'altra parte si scorge in lontananza una nave che indica il futuro viaggio che intraprenderà il Santo. Compare inoltre una chiesa, sul cui portale viene raffigurato san Francesco mentre predica; anche questa scena anticipa la sua futura missione.

La tela successiva fissa l'attenzione su un luogo differente rispetto a quelli precedenti, la vicenda si svolge, infatti, in un ospedale di Lisbona. San Francesco sta ascoltando la confessione di un malato (fig. 7), il suo abito scuro da Gesuita contrasta con quello bianco dell'infermo. Intorno al letto cinque persone assistono alla scena, tra le quali si distinguono un marinaio affranto, amico del malato, un infermiere intento a preparare un intingolo medicamentoso e il medico vestito di scuro con i guanti in mano.

Anche qui, come nella tela precedente, in secondo piano si aprono due scorci verso l'esterno. A sinistra, si intravede un'area portuale: la nave è un elemento costante e il porto è quello di Lisbona, da cui salperà l'"Apostolo delle Indie". A destra, si scorgono due uomini che sorreggono un malato. Non è chiaro se si tratti della scena precedente a quella principale - in quest'ottica si tratterebbe della stessa persona costretta a letto in primo piano - o se si riferisca al sopraggiungere di un altro infermo. Ancora ad accomunare le due tele è lo sfondo architettonico classicistico, contraddistinto da aree porticate con archi a tutto sesto.



Fig. 7: André Reinoso, *Confessione di un malato*, 1619 ca. Olio su tela, 92 x 63 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 93

4. La ‘prova della fiducia’: San Francesco Saverio lascia Lisbona alla volta delle Indie

Di tutto il ciclo pittorico, la *Predicazione di San Francesco Saverio a Goa* (fig. 8) è considerato il dipinto più particolareggiato, per la resa dei personaggi, per la varietà degli abiti e per la concezione scenografica¹⁴.

Il Santo viene raffigurato davanti alla chiesa del collegio di San Pietro e San Paolo, a Goa, mentre predica il Vangelo a una moltitudine di persone di varie nazionalità ed estrazione sociale. I nobili portoghesi, con i loro ricchi abiti, vengono rappresentati a cavallo mentre si proteggono dai raggi del sole con dei caratteristici ombrellini. Rispetto al resto della folla, sono collocati in posizione sopraelevata, proprio per sottolinearne la superiorità sociale. I restanti personaggi, posti in basso, attraggono l’attenzione per la loro varietà iconografica e per la lucentezza cromatica. Il pittore è stato in grado di valorizzare ogni importante particolare che li contraddistingue, donandoci un’eccellente visione della molteplicità che caratterizza il mondo. Mori, indiani e portoghesi, uomini, donne e bambini, ognuno di loro guarda con attenzione e ammirazione il fulcro della scena, costituito dalla figura del Gesuita vestito di scuro, recante in mano un bastone. Un’aureola di luce circonda la sua testa e, alle sue spalle, icone della Vergine e dei santi Paolo e Pietro vengono sollevate.



Fig. 8: André Reinoso, *Predicazione di San Francesco Saverio a Goa*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 165 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 96

¹⁴ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 180.

Anche qui, come nelle tele precedenti, lo sfondo della scena è di tipo architettonico, ma questa volta viene rappresentato non l'interno di un edificio, bensì una strada con differenti costruzioni: chiese, monumenti e semplici abitazioni.

Vítor Serrão descrive l'opera come una "testimonianza etnografica" della varietà della città di Goa¹⁵, contemplando anche la possibilità che l'artista, nel realizzare il suo dipinto, abbia potuto trarre ispirazione dalla visione di qualche tela arrivata direttamente dall'India.

È stato detto in precedenza che ogni tela del ciclo rappresenta un episodio specifico della vita del Santo gesuita, tuttavia in *San Francesco Saverio e la Croce* (fig. 9) non si comprende bene a quale momento biografico si riferisca il pittore. Molto probabilmente si tratta del frangente in cui il Santo mostra per la prima volta il simbolo della croce cristiana nell'India portoghese, diffondendone il culto¹⁶. Di fatto, nei testi citati in prece-



Fig. 9: André Reinoso, *San Francesco Saverio e la croce*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 65 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 95

¹⁵ V. SERRÃO, *cit.* (nota 2), 2006, pp. 301-321, in part. p. 310.

¹⁶ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 182.

denza e utilizzati come fonti da Reinoso, quali *Historia da Vida do Padre Francisco Xavier* di Padre de Lucena¹⁷ e *De vita Franciscii Xaverii* di Horatio Tursellino¹⁸, troviamo riferimenti alle numerose croci che san Francesco Saverio innalzò in quei luoghi. Il quadro di Reinoso mostra il Santo di profilo, mentre indica la croce dipinta al centro della scena; molti uomini si prostrano verso l'oggetto sacro in atteggiamento di devozione. Alle spalle si estende uno sfondo paesistico, in cui trova spazio una chiesa disposta sulla destra.

Nel corso della sua esistenza, San Francesco Saverio compì numerosi miracoli e, varie volte, nelle sue biografie viene menzionato l'episodio in cui, grazie all'intercessione divina, riuscì a riportare in vita qualcuno. Nella tela dal titolo *San Francesco Saverio resuscita un morto* (fig. 10), il Santo è intento a benedire la tomba di un uomo che ritorna alla vita tra lo sgomento degli astanti, colmi di ammirazione nei confronti del Gesuita. Per ricchezza di dettagli, accesi cromatismi e folta presenza di personaggi, questo quadro viene associato al summenzionato dipinto raffigurante la *Predicazione di San Francesco Saverio a Goa*. Anche qui uomini e donne indossano magnifici abiti dalle variegatae fogge, a sottolineare le loro differenze sociali; alla monumentalità del Santo, si oppone il movimento incessante dei presenti, affascinati dal miracolo che sta avvenendo sotto i loro occhi. Non si conosce con esattezza il luogo del miracolo, potrebbe trattarsi di Ceilán o forse di Comorín¹⁹.



Fig. 10: André Reinoso, *San Francesco Saverio resuscita un morto*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 164 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 98

¹⁷ J. DE LUCENA, *cit.* (nota 11), 1619, p. 284.

¹⁸ Cfr. H. TURSELLINO, *De vita Franciscii Xaverii qui primus è Societatis Iesu in India, e Iaponia, Evangelium promulgavit*, Ex Typographia Gabiana, Romae 1594, f. 50r-v.

¹⁹ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 184.

Segue una coppia di tele aventi come sfondo un altare. Nella prima (fig. 11), davanti all'effigie di San Paolo, Francesco Saverio sta celebrando la Messa; secondo quanto raccontato dai suoi biografi, al momento dell'Eucarestia, egli era solito inginocchiarsi in segno di umiltà e spesso avveniva il miracolo della levitazione, le sue ginocchia non toccavano più la terra e si innalzava al di sopra dei fedeli. Reinoso 'racconta', con dovizia di particolari, il miracolo da lui appreso mediante fonti agiografiche. I presenti sollevano la veste sacerdotale del Santo per mostrare il prodigio che sta avvenendo. Merita particolare attenzione la spontaneità del bambino posto in primo piano tra le braccia della madre che, incuriosito, storce il capo in direzione del presbiterio.

L'altare presente nel quadro successivo, dal titolo *San Francesco Saverio frustato dai demoni* (fig. 12), è dedicato alla Vergine. La scena qui viene divisa in due parti, da una parte la luce e dall'altra le tenebre, ossia da un lato lo splendore del Paradiso e dall'altro l'oscurità dell'Inferno. Il Santo, in ginocchio, si protende verso la Vergine e il suo volto risplende del chiarore della lampada, ma viene trattenuto da demoni che lo frustano e lo colpiscono con bastoni. Il corpo di san Francesco Saverio è spinto verso l'oscurità ma il suo viso risplende della luce della Grazia.



Fig. 11: André Reinoso, *Levitazione di San Francesco Saverio*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 65 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 99



Fig. 12: André Reinoso, *San Francesco Saverio frustato dai demoni*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 74 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 101

Il *Miracolo del granchio* (fig. 13) è il prodigio forse più famoso legato alla figura di san Francesco Saverio. Sappiamo che durante una tempesta immerse nelle acque il suo crocifisso con la speranza di placare il mare ma, disgraziatamente, gli sfuggì dalle mani e venne inghiottito dai tumultuosi flutti. Qualche giorno dopo, mentre si trovava sulla riva di una spiaggia, un granchio gli riconsegnò l'oggetto così tanto caro al Santo.

Il pittore ritrae simultaneamente entrambe le scene: sullo sfondo possiamo vedere la nave in balia della tempesta, mentre il Santo immerge il crocifisso nell'acqua e, in primo piano, san Francesco Saverio che riceve l'oggetto dal crostaceo. Il Santo è accompagnato da altri Gesuiti e dai nativi del luogo. Secondo quanto ci racconta uno dei più autorevoli biografi di san Francesco Saverio, George Otto Schurhammer (Unterglöttertal, 1882 - 1971), missionario gesuita tedesco, il Santo si stava recando verso l'isola di Baranula, nei pressi delle Molucche, nel 1546. A testimoniare l'evento fu Fausto Rodríguez²⁰.



Fig. 13: André Reinoso, *Miracolo del granchio*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 60 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 104

²⁰ Cfr. G. SCHURHAMMER, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, in 4 voll., vol. II, Governo della Navarra, Compagnia di Gesù, Arcivescovato di Pamplona, Pamplona 1992, pp. 885-893, (prima ed. *Franz Xaver: sein Leben und seine Zeit*, Herder, Freiburg 1955-1973).

Nella tela raffigurante la *Benedizione dell'esercito portoghese* (fig. 14), Reinoso ci rende partecipi di un episodio importante e, allo stesso tempo, diverso rispetto ai precedenti. Questa volta il Santo non deve aiutare o benedire un singolo uomo, bensì un esercito intero. Secondo quanto ci racconta Tursellino, il miracolo si svolse nell'ottobre del 1547, durante la battaglia tra i portoghesi e i pirati azeni. Il conflitto durò molti mesi e ad innescarlo furono gli azeni; il governatore chiese consiglio a san Francesco Saverio riguardo a come comportarsi con il nemico, ma lo scontro fu inevitabile. L'esercito portoghese era privo di armi per affrontare una guerra ed è proprio in questo frangente che si colloca il miracolo del Santo.

San Francesco si rivolge a tutti i capitani nobili e ricchi lì presenti e, mediante parole piene di fede e amore, dice loro di farsi carico delle spese e di ogni fatica possa comportare questa guerra, per l'onore del re del Portogallo ma soprattutto di Cristo. Ovviamente i capitani non possono rifiutare le richieste del Gesuita, anzi tutti insieme si riuniscono e si apprestano a pregare; da questo momento in poi il gruppo verrà chiamato lo squadrone di Cristo²¹. L'originalità del quadro del pittore portoghese sta proprio nell'aver scelto di dipingere la scena in cui i capitani ascoltano le parole del Santo e s'inginocchiano per baciare il crocifisso. In primo piano si trovano gli uomini con le loro armature che, in ginocchio, venerano il Santo; lo sfondo è caratterizzato dal mare e dalle imbarcazioni, che preannunciano l'imminente battaglia.



Fig. 14: André Reinoso, *Benedizione dell'esercito portoghese*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 103 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 102

²¹ H. TURSELLINO, *cit.* (nota 18), 1594, ff. 132-134r.

Segue il dipinto intitolato *Castigo della città di Tolo* (fig. 15). La città di Tolo, situata su una delle due isole del Moro, nell'India portoghese, si converte e viene catechizzata da san Francesco Saverio, tuttavia gli abitanti, per paura delle ritorsioni politiche, distruggono le chiese e perseguitano gli abitanti che continuano ad abbracciare la fede cristiana. Il Santo gesuita viene messo al corrente dell'avvenimento e chiede giustizia al Signore. Nel frattempo un capitano portoghese riceve in sogno una profezia del Santo e invia un'armata per fermare i ribelli²².

L'armata che nel quadro di Reinoso invade la città è quella portoghese; in primo piano il Santo, con le braccia aperte, invoca l'aiuto del Signore, mentre in basso i ribelli fuggono impauriti per via del castigo divino.

Il quadro potrebbe essere passibile di varie interpretazioni iconografiche, proprio per questo motivo ha suscitato pareri contrastanti tra i critici. Vítor Serrão²³ lo interpreta come lo scontro tra san Francesco Saverio e i Badagas a Comorín o contro i Parabas a Travancore, quindi lo intende come la distruzione di una città peccatrice. António Meira Marques Henriques²⁴, invece, lo presenta come la difesa da parte del Santo della popolazione di Malacca dai terribili pirati, e quindi come un'invasione di musulmani, che impugnano una bandiera rossa su cui campeggia una mezzaluna bianca²⁵. Sono state, tuttavia, le letture dell'opera di Tursellino²⁶ a far luce sul vero significato iconografico del quadro che Reinoso aveva intenzione di evocare ed è ormai certo che si tratti del *Castigo della città di Tolo*.



Fig. 15: André Reinoso, *Castigo della città di Tolo*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 158 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 105

²² IDEM, f. 125r.

²³ V. SERRÃO, *cit.* (nota 2), 2006, p. 90.

²⁴ A. MEIRA MARQUES HENRIQUES, *São Francisco Xavier – Vida e Lenda*, Museu São Roque, Lisboa 2006, p. 428. Ringrazio António Meira Marques Henriques, capo tecnico del Museu de São Roque di Lisboa, per la concessione delle immagini relative al ciclo pittorico di André Reinoso.

²⁵ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, pp.188-189.

²⁶ H. TURSELLINO, *cit.* (nota 18), 1594, ff. 125v-126r.

5. La ‘profondità della fiducia’: San Francesco Saverio in Giappone

Il dipinto raffigurante la *Cura miracolosa in Giappone* (fig. 16) dà inizio alla sezione del ciclo dedicata proprio ai miracoli avvenuti in Giappone. Torna il tema della guarigione miracolosa. Il Santo è raffigurato mentre si appresta a curare una donna, la quale, vestita di bianco, lo fissa con sguardo implorante. Tante persone assistono al miracolo, i cui sentimenti sono espressi tramite la gestualità. Accanto alla donna vi sono altri malati, tra cui uno storpio e un cieco, quest’ultimo identificabile nell’uomo in rosso accompagnato dal suo cane.

Il pittore non descrive un episodio specifico, ma attraverso questa tela propone un esempio delle attività miracolose compiute dal Santo in Estremo Oriente²⁷.



Fig. 16: André Reinoso, *Cura miracolosa in Giappone*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 60 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 108

²⁷ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 191.

Nell'ambito del ciclo pittorico della sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona, vi è una tela non autografa di Reinoso, bensì opera di un suo collaboratore. Il dipinto in questione è *San Francesco Saverio servo di un giapponese lungo il cammino verso Maeco* (fig. 17), raffigurante un episodio realmente accaduto, ossia il Santo che diventa servo di un nobile giapponese in modo da poter attraversare le impervie terre del Giappone in condizioni di sicurezza.

Il centro della scena è dominato dalla figura del cavallo, sulla cui elegante groppa vi è il nobile giapponese, quest'ultimo volge lo sguardo verso san Francesco Saverio, dalla cui bocca escono le parole «*Mais Mais*», che in lingua portoghese vuol dire letteralmente: «Altro, altro», parole che normalmente pronuncerebbe un servo per l'appunto.

Il Gesuita è scalzo e porta con sé delle bisacce e un bastone. La scenografia è bucolica, con pastori che suonano il flauto e pecore che pascolano in lontananza. Ad ammirare la scena, in alto a destra, in una eterea visione, vi è Cristo. Singolare è il particolare che campeggia nel cielo, vicino alla sua figura, si tratta di un teschio, chiara allusione



Fig. 17: Collaboratore di André Reinoso, *San Francesco Saverio servo di un giapponese lungo il cammino verso Maeco*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 60 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 106

alla *vanitas*, con riferimento alla vanità del potere e della ricchezza a cui è legato il nobile giapponese, a favore di un valore, quello dell'umiltà, abbracciato in questo frangente dal Santo, anche lui di nobili origini, che si spoglia di tutto e si fa servo, seguendo l'esempio di Cristo²⁸.

L'evangelizzazione del Giappone non fu affatto semplice. Le sue tradizioni e la sua cultura erano e sono tuttora talmente radicate che il Santo gesuita dovette lottare strenuamente per diffondere il Vangelo. Piuttosto animato fu, in particolare, il confronto con i Bonzi, monaci buddisti giapponesi, che molte volte contestarono la fede cristiana propugnata da san Francesco Saverio. Nel dipinto di Reinoso, intitolato proprio *Disputa con i Bonzi* (fig. 18), san Francesco, ispirato dallo Spirito Santo sotto forma di colomba, conversa con i Bonzi. I colori della tela non sono molto accesi e gli abiti sono caratterizzati da una certa sobrietà, che rende questo quadro un po' differente rispetto agli altri del medesimo ciclo; per tale motivo Vítor Serrão è propenso a pensare che il dipinto non sia stato realizzato per mano del maestro, bensì da parte di un suo collaboratore.

Nell'ambito del ciclo pittorico in questione si distinguono tre tele contraddistinte dalla stessa ambientazione scenica: il *Miracolo della bilocazione*, il *Miracolo del figlio del mercante* e il *Miracolo dell'acqua dolce*. Tutte e tre si svolgono infatti in mare, a bordo di una nave, tuttavia differiscono per i temi trattati.



Fig. 18: André Reinoso, *Disputa con i Bonzi*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 158 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 107

²⁸ Cfr. *Ibidem*.

Nella prima tela, il *Miracolo della bilocazione* (fig. 19), vengono rappresentate due navi, una più grande in primo piano e una più piccola in lontananza. San Francesco Saverio, che si trova sulla nave più grande, è in preghiera, nell'intento di invocare l'aiuto del Cielo; è in corso una terribile tempesta che dura da ben cinque giorni. Il comandante, preoccupato che si possa perdere il vascello più piccolo, ordina ad alcuni uomini di andare a legarlo meglio alla nave. Purtroppo durante l'operazione l'intera scialuppa con gli uomini a bordo viene inghiottita dal mare. La disperazione sulla nave è grandissima, visibile attraverso lo sconforto dei vari personaggi che piangono in preda all'angoscia, ma il Santo, con la tranquillità e la fede che lo contraddistinguono, rassicura l'equipaggio circa il fatto che la scialuppa sarebbe ritornata molto presto. E così avviene. È Turcellino²⁹ a spiegare il miracolo della bilocazione attraverso il suo racconto: gli uomini dispersi in mare non erano da soli, ma accompagnati dal Santo gesuita che li confortava e infondeva loro speranza.

Nel quadro si vedono marinai impegnati a combattere la tempesta, altri a indicare in lontananza, con fare concitato, la scialuppa che avanza, e altri ancora, come il personaggio in primo piano, vestito di rosso, in preda alla rassegnazione per la disgrazia in corso. Tutto il realismo e il dinamismo che caratterizzano l'opera del pittore portoghese sono racchiusi in questa tela.



Fig. 19: André Reinoso, *Miracolo della bilocazione*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 157 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 109

²⁹ H. TURSELLINO, *cit.* (nota 18), 1594, f. 222.

Nel *Miracolo del figlio del mercante* (fig. 20), Reinoso ci racconta in sequenza il prodigio compiuto da san Francesco Saverio nel periodo compreso tra giugno e luglio del 1552³⁰.

Dalle agiografie³¹ risulta che nella stessa nave in cui viaggiava il Santo si era imbarcato un mercante turco, insieme al figlio di cinque anni. Malauguratamente il bambino cadde in acqua e di lui si persero le tracce. Il mercante si trovò confortato grazie alle parole del Santo gesuita, che lo rassicurò circa il fatto che il bambino avrebbe fatto presto ritorno sano e salvo, a condizione, però, che entrambi si fossero convertiti alla fede cristiana. Il giorno dopo il figlio del mercante fece ritorno sulla nave.

Il quadro di Reinoso ci mostra in un'unica rappresentazione tutti i momenti più importanti del racconto. Prima si vede il bambino mentre cade in acqua e gli sforzi inutili degli uomini nel tentativo di salvarlo, successivamente il pianto disperato del padre, che si asciuga gli occhi con un fazzoletto, poi il mercante mentre parla con il Santo e, infine, il bambino che fa ritorno verso la nave su una tavola, suscitando la felicità dell'intero equipaggio.

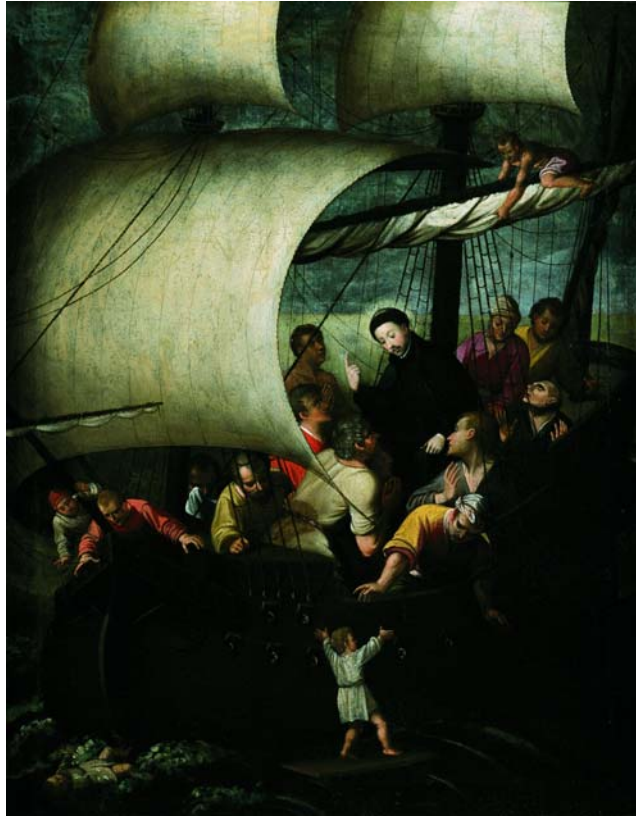


Fig. 20: André Reinoso, *Miracolo del figlio del mercante*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 72 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 103

³⁰ G. SCHURHAMMER, *cit.* (nota 20), 1992, pp. 793-794.

³¹ Cfr. F. ALVIA DE CASTRO, *Traducción del compendio italiano de la vida del santo Francisco Javier*, Pedro Craesbbeck, Lisboa 1630, f. 57r-v.

L'ultima tela, avente ancora una volta come ambientazione il mare, riporta un miracolo ricorrentemente citato nelle varie agiografie del Santo, ovvero il miracolo dell'acqua dolce (fig. 21).

Capitava spesso che, rimanendo per lunghi periodi in mare, finissero le scorte dell'acqua dolce e, per i marinai, uno dei tormenti più grandi era proprio quello di essere circondati dall'acqua senza però poterla bere. Il pittore, nel rappresentare il miracolo dell'acqua dolce, utilizza come fonte Barradas³² e segue fedelmente il testo nell'esecuzione del dipinto.

Barradas racconta che, dopo giorni d'impossibilità a muoversi in mare, a causa della mancanza di vento, ormai tutto l'equipaggio pativa la sete, allora il Santo decise di immergere il suo piede in mare, in modo che si trasformasse in acqua in grado di dissetare le riarse gole dei presenti, e il prodigio avvenne.

Nel quadro, uno dei più belli di tutto il ciclo per disegno, cura dei dettagli, composizione armoniosa delle forme e vivacità di colori³³, si vedono i membri dell'equipaggio che, con grande realismo e intensità, patiscono la sete ma anche che con grande sollievo si dissetano, bevendo dai diversi recipienti l'acqua che il Santo ha reso ormai dolce.



Fig. 21: André Reinoso, *Miracolo dell'acqua dolce*, 1619 ca. Olio su tela, 104 x 156 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 100

³² Cfr. M. BARRADAS, *Relaçam de alluma couzas noteveis de N. Santo Padre Francisco Xavieri tiradas dos processos autenticos, que por ordem de Santidade do Papa Paulo quinto se tirarão nesta cidade de Cochim e na de Mallaca, nas fortalezas de Coulão e Manar e nas costas da Pescaria e Travancor*, ed. in G. SCHURHAMMER, *Varia*, t. I, Institutum Historicum Societatis Iesu - Centro di Studio Storico Ultramarino, Roma-Lisboa 1965, p. 437.

³³ M.G. TORRES OLLETA, *cit.* (nota 4), 2009, p. 196.

Il ciclo delle pitture della sagrestia di São Roque di Lisbona termina con due dipinti che rappresentano, rispettivamente, la morte del Santo (come si è già visto) e l'accoglienza del suo corpo a Goa (fig. 22), dove si trovano ancora adesso le sue spoglie mortali. Quest'ultima, realizzata da un collaboratore del pittore, descrive l'esposizione del Santo nella chiesa di San Paolo a Goa. Serrão considera l'opera arcaicizzante e fortemente manierista³⁴. È possibile riscontrare nell'opera una stretta corrispondenza iconografica con l'incisione n. 78 di Rubens e Barbé della *Vita Beati Patris Ignatii Loiolae Societatis Iesu Fundatoris*. Il quadro si divide in varie scene, in fondo vediamo dei chierici che portano il corpo in solenne processione, dalla nave verso l'interno della chiesa. Nella sala, dove già su un catafalco è disposto il Santo, vi è un gruppo di nobili portoghesi, alcuni membri della confraternita della Misericórdia e alcune guardie del viceré che si volgono in direzione del Santo e, all'estrema destra, il viceré in ginocchio che, con devoto sguardo, osserva il centro della scena in direzione del Gesuita. Per concludere, in primo piano, il corpo del Santo vestito sontuosamente, con l'abito sacerdotale, è circondato da tanti fedeli di bassa estrazione sociale che invocano accoratamente un suo miracolo, come il cieco che con chiaro gesto indica i suoi occhi. Furono molti i miracoli che vennero attribuiti al Santo durante i giorni dell'esposizione del suo corpo in pubblico³⁵.



Fig. 22: André Reinoso, *Accoglienza del corpo a Goa*, 1619 ca. Olio su tela, 90 x 63 cm. Lisboa, chiesa di São Roque, sagrestia. Museu de São Roque, n. inv. 111

³⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁵ Tutti i riferimenti tecnici relativi ai dipinti del ciclo di André Reinoso (inseriti in didascalia) si devono a J. CAETANO OLIVEIRA, *Pintura. Século XVI ao século XX. Coleção de pintura da Misericórdia de Lisboa*, 2 voll., vol. I, Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, Lisboa 1998, pp. 62-77, catt. 50-69.

6. Il contesto storico-culturale in cui si sviluppa l'opera e le istanze della committenza

La pittura proto-barocca portoghese della sagrestia di São Roque di Lisbona, di cui André Reinoso è l'esponente di maggiore spicco, rivestì un ruolo fondamentale per ciò che concerne lo sviluppo della prima iconografia saveriana. Egli, infatti, attraverso le fonti letterarie e gli atti del processo di beatificazione (cominciato già nel 1556), si impegnò nel creare una legittima e ufficiale immagine dell'"Apostolo delle Indie", che fungesse da prototipo per le rappresentazioni successive, proprio nell'anno in cui Francesco Saverio venne proclamato beato, ovvero nel 1619, da Papa Paolo V.

Alla luce di ciò, è facile comprendere le istanze della committenza, costituita dalla comunità dei Gesuiti che risiedeva a Lisbona - presso la chiesa di São Roque, fondata dalla Compagnia nel 1553 - e che intendeva, da un lato, celebrare la beatificazione di Francesco Saverio, dall'altro, sostenerne la causa di canonizzazione. Quest'ultima si sarebbe concretizzata qualche anno più tardi, precisamente il 12 marzo del 1622, quando Papa Gregorio XV proclamò Francesco Saverio santo, insieme a sant'Ignazio di Loyola, santa Teresa di Gesù o d'Avila, sant'Isidoro Agricola e san Filippo Neri³⁶.

A riprova di quanto appena affermato, Ursula Von Köning-Nordhoff, eminente studiosa di iconografia ignaziana, sottolinea come proprio la rappresentazione iconografica costituisca il veicolo di precipua importanza nell'ambito di campagne di beatificazione e canonizzazione³⁷.

Va inoltre considerato il contesto storico-culturale in cui si inserisce il ciclo pittorico in questione, ovvero l'età post-tridentina, un'epoca in cui la Chiesa cattolica romana imponeva all'arte religiosa del tempo di contrastare ancor più strenuamente l'eresia protestante, secondo cui il culto dei santi rappresentava un mero residuo di superstizione pagana di stampo politeista. Pertanto, nel caso specifico, rappresentare le gesta miracolose di un santo gesuita rivestiva un duplice ruolo, ossia comprovare l'eccezionalità di una certa figura tanto da legittimarne la santità e, al contempo, incrementare la propaganda missionaria della Compagnia di Gesù, che già intorno alla metà del XVI secolo, insieme a Francescani e Domenicani, si spingeva in Oriente per convertire gli indigeni idolatri al Cristianesimo, collezionando nuovi martiri onorati alla stregua dei primi perseguitati e torturati nella Roma antica³⁸.

³⁶ J. M. AÍCUA MARÍN, *cit.* (nota 1), 2005, pp. 165-193, in part. p. 175.

³⁷ Cfr. U. VON KÖNING-NORDHOFF, *Ignatius von Loyola. Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen-Ikonographie im Rohmen einer Kanonisationkampagne um 1600*, Gbr. Maun Verlag, Berlin 1982, cit. in V. VARIO, *Quando il linguaggio della persuasione abbraccia la morte. La maschera funeraria di Sant'Ignazio di Loyola e la "Santa Cecilia" di Stefano Maderno*, in "Infolio", n. 31, giugno 2014, pp. 19-20, in part. p. 19.

³⁸ Cfr. E. MÂLE, *L'arte religiosa del '600. Italia, Spagna, Francia, Fiandre*, E. Leroux, Jaka Book, Milano 1984, pp. 95, 115-140 (prima ed. *L'Art religieux après le Concile de Trent. Études sur la iconographie de la fin du XVII^e siècle et du XVIII^e siècle. Italie, France, Espagne et Flandres*, A. Colin, Paris 1932); Cfr. G. SCAVIZZI, *Storia ecclesiastica e arte nel secondo Cinquecento*, in "Storia dell'arte", LXI, 1, gennaio-aprile 1987, pp. 29-46, cit. in EADEM, *cit.* (nota 37), 2014, pp. 19-20, in part. p. 19.

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Prepósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

Urbano Valero

El pasado 26 de noviembre de 2016 fallecía en Beirut el M.R.P. Peter-Hans Kolvenbach, cuatro días antes de cumplir los 88 años. Durante casi 25 (del 13 de septiembre de 1983 al 14 de enero de 2008, día en que la Congregación General 35 aceptó su renuncia al cargo), había gobernado la Compañía de Jesús como Prepósito General.

Entrada en la Compañía y formación

77

Nacido el 30 de noviembre de 1928 en Druten (Gelderland, Países Bajos), de padre alemán y madre italiana, conoció la Compañía de Jesús por sus estudios de secundaria técnica en el Colegio Canisius de Nimega; y, tras un año de estudio de latín y griego, ingresó en el Noviciado de Grave el 7 de septiembre de 1948. Fue, leyendo y considerando el Principio y Fundamento de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, en busca de luz para orientar su vida, golpeada ya en su adolescencia por los horrores de la Segunda Guerra Mundial en su país natal, como sintió la llamada de Dios a la Compañía. ¿Sería éste su primer encuentro con los Ejercicios de San Ignacio el que generó la fuerte querencia hacia ellos, que le acompañaría durante toda su vida? Cumplido su noviciado y después de un año de juniorado en Grave y tres de estudio de la filosofía en el Instituto Berchmans de Nimega, se ofreció, respondiendo a una llamada del General P. Janssens, a reforzar los efectivos de la Provincia de Alemania Oriental, que había perdido trágicamente, en accidente de tráfico, a 13 de sus estudiantes de filosofía en Pullach. Su ofrecimiento fue desviado –¡camino de Dios!– hacia la Viceprovincia del Próximo Oriente, que era ayudada por su propia Provincia, siendo destinado al Líbano, del que hizo su nuevo país de adopción, empeñándose en insertarse lo más profundamente posible en él. Desde el comienzo, se

Urbano Valero

dedicó a aprender el árabe en contacto directo con la gente, y fue especializándose en lengua y literatura armenias. Estudió la Teología en la Universidad de San José de Beirut (4 años), recibiendo la ordenación sacerdotal, según el rito armenio, de manos del Vicario Apostólico en Beirut, Eustace John Smith, OFM, el 29 de junio de 1961. Seguidamente continuó sus estudios de filología y lingüística en Beirut y París (la Sorbona). Coronó el proceso de formación en Pomfret (Connecticut, Estados Unidos) con la Tercera Probación, emitiendo su profesión solemne el 15 de agosto de 1969.

Ministerios en Beirut y Roma

Su primer destino fue la Universidad de San José de Beirut, como profesor de lingüística general y lengua y literatura armenias (1968-1974). Este último año fue nombrado Vice-Provincial de Oriente Próximo, y, en esa condición, participó en la agitada Congregación General 32 (1974-75), en la que guardó un hermético silencio, al menos en las reuniones plenarias y las de la Comisión sobre criterios apostólicos de la Compañía, de la que formó parte. Más de una vez comentaría después, siendo ya Prepósito General, sin empacho alguno y con su típico humor, el desconcierto que había experimentado hasta llegar a entender de qué se estaba tratando en aquella Congregación. Era todo tan distinto y tan lejano de las preocupaciones y proyectos de su mundo árabe... Además, «venía de la guerra en el Líbano, donde las preocupaciones diarias eran, ante todo, saber si tendríamos qué comer y beber y si funcionaría, o no, la electricidad».

En 1981 fue llamado a Roma por el Prepósito General, P. Pedro Arrupe, para ser Rector del Pontificio Instituto Oriental, confiado por la Santa Sede a la Compañía. Nuevamente, los misteriosos caminos de Dios. En el verano de aquel mismo año el P. Arrupe sufrió la hemorragia cerebral que le inhabilitaría para seguir desempeñando su cargo de Prepósito General. Por su parte, el papa Juan Pablo II determinó designar al P. Paolo Dezza como delegado personal suyo para el gobierno de la Compañía y la preparación de una próxima Congregación General, que se celebraría en el momento oportuno. Al cabo de algo más de dos años de este régimen excepcional, gestionado eficaz y hábilmente por el Delegado pontificio, el Papa permitió la celebración de la Congregación General, que fue finalmente convocada para comenzar el 2 de septiembre de 1983. El P. Kolvenbach fue elegido para participar en ella de parte de su Viceprovincia. Otra vez, los misteriosos caminos de Dios.

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Prepósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

La elección como General

El objetivo primordial de aquella Congregación era obviamente la elección del nuevo Prepósito General, que devolviera la Compañía a su vida normal, con un gobierno ordinario formado según su Instituto. Tarea complicada, que sumía a los Electores en gran perplejidad. De entrada, no se veía en el horizonte un candidato que se impusiera claramente: resultaba muy difícil encontrar un sucesor al Padre Arrupe, que había promovido fervientemente la renovación postconciliar de la Compañía y se había ganado los corazones de la inmensa mayoría de los jesuitas, no obstante la fuerte oposición de un núcleo significativo y resistente de ellos y de la insatisfacción, reiteradamente expresada, del Vaticano (tres Papas sucesivos –Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II– y lo más representativo de su curia), respecto de su gobierno y de la situación de decadencia y división interna en que, como consecuencia de ello, la Compañía habría llegado a encontrarse. Los hombres más afines a Arrupe quedaban descartados de la elección; y, fuera de ellos, no destacaba ningún otro que llamara la atención de los Electores. Solamente, un discreto rumor, procedente, según se decía, de los Provinciales franceses, pronunciaba, desde algunos meses antes, el nombre del Padre Peter-Hans Kolvenbach, que, según ellos, había hecho una labor de gobierno muy buena y elogiada por todos en la complicadísima Vice-Provincia del Próximo Oriente. Confirmaba este rumor algún compañero del Pontificio Instituto Oriental de Roma; mientras que algún otro oponía su dudosa salud, interpretando así sus peculiaridades alimenticias.

Después de aceptar la renuncia del Padre Arrupe y de rendirle el homenaje merecido, la Congregación se concentró en la elección del nuevo Prepósito General, abierta a la novedad que el Señor pudiera ofrecerle, sin empeñarse en reproducir la figura del General saliente. En los cuatro días de retiro (oración y penitencia) previos al de la elección, a través de las informaciones confidenciales entre los Electores, se fue afirmando progresivamente la figura del Padre Kolvenbach, como un hombre profundamente espiritual, de gran prudencia y capacidad intelectual, modesto, sereno en las dificultades y conflictos, sencillo y afable en el trato, trabajador infatigable, políglota con dominio de varias de lenguas antiguas y modernas, impregnado de una cierta reserva en la relación con los demás que lo envolvía en un leve halo de misterio, fino diplomático y buen negociador.

Su figura se fue afirmando como un hombre profundamente espiritual, de gran prudencia y capacidad intelectual, sereno en las dificultades y conflictos.

Urbano Valero

Parecía el hombre cortado a medida para la situación tan especial que estaba viviendo la Compañía. Su currículo le daba conocimiento vivido de la realidad sociocultural contrastante de Occidente y del Próximo Oriente. Por otra parte, los informes sobre su aptitud para el gobierno, custodiados en la Curia General, dados “en tiempo no sospechoso”, avalaban estas impresiones, y curiosamente destacaban la aceptación general con que daba frecuentemente los Ejercicios ignacianos. Todo parecía sonar bien. Abierta la elección, resultó elegido, al primer escrutinio, por un número de votos holgadamente sobrado. Los presentes pudimos oír, por fin, sus primeras palabras pronunciadas en el Aula, en las dos Congregaciones Generales en las que había participado. Fue un discurso breve, en el que, en un creciente suspense, nos mantuvo en vilo durante unos instantes. Empezó a contar lentamente cómo San Ignacio, elegido primer Prepósito General de la Compañía naciente por voto unánime de sus compañeros, se había negado a aceptar el cargo, por sentirse indigno. ¿Quién, pues, después de él, podría atreverse a pensar de sí mismo lo contrario...? Finalmente –prosiguió– Ignacio, aconsejado por su confesor, después de una confesión general de toda su vida, aceptó la elección; y, al redactar más tarde las Constituciones, estableció que en el futuro “el elegido no pueda rehusar la elección” [Co 701]. Por ello, concluyó, no podía menos de aceptarla, pero que lo hacía confiando plenamente en la Compañía y en todos sus miembros y pidiendo a los Electores, que, con el conocimiento de sus debilidades que habrían obtenido por las informaciones cruzadas sobre él en los días precedentes, a la hora de elegir a los Asistentes, le proporcionararan los mejores colaboradores que pudieran encontrar. Proclamó sin reparo ante la Congregación que, debido al desarrollo de su vida anterior, no conocía suficientemente la Compañía y que tendría que tomarse su tiempo para descubrirla en su realidad actual. Así, en la mañana del 13 de septiembre de 1983, a los 55 años de edad, asumió, al parecer, con la mayor naturalidad y empezó a desempeñar su cargo, que, según las Constituciones de la Compañía, sería “por vida y no por tiempo determinado” [Co 719]. Se contaba que, pocos días después, volvió al Instituto Oriental a buscar alguna cosa, y, al preguntarle sus anteriores compañeros cómo se sentía, habría respondido: “Nada te turbe, nada te espante. Quien a Dios tiene nada le falta. Solo Dios basta”.

80

Su servicio como General

El generalato del P. Kolvenbach fue uno de los más largos y fecundos de la historia de la Compañía. Ya desde el mismo comienzo tenía ante sí,

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Preposito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

como tareas inmediatas e inaplazables, dos delicadísimas operaciones: ayudar a la Compañía a salir del shock paralizante que le había producido la inhabilitación del Padre Pedro Arrupe para el ejercicio de su cargo como General, con la consiguiente intervención del Papa Juan Pablo II en su gobierno, y restablecer entre ella y la Santa Sede un clima de confianza y afecto recíproco y constructivo, que se había deteriorado en el período anterior. A las dos se dedicó con sumo empeño y sin perder tiempo, convocando a la Compañía a recuperar su entrega incondicional a la misión, poniendo cuanto estaba a su alcance para recrear el clima deseado de paz y armonía entre ella y la Santa Sede. Ambos objetivos eran condiciones previas para abrir a la Compañía un nuevo camino de fidelidad y fecundidad en el servicio a su misión sin trabas ni temores.

En su logro invirtió generosamente su amor sincero y su fidelidad total a la Iglesia y a la Compañía, junto con su probada destreza negociadora. La Compañía le está y estará siempre vivamente agradecida por estos logros en tiempo relativamente breve y con una honestidad incuestionable.

A partir de ahí y gracias a su intensa dedicación al trabajo –todos los días y muchas horas cada día–, sin concederse tiempos extra de descanso, con plena confianza en Dios, alimentada por una intensa familiaridad con Él, abordó con asiduidad ejemplar las múltiples tareas de su cargo. Desde muy pronto llamó a la Compañía a, ante todo, reavivar su vida en el Espíritu –“*curet primo Deum*”– y a practicar de modo sistemático, personalmente y en comunidad, el discernimiento aprendido de San Ignacio en los Ejercicios Espirituales, aplicándolo también a las decisiones apostólicas y a su planificación. A lo largo de los años de su servicio, siguió presentándole, por medio de la correspondencia epistolar regular, de múltiples reuniones de diversos grupos y viajes periódicos por todo el mundo para encontrar a los jesuitas en las reales situaciones de su vida y apostolados, los aspectos sustanciales de la espiritualidad ignaciana y de la misión apostólica, haciendo partícipes de ellos también a los colaboradores y colaboradoras no jesuitas en la misión. Hizo elaborar un corpus orgánico de instrucciones sobre las diversas etapas de la formación. Dio pautas sobre las diferentes actividades apostólicas. Promovió la creación y funcionamiento de las Conferencias de Superiores mayores para intensificar la colaboración inter y super-provincial, desarrollando el núcleo embrionario de las mismas, procedente del período anterior; reorganizó las Asistencias y recombino también algunas Provincias. A raíz de la caída del muro de Berlín,

Se dedicó con sumo empeño y sin perder tiempo a restablecer entre la Compañía y la Santa Sede un clima de confianza y afecto recíproco y constructivo.

Urbano Valero

favoreció decididamente la aparición pública y la reorganización de la Compañía clandestina, dispersada y reducida al silencio al otro lado del telón de acero.

A los diez años de su elección, juzgó conveniente recabar la ayuda de la Congregación General para tomar el pulso a la vida de la Compañía por medio de su más alta instancia de autoridad y reajustar su rumbo en cuanto fuera necesario. También para cumplir el encargo, que le había dado la Congregación precedente, de proceder a la revisión del derecho propio de la Compañía. Ayudado por su equipo de gobierno e implicando en la tarea a toda la Compañía, cuidó con esmero la preparación de la Congregación, convocándola finalmente para el 5 de enero de 1995. Ésta, desarrollada en un ambiente básico de concordia y colaboración positiva, confirmó las orientaciones renovadoras formuladas por las Congregaciones anteriores, explicitando con claro sentido integrador algunos aspectos de la misión, ya antes mencionados, pero no suficientemente elaborados: “A la luz del d. 4 [de la CG 32] y nuestra experiencia actual, podemos afirmar que nuestra misión de servicio de la fe y promoción de la justicia debe ensancharse para incluir como dimensiones esenciales la proclamación del Evangelio, el diálogo [con otras tradiciones religiosas] y la evangelización de la cultura”. Éste fue su principal mensaje y la clave de lectura e interpretación de sus determinaciones y propuestas. Entre ellas destacaban el impulso dado a la colaboración con los laicos en su misión y de las diversas Provincias entre sí, especialmente las de una misma región socio-cultural como área de planificación apostólica común. A ello se añadían algunas adaptaciones de las estructuras de gobierno y la revisión global del derecho propio de la Compañía, que desembocó en las Constituciones actualizadas mediante anotaciones oficiales al texto original y la recopilación de Normas Complementarias a ellas, extraídas de los decretos de Congregaciones Generales precedentes, para hacer más viva e incisiva su observancia en el momento presente. La Congregación, que en muy amplia medida resultaba ser una decantación positiva de la marcha de la Compañía, bajo la guía de su actual Prepósito, en sustancial continuidad con su predecesor, representó una gran ayuda y confirmación para él en la continuación del ejercicio de su cargo con nuevas perspectivas. Dio lugar en un primer momento a la conformación de un nuevo equipo de Asistentes, Consejeros y Oficiales del gobierno general –caras nuevas y estilos nuevos, a lo que el P. Kolvenbach daba la denominación jocosa de “segunda república”–, y propició luego intensamente la colaboración con otros en la misión, y la de los Provinciales entre sí y con el General, en un modo de gobierno más participativo e interconectado en un mundo cada vez más globalizado.

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Prepósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

A lo largo de los años que iban pasando, se acrecentaban el reconocimiento y afecto de los jesuitas hacia su Padre General, un afecto sereno y profundo, acorde con su modo de ser, nutrido por el alto aprecio de sus cualidades espirituales y humanas y, sobre todo, por “el crédito y ejemplo de su vida” [Co 790], que hacían que los compañeros, como deseaba San Ignacio, tuvieran la convicción “que su Superior sabe y quiere y puede bien regirlos en el Señor nuestro” [Co 667].

Fuera de la Compañía, gozaba también de un alto prestigio y estima en los ámbitos eclesíasticos y de la vida religiosa en Roma. Fue durante algunos años Vicepresidente de la Unión de Superiores Generales; participó, por elección de éstos, en todos los Sínodos de los Obispos; fue miembro de las Congregaciones Vaticanas para la Evangelización de los Pueblos y para los Institutos de Vida Consagrada y consultor de la Congregación de las Iglesias Orientales. Y, según sus posibilidades, dispensaba su consejo y orientación a algunas congregaciones religiosas, femeninas y masculinas, que ocasionalmente se la solicitaban. Rasgo característico suyo fue la cálida hospitalidad con que casi a diario recibía a compartir su mesa a toda clase de invitados de dentro y fuera de la Compañía, ya fuera para tratar asuntos o simplemente por pura convivialidad.

Obviamente, siendo todo esto verdad, no todo en la Compañía era tan de color de rosa, como podría hacer pensar lo dicho hasta aquí; seguíamos siendo humanos y pecadores. La Compañía y los jesuitas en particular seguían sufriendo las amenazas y ataques de los poderosos de este mundo, a veces incluso hasta la muerte (concretamente en algunos países de África, India, Centroamérica); algunos individuos, como siempre en la historia de la Compañía, seguían funcionando a su aire, comprometiendo el buen crédito de los demás y de la institución; a los dicasterios de la Santa Sede seguían llegando (quizá en menor cuantía que antes) informaciones desfavorables o casos problemáticos de jesuitas por el mundo. El P. Kolvenbach tenía, por temperamento y singular prudencia, el don de no agrandar los problemas y, a la vez, la diligencia y determinación necesarias para no dejarlos de lado hasta que el tiempo y el olvido los resolvieran. Sin ruidos estériles los afrontaba, generalmente haciéndose presente y ofreciendo las explicaciones oportunas allí donde fuera necesario. Por esta vía solucionó o, al menos, aminoró no pocos problemas y probablemente ahorró otros muchos a la Compañía y a jesuitas en particular; nunca rehusó poner de su parte cuanto pudo para lograrlo.

Tenía el don de no agrandar los problemas y a la vez la diligencia y determinación necesarias para no dejarlos de lado hasta que el tiempo y el olvido los resolvieran.

Urbano Valero

Renuncia al cargo

Tuvo que ocuparse todavía en desactivar algunas oscuras maniobras conspirativas, de altos vuelos, que pretendían provocar una nueva intervención pontificia en el gobierno supremo de la Compañía.

84

Los años pasaban y se sumaban tanto en su persona como en su presencia al frente de la Compañía, sin que realmente ello significara un desgaste apreciable en él ni en su actividad; todo seguía desarrollándose normalmente. Sin embargo, según pasaba el tiempo, era inevitable pensar en la posibilidad de la renuncia al cargo, abierta por la Congregación General 31, en 1966, aun manteniendo su carácter vitalicio. Se sabía que el papa Juan Pablo II le había dicho, al presentarse a él por primera vez como Preósito General, comentando los intentos frustrados de renuncia por parte del Padre Arrupe, que, antes de poner eventualmente en marcha los trámites previos para la suya propia, debería informarle a él o a su sucesor. Kolvenbach, por su parte, pensaba que la llegada a los 75 años, por semejanza con la renuncia pedida canónicamente a los obispos a esa edad, podría facilitar la acogida favorable de su deseo por parte del Papa; para entonces (2003) habría cumplido ya 20 años como General. Pero sucedió que precisamente en aquellos años el papa Juan Pablo había empezado a manifestar síntomas de la que fue su última enfermedad; no parecía, por tanto, aconsejable sobrecargarle con un nuevo problema, que tampoco era extremadamente urgente ni de primerísimo orden para la Iglesia universal. Por ello, el Padre Kolvenbach hubo de esperar a su primer encuentro con el papa Benedicto XVI, el 20 de junio de 2005, para manifestarle su deseo de renunciar al cargo. El papa Benedicto le expresó benévolamente su conformidad.

Desde entonces empezó a preparar la CG 35. Al mismo tiempo, tuvo que ocuparse todavía en desactivar algunas oscuras maniobras conspiratorias, de altos vuelos, que pretendían provocar una nueva intervención pontificia en el gobierno supremo de la Compañía, a fin de devolver su rumbo a la época preconiliar. En la sesión inaugural de la CG 35, el 7 de enero de 2008, presentó su renuncia. Era la primera vez que un General de la Compañía renunciaba libremente, sin verse obligado a hacerlo por necesidad. La Congregación la aceptó el 14 de enero, expresándole en caliente su más vivo agradecimiento: por el ejemplo de libertad que había dado al renunciar; por la forma en que había sabido conducir la Compañía después de la intervención pontificia de 1981; por el carisma de unidad que había representado su persona y su forma de gobierno para una Compañía cada

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Prepósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

vez más plural y multicultural, con atención respetuosa a todos, su enseñanza llena de sabiduría y equilibrio y su presencia animadora; por la confianza mostrada tanto a sus colaboradores de la curia como a todos los provinciales en su manera de gobernar. Al final de la Congregación, se lo expresarían más por extenso en una hermosa carta colectiva de todos sus miembros (4 de marzo de 2008).

Ya en la homilía de la misa inaugural de la Congregación, celebrada el 7 de enero de 2008 en la iglesia del Gesù, el cardenal Franc Rodé, Prefecto de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, invitado por él a presidirla, le había expresado su vivo agradecimiento, en nombre de la Iglesia y suyo propio, por haber conducido la Compañía durante casi veinticinco años con sabiduría, prudencia, empeño y lealtad, dando ejemplo de humildad y pobreza. Lo mismo haría el papa Benedicto XVI, primero en una carta de 10 de enero de 2008, y luego, el 21 del mismo mes, en su discurso a todos los congregados.

El propio Padre Kolvenbach, en su carta de despedida de toda la Compañía (14 de enero de 2008), decía: “Al final de estos casi 25 años de servicio, quiero en primer lugar dar gracias al Señor, que –para decirlo con palabras de San Ignacio– me ha sido verdaderamente ‘propicio en Roma’, guiando una Compañía de la que él ha querido servirse para su mayor gloria. ... Estoy también muy agradecido de haber podido encontrar y acompañar a tantos amigos en el Señor, que en tan diversas vocaciones se han revelado siempre auténticos servidores de la Misión de Cristo”.

Así, misión y deber cumplidos, finalizada la Congregación, regresó muy contento, como jesuita de base, a su Provincia del Próximo Oriente, donde, durante estos últimos ocho años, ha seguido trabajando en la sección armenia de la Biblioteca Oriental y en el Centro de Documentación e investigación árabe-cristianas (CEDRAC) de la Universidad San José de Beirut, esperando la llamada definitiva de “su rey eterno y señor universal” a seguirle en la gloria, como antes le había seguido en la pena [Ej 97].

Maestro insigne de espiritualidad ignaciana

El P. Kolvenbach declaró públicamente más de una vez no ser especialista en espiritualidad ignaciana. Y, sin embargo, es impresionante, no solo por su increíble riqueza, sino, y mucho más, por su alta calidad y profundidad, el legado espiritual que nos dejó precisamente en ella. Contribución inestimable a la re-fundamentación y revitalización apostólica y misionera de la Compañía de Jesús en espíritu de “fidelidad creativa”, su propuesta

Urbano Valero

Su propuesta fue la de una espiritualidad netamente ignaciana, encarnada en la vida de cada día; una guía para proceder en las situaciones cambiantes de la historia.

86

fue la de una espiritualidad netamente ignaciana, de pies en la tierra, encarnada en la vida de cada día; una verdadera guía para proceder y progresar en el servicio del Señor en las situaciones cambiantes de la historia, tomando decisiones por medio del “discernimiento orante”. De no tener a la vista

los resultados, sería punto menos que imposible imaginar cómo una persona, con la enorme carga de trabajo que pesaba sobre él, hubiera podido tener tiempo y holgura de espíritu para producir lo que él produjo. Con la particularidad de que sus escritos de temas más específicos de espiritualidad ignaciana son plenamente suyos, de su puño y letra, escritos a mano de principio a fin con sus inolvidables bolígrafos “Bic”.

Una selección de ellos, editada en español y prácticamente completa¹, recoge en dos volúmenes, que suman 1.390 páginas de texto, 194 piezas. Éstas pueden agruparse en cinco categorías: *estudios específicos sobre temas de espiritualidad ignaciana*, en torno a conceptos y textos de los escritos de San Ignacio, especialmente los Ejercicios; *cartas a toda la Compañía*; *alocuciones oficiales* en las diversas Congregaciones y reuniones de Superiores mayores; *discursos sobre diversos temas* de carácter apostólico; *homilias* pronunciadas en múltiples circunstancias.

Los estudios sobre temas de espiritualidad ignaciana suman 22:7, de carácter más general², 1 sobre el Diario Espiritual³, 1 sobre las cartas de San Ignacio⁴, y el resto (13) sobre diversos aspectos de los Ejercicios⁵.

Se daba la coincidencia de que, durante casi todo su generalato, el Centro (más tarde, Secretariado) para la promoción de la Espiritualidad Ignaciana de la Curia general organizaba cada año un “Curso ignaciano”,

¹ Selección de escritos del P. Peter-Hans Kolvenbach, 2 volúmenes (1983-1990 y 1991-2007), Provincia de España de la Compañía de Jesús, Madrid 1992 y 2007. (Edición no comercial).

² Sus títulos son: *Maestro Ignacio, hombre de la palabra: Viaquaedam ad Deum* (Un camino hacia Dios); *La experiencia de Cristo de Ignacio de Loyola*; *La práctica de la espiritualidad ignaciana*; “*Pietas et eruditio*”, “*Discreta caritas*”, “*Cura personalis*”.

³ *Lenguaje y Antropología. El diario espiritual de San Ignacio.*

⁴ *Las cartas de San Ignacio, su Conclusión.*

⁵ Sus títulos son: *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. EL mensaje espiritual a través de las particularidades lingüísticas*; *Ejercicios y co-actores*; *Imágenes e imaginación en los Ejercicios Espirituales*; *No ocultéis la vida oculta de Cristo*; *La Pasión según San Ignacio*; “*Cristo ... descendió al infierno*”; *Locos por Cristo*; *Nuestra Señora en los Ejercicios Espirituales*; *La Pascua de Nuestra Señora*; *Las normas de San Ignacio sobre los escrúpulos*; *Pensar con la Iglesia después del Vaticano II*; *Ejercicios Espirituales y amor preferencial por los pobres*; *El “fruto” de los Ejercicios*. Ver P.-H. KOLVENBACH, S.J., *Decir ... al «Indecible»*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao – Santander 1999.

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Prepósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

cuya lección final era confiada al Padre General. Gracias a ello, tenemos esta colección de estudios del P. Kolvenbach sobre temas de los Ejercicios. Como se ve por sus títulos, se trata de estudios dispersos, que aparentemente no constituyen un cuerpo orgánico de doctrina. En alguno de ellos se pueden leer las siguientes líneas, que formulan su visión nuclear de los Ejercicios y darían la clave para comprender la unidad fondo de sus estudios:

“Los Ejercicios Espirituales son una experiencia que inició san Ignacio para ayudar a los demás a encontrarse con un Dios que no está mudo, y que no vive lejos, más arriba de la bóveda celeste. Un encuentro fuerte, vivo, personal, que compromete a quien sigue generosamente esa gimnasia espiritual y que lo lleva a entender y experimentar que Jesús resucitado llama a colaborar con la misión que Él mismo tuvo: dar la Buena Noticia. Son un benéfico terremoto interior. ... Porque en la vida concreta de cada día los Ejercicios ayudan a releer personalmente toda la obra de la salvación, para descubrir la voluntad amorosa de la divina Majestad sobre cada uno de nosotros, por medio de un conocimiento cada vez más personal del Señor Jesús, bajo la moción sensible del Espíritu y, cuando reconocemos su acción siguiendo las enseñanzas de los Ejercicios, nos impulsa a encarnar por medio de la ‘elección’ que Él nos inspira, el mayor servicio que actualiza hoy en nuestra vida la Obra de Cristo. ... De ellos obtenemos una vida en el Espíritu más vigorosa, un amor cada vez más personal al Hijo, que carga con su cruz, y un deseo más encarnado de poder ‘en todo amar y servir’”.⁶

87

Se trata de textos sumamente sugerentes, aunque no siempre fáciles de leer, por su profundidad y densidad, más apropiados para quienes poseen ya un buen nivel de conocimiento de los Ejercicios que para quienes empiezan a familiarizarse con ellos. A su calidad contribuyen los conocimientos lingüísticos del autor, la carga sapiencial que le proporcionaba su familiaridad con la teología oriental y, de modo muy perceptible, la experiencia personal, vigorosa y auténtica, de la práctica de los Ejercicios, hechos y dados. Estos elementos suplen, y se podría decir que con creces, lo que podría aportar una especialización puramente académica.

El resto de los textos mencionados no contienen estudios de espiritualidad ignaciana, propiamente tales; pero sí muchas referencias a puntos particulares de ella, según la materia de que tratan. Además es fácil percibir cómo todos ellos están realmente impregnados de esa espiritualidad. Vale esto particularmente de las cartas a toda la Compañía, escritas generalmen-

⁶ Cfr. P.-H. KOLVENBACH, *Espiritualidad ignaciana y Ejercicios espirituales*.

Urbano Valero

te también de su puño y letra, ya sea regularmente cada año en respuesta a las cartas informativas procedentes de toda ella (*discernimiento apostólico en común, vida en el Espíritu, pobreza*), ya en momentos especiales, como canonizaciones y beatificaciones de jesuitas y celebraciones de jubileos o conmemoraciones especiales (*450º aniversario del voto de Montmartre, IV centenario de la muerte de San Luis Gonzaga, 10º aniversario de la muerte del P. Pedro Arrupe, Celebración del año jubilar: San Ignacio, San Francisco Javier, Beato Pedro Fabro, 5º centenario del nacimiento del P. Nadal*), ya de temas particulares que circunstancialmente ofrecían un motivo especial (*Promoción de vocaciones, Recepción de la CG 34, Vida comunitaria, Apostolado social, Cuenta de conciencia, Eucaristía*).

Lo mismo se puede decir de sus numerosos discursos, pronunciados por el ancho mundo (*sobre diferentes trabajos apostólicos y la colaboración con otros en la misión*), y más particularmente en las Congregaciones y reuniones de Superiores mayores de la Compañía de Jesús.

Finalmente, las homilías, género que cultivaba con mimo de orfebre, para ayudar a escuchar y acoger la Palabra de Dios. En las innumerables concelebraciones que presidió nunca faltó su homilía, escrita previamente, siempre sobre el texto evangélico; regalo sumamente apreciado por los oyentes.

Por ello, bien merece que le reconozcamos como MAESTRO INSIGNE DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA y nos beneficiemos al máximo de su extraordinario magisterio; pues “lo que ha escrito alimentará la calidad de nuestra vida religiosa por muchos años”⁷.

88

“Ignacio no exige que todos tengan que recorrer su mismo camino. No obstante, nos regala un camino, entre otros, hacia Dios; un camino enriquecido con una amplia experiencia, una sabiduría práctica y espiritual combinada. Una experiencia ofrecida y recibida.” P.-H. KOLVENBACH, *La práctica de la espiritualidad ignaciana*, Conferencia CIS, Roma, 3 febrero 2003.

⁷ Carta de la CG 35 al P. Kolvenbach (4.3.2008).

GREGORIANUM 91, 2 (2010) 272-299

El fundamento teológico del compromiso social de san Alberto Hurtado

En octubre de 2005, el Papa Benedicto XVI, después de la canonización del jesuita chileno Alberto Hurtado, afirmó: «A la luz de la verdad del Cuerpo místico, [el padre Hurtado] experimentó el dolor ajeno como propio, y esto lo impulsó a una mayor dedicación a los pobres»,¹ mostrando, de este modo, la vinculación entre sus convicciones teológicas y su compromiso con los pobres. Esta vinculación fue una preocupación explícita de Alberto Hurtado. De hecho, una nota característica de su pensamiento es su insistencia en que «toda acción es la proyección de un ideal»,² es decir, que las acciones humanas tienen su fundamento en las ideas. Este concepto lo profundizó en sus estudios de psicología y pedagogía en la Universidad de Lovaina,³ y lo aplicó tanto a la moral como a la espiritualidad. Por eso, Alberto Hurtado rechaza la casuística y los controles externos, y exige razones para la acción.⁴ No tiene sentido decir: «haz esto y evita aquello 'porque sí'»,⁵ puesto que, cuando no hay razones para actuar, decae la moral: «Las costumbres son malas ¡porque las ideas están en quiebra!».⁶ Esta convicción justifica el tema del presente artículo, que pretende mostrar el fundamento teológico del compromiso social de San Alberto Hurtado.

¹ BENEDICTO XVI, *Discurso a los peregrinos*, 24 de octubre de 2005.

² Cf. *Moral social*. Punta Arenas, 1943, APH s57y12; *Una verdadera educación*, 139-150; *Leyes*, 1941, APH s39y11a; *Semana Santa*, 1943, APH s40y15a; *Retiro de Dirigentes de Acción Católica*, 1943, APH s40y15b; *La reconstrucción del hogar*, 1941, APH s55y10; *Cómo reconstruir a Chile de la postguerra*, 1943, APH s57y09. Para citar los textos inéditos de San Alberto Hurtado, se señala el nombre, el año, y la sigla del manuscrito (Archivo Padre Hurtado = APH, el número de sobre y documento). En el sitio www.padrehurtado.com están disponibles los manuscritos.

³ La lectura de J. Lindworsky influyó sobre Alberto Hurtado, cf. *La vida afectiva en la adolescencia*, 40; J. LINDWORSKY, *Die Willenschule*, Paderborn, 1932.

⁴ La moral de Alberto Hurtado anticipa elementos de la renovación de la teología moral del Vaticano II. Cf. P. MIRANDA, *Preludios del aggiornamento de la Moral Social en América Latina*, Madrid, 2008, 159-184. Cf. *Discurso Caupolicán*, 1943, APH s19y27.

⁵ Cf. *Moral social*. Punta Arenas, 1943, APH s57y12.

⁶ *Cómo reconstruir a Chile de la postguerra*, 1943, APH s57y09, cf. *Moral social*. Punta Arenas, 1943, APH s57y12; *Reconstrucción mundo posguerra*, 1943, APH s58y02. En *La Virgen Santificadora*, 1949, APH s50y07, afirma: «El ideal es la más real de las realidades».

Esta investigación ha sido realizada en base al amplio archivo de los textos del Padre Hurtado que, además de sus numerosas publicaciones, contiene más de 1.700 manuscritos, muchos de ellos inéditos. Estos documentos han sido digitalizados, datados y analizados por el *Centro de Estudios San Alberto Hurtado* de la Pontificia Universidad Católica de Chile,⁷ que ha publicado además una representativa selección de documentos.⁸ La datación de los manuscritos, que permite una lectura cronológica de los textos, y los avances en el estudio crítico del padre Hurtado posibilita la reconstrucción de la evolución de su pensamiento.⁹

⁷ Alberto Hurtado publicó 13 libros y 81 artículos. El archivo conserva, además, 1.788 manuscritos. De ellos, 634 poseen una fecha explícita. La investigación ha conseguido datar 749 documentos sin fecha, e indicar un cierto rango cronológico para 215, mientras 192 manuscritos permanecen sin datación. Además, los manuscritos han sido contextualizados, por medio de abundantes noticias de la prensa contemporánea y otras fuentes. Una presentación más detallada del estado del archivo se encuentra en S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE, «Base documental para el estudio de San Alberto Hurtado. Estado de la cuestión» en *Anuario de Historia de la Iglesia* (Navarra) XVII (2008) 313-320.

⁸ Se trata de una colección de cinco volúmenes: S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE (ed.), *Un disparo a la eternidad. Retiros espirituales predicados por el Padre Alberto Hurtado, S.J.*, Santiago, 2002; J. CASTELLÓN COVARRUBIAS (ed.), *Cartas e informes del Padre Hurtado, S.J.*, Santiago, 2003; P. MIRANDA REBECO (ed.), *Moral social. Obra póstuma del Padre Hurtado, S.J.*, Santiago, 2004; S. FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE (ed.), *La búsqueda de Dios. Conferencias, artículos y discursos pastorales del Padre Alberto Hurtado, S.J.*, Santiago, 2005; V. ARANCIBIA CLAVEL (ed.), *Una verdadera educación. Escritos sobre educación y psicología del Padre Alberto Hurtado, S.J.*, Santiago, 2005. Todos ellos de Ediciones Universidad Católica de Chile.

⁹ Cf. J. CASTELLÓN, *Padre Alberto Hurtado S.J. Su espiritualidad*, Santiago, 1998; T. MIESUD, *El sentido social: el legado ético del Padre Hurtado*, Santiago, 2005; E. SÁNCHEZ et alii, *Padre Alberto Hurtado, S.J. La riqueza de su pensamiento*, Santiago, 2005; A. HURTADO CRUCHAGA, *Obras jurídicas completas. Con estudio preliminar de Pedro Irureta Uriarte*, Santiago, 2005; M. CLAVERO, «Un punto de inflexión en la vida del padre Alberto Hurtado: Itinerario y balance de su viaje a Europa, de 1947» en *Teología y Vida* 46 (2005) 291-320; J. OCHAGAVÍA, «Santidad y Teología. Reflexiones en la canonización del padre Hurtado» en *Teología y Vida* 46 (2005) 427-438; J. COSTADOAT, «Pietas et eruditio in Alberto Hurtado, S.J.» en *Teología y Vida* 46 (2005) 321-352; S. FERNÁNDEZ, «“Ya no vivo yo, es Cristo que vive en mí” (Gál 2:20): “Ser Cristo” como clave de la vida del padre Alberto Hurtado» en *Teología y Vida* 46 (2005) 352-373; P. ESPINOSA, «¿Es Chile un país católico? Polémica en torno a un libro del padre Hurtado» en *Teología y Vida* 46 (2005) 625-674; S. FERNÁNDEZ, «Relación del Padre Alberto Hurtado, S.J., con la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile» en *Teología y Vida* 44 (2003) 3-18; S. FERNÁNDEZ, «¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de San Alberto Hurtado» en *Teología y Vida* 49 (2008) 515-544. Para la contextualización de Alberto Hurtado es muy útil la obra de M.A. HUERTA, *Catolicismo social en Chile: pensamiento y praxis de los movimientos apostólicos*, Santiago, 1991.

Presentación biográfica

Alberto Hurtado Cruchaga nace en Viña del Mar (Chile), el 22 de enero de 1901, en el seno de una familia tradicional de la sociedad chilena. Pasa su niñez en el campo, con su familia, hasta la muerte de su padre, en 1905, lo que le acarreará serias dificultades económicas y la necesidad de trasladarse a Santiago. En 1909 ingresa al Colegio San Ignacio y desde 1916 toma como director espiritual al Padre Fernando Vives, S.J.

En 1918 comienza sus estudios de derecho en la Universidad Católica. Trabaja en el partido Conservador, hace el servicio militar, y participa en el Círculo de Estudios León XIII, con el Padre Fernández Pradel, S.J., y en la Sociedad San Vicente de Paul. En 1921 y 1923 redacta sus memorias de grado en temas de derecho laboral.¹⁰ En junio de 1923, una vez recibido de Abogado en la Universidad Católica, se arreglan sus problemas económicos, e ingresa a la Compañía de Jesús.

Durante el noviciado y juniorado, se forma espiritualmente y crece en su devoción a María Santísima. Entre 1927 y 1931, estudia la filosofía en Sarriá (Barcelona) y, por las dificultades políticas de España, es trasladado a Lovaina para continuar sus estudios. Desde 1931 hasta 1935 permanece en Lovaina, concluye la teología y realiza el Doctorado en Pedagogía con la tesis «Le système pédagogique de Dewey devant les exigences de la doctrine catholique». En agosto de 1933, es ordenado sacerdote en Lovaina por el Arzobispo de Malinas, el Cardenal Josef Ernest van Roey. En 1934, colabora en la fundación de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile.¹¹

De regreso en Chile, en enero de 1936, comienza su apostolado con jóvenes. En su ministerio sacerdotal, el Padre Hurtado se dedica al apostolado pedagógico, a los Ejercicios Espirituales, a la promoción de vocaciones sacerdotales y a la enseñanza en el Colegio San Ignacio, en la Universidad Católica y en el Seminario Pontificio. Además, desde 1936, junto a otros jesuitas, trabaja pastoralmente en una población obrera de la periferia de Santiago.

Durante los años 1936 y 1937 publica, en *La Revista Católica* y en *Estudios*, una amplia serie de artículos sobre psicología pedagógica, un opúsculo sobre la escasez de sacerdotes y dos breves libros sobre pedagogía de la afectividad: *La crisis sacerdotal en Chile* (1936, 29 pp.); *La vida afectiva en la adolescencia* (1937, 80 pp.) y *La crisis de la pubertad y la educación de la castidad* (1937, 102 pp.). Llama la atención la positiva valoración de las estadísticas, que, en sus palabras, «dicen la verdad con un lenguaje que no puede ser discutido».¹²

¹⁰ Estas dos obras, *Reglamentación del trabajo de los niños* (1921) y *El trabajo a domicilio* (1923), han vuelto a ser publicadas: A. HURTADO CRUCHAGA, *Obras jurídicas completas. Con estudio preliminar de Pedro Irureta Uriarte*, Santiago, 2005, 391 pp.

¹¹ Cf. S. FERNÁNDEZ, «Relación del Padre Alberto Hurtado S.J....». Actualmente, el edificio de la Facultad de Teología lleva el nombre de San Alberto Hurtado.

¹² *La crisis sacerdotal en Chile*, 4.

Su ministerio está marcado, desde los primeros años, por la contradicción: se le critica primero por su orientación pedagógica y su falta de apoyo al Partido Conservador, y, más tarde, por profesar ideas sociales avanzadas,¹³ pero siempre cuenta con el apoyo de sus superiores.

En 1941, el Padre Hurtado fue nombrado Asesor diocesano y luego nacional, de la Juventud Masculina de la Acción Católica. Recorre Chile animando los centros de la Acción Católica. El mismo año, publica *¿Es Chile un país católico?*, libro que produce un hondo impacto en la sociedad chilena, no exento de polémicas.¹⁴ Su actuación tiene enormes frutos. Hasta que, en noviembre de 1944, recrudecen serias diferencias de criterio con Mons. Salinas, Asesor General de la Acción Católica y obispo auxiliar de Santiago, y el Padre Hurtado renuncia de modo indeclinable a su cargo.

El mes anterior a su renuncia, es decir, en octubre de 1944, se encuentra con un mendigo, en el que el Padre Hurtado reconoce a Cristo mismo; este encuentro lo impulsa a fundar una de sus obras más significativas: el Hogar de Cristo. De este modo, a partir de 1945, a sus habituales actividades pastorales, se agrega una gran dedicación a los 'sin casa', por medio de esta nueva obra.

A fines de septiembre, Alberto Hurtado viajó a EE.UU., para realizar, estudios sociales en la Universidad Católica de Washington. Conoció el *Rural Life Movement* de Mons. O'Hara (Kansas). Asistió a clases con Mons. Fulton Sheen y el P. Russell, y entró en contacto con el P. Courtnay Murray, S.J. Además, viaja a Canadá para estudiar la *Union des Cultivateurs, l'École Sociale Populaire, The School of Social Sciences*, la JOC y la LOC.

De regreso en Chile, continúa sus actividades pastorales: Ejercicios, dirección espiritual, trabajo vocacional, etc., y su labor en el Hogar de Cristo crece con gran rapidez. En septiembre de 1947 publicó *Humanismo social*. Trabaja para formar círculos de estudio de Doctrina Social de la Iglesia y da los primeros pasos para la fundación de la ASICH (*Acción Sindical de Chile*). El 15 septiembre fue elegido Superior General de la Compañía de Jesús el P. Juan Bautista Janssens, lo que significó una situación mucho más favorable para el Padre Hurtado al interior de la Compañía.¹⁵

¹³ *Cartas e informes del Padre Hurtado*, 113-139, 265-280.

¹⁴ Es interesante notar que el Padre Hurtado publica *¿Es Chile un país católico?* en 1941, es decir, un par de años antes de *France, pays de mission?* de Godin y Daniel de 1943. Sobre las reacciones al libro, ver P. ESPINOSA, «¿Es Chile un país católico?».

¹⁵ El Padre J.-B. Janssens, como superior en Lovaina, apreció mucho a Alberto Hurtado. En 1934 presidió la defensa de su tesis doctoral. En una carta destinada al Provincial, el Padre Janssens afirma: «permitanse, desde ahora, testificarle a Usted de cuán grande edificación nos ha sido a todos el Padre Hurtado, por su piedad, regularidad, ardor en los estudios y constancia, caridad, discreción, buen trato con todos, ciertamente ha ido delante de los compañeros por su ejemplo. Es querido de todos. Juzgo que el Señor ha destinado a su Provincia un hombre verdaderamente eximio» (Carta de J.-B. Janssens al Provincial, del 22 de febrero de 1933, en el *Archivo de la Provincia Chilena de la Compañía de Jesús*).

A fines de 1947 San Alberto realiza un importante viaje a Europa.¹⁶ Con la bendición de su superior, parte a París a fines de julio de 1947. Participa en la 34ª *Semana Social* de Francia, visita a los sacerdotes de la *Misión de Francia* y conversa con el Cardenal Suhard. Entre el 9 y el 15 de agosto, permanece en *L'Action Populaire*. Entre el 17 y el 23 de agosto, participa en la *Semana Internacional* de los jesuitas en Versalles, donde expone: *Les problèmes du Chili*. A fines de agosto, viaja a España, pasando por Lourdes, y permanece algunos días en Madrid y Barcelona, peregrinó a Fátima, y visitó la leprosería de Fontilles. De regreso, permanece un par de días con los sacerdotes obreros en Marsella. Luego, asistió al congreso de pastoral litúrgica *Le Jour du Seigneur*, en Lyon. El 21 y 22 de septiembre, participó de la Sesión de Asesores de la Juventud Obrera Católica. Entre el 2 y 9 de octubre, en Roma, tuvo tres entrevistas con el Padre Janssens, General de la Compañía, quien lo anima al trabajo social y le pide ayuda para la elaboración de la famosa instrucción sobre el Apostolado Social. El 18 de octubre, tuvo una audiencia especial con Su Santidad el Papa Pío XII; Alberto Hurtado le expone la situación social del catolicismo en Chile y le pide la bendición para su proyecto de trabajo social. Posteriormente, Mons. Tardini, a nombre del Santo Padre, alentó calurosamente su plan de trabajo social. Visita también a Mons. Montini, futuro Papa Pablo VI, y a Jacques Maritain. De vuelta a Francia, permanece en *Économie et Humanisme* con el Padre Lebreton, del 28 de octubre al 16 de noviembre. Después de este intensísimo itinerario permanece un par de meses en París, estudiando y escribiendo, en la residencia jesuita *Les Études*. Sólo se ausentó unos días para participar en un congreso de moralistas, cerca de Lyon, con la ponencia *Église et État*. El 20 de enero comienza su regreso a Chile, pasando por Irlanda, Inglaterra, Portugal y Argentina, y el 8 de febrero llegó a Chile.

El significativo viaje a Europa impulsa su proyecto de trabajo social y su deseo de enfrentar intelectualmente el problema social. Cada vez con más fuerza, insiste en que «el gran problema de nuestro siglo es la pérdida del sentido de Dios». Busca concentrar sus trabajos para no dispersarse en demasiadas actividades. Pide a su superior más tiempo para 'pensar', y funda y dirige la *Revista Mensaje*, para enfrentar, a buen nivel intelectual, los problemas contemporáneos a la luz del Evangelio. Continúa con mucho fruto su trabajo en el mundo sindical, por medio de la ASICH. Publica dos obras de gran significado: *El Orden Social Cristiano en los Documentos de la Jerarquía Católica*, en dos volúmenes, Santiago 1948 (vol. I, 533 pp. y vol. II, 283 pp.), y *Sindicalismo. Historia, teoría y práctica*, Santiago 1950 (270 pp.), que son testimonio de su gran capacidad intelectual. Además, habría que mencionar su libro *Moral social*, redactado en 1952, pero publicado sólo en 2004, por el Prof. Patricio Miranda.¹⁷

¹⁶ Una presentación detallada y muy bien documentada de este viaje se encuentra en el apéndice final de *La búsqueda de Dios*, 277-293, y, sobre todo, en M. CLAVERO, «Un punto de inflexión».

¹⁷ *Moral social. Obra póstuma del Padre Hurtado, S.J., Escritos inéditos del Padre Hurtado, S.J.*, Vol. 3, edición, presentación y notas de Patricio Miranda Rebeco, Santiago, 2004.

A fines de 1951, decae su salud. Durante esta última etapa, predica mucho sobre el sentido de Dios y proyecta escribir algo sobre el sentido del pobre. Por su salud, es enviado a descansar fuera de Santiago. Ya en el Hospital, redacta los estatutos de la *Fraternidad del Hogar de Cristo* (una agrupación de laicos destinada a ser el alma del *Hogar de Cristo*). Sus últimas semanas son la prolongación de una vida de donación a Dios y a los demás, dando un generoso ejemplo de alegría y de entrega. El 18 de agosto de 1952, a las 17.00 hrs., muere en el Hospital Clínico de la Universidad Católica.

Contexto del compromiso social

Situación social

El mundo de la posguerra

El pensamiento social del Padre Hurtado, en el período de su madurez, está marcado por el ambiente de la posguerra. Alberto Hurtado siguió la Segunda Guerra Mundial con clara conciencia de sus horrores y de sus inhumanas consecuencias de muerte, dolor, destrucción de familias, deportaciones, etc. Pero, a la vez, la guerra era vista como una ocasión para revelar el heroísmo del que es capaz el ser humano, y la perspectiva de la reconstrucción del mundo de la posguerra animaba una mirada de esperanza hacia el nacimiento de una nueva sociedad.¹⁸

Esta mirada de cierto optimismo va a experimentar un fuerte cambio a partir del año 1948. En vez de la esperada generación «purificada por la sangre y el fuego» surgía una juventud escéptica, burlona e irónica, incapaz de creer y de comprometerse, después de haber presenciado tantos y tan dolorosos fracasos. A estas desgracias se unía el fantasma de la guerra atómica. Pero esta desilusión se vuelve un estímulo para esperar algo mejor: «Pocas veces en la historia han estado los hombres tan descontentos de la vida, ni tan conscientes de la necesidad de una liberación como ahora».¹⁹

Los sistemas que «se disputan el mundo»

El pensamiento social de Alberto Hurtado está elaborado en un clima de grandes tensiones ideológicas. Diversos sistemas opuestos se disputaban el mundo ofreciendo soluciones totales y contradictorias. Varias conferencias de Alberto Hurtado contienen el mismo esquema: Las tres soluciones que se dis-

¹⁸ En pleno conflicto armado, es decir, en 1943, el Padre Hurtado, refiriéndose a la guerra, afirma: «para purificar el mundo paganizado ha sido necesaria esta ola de sangre y fuego. Consumida la escoria subsistirá el metal vivo» (*Moral social. Punta Arenas*, 1943, APH s57y12).

¹⁹ *Et tenebrae factae sunt*, 1951, APH s45y22. Cf. *El alma del joven de la posguerra*, 1950, APH s58y12.

putan el mundo: marxismo, nazismo y capitalismo, y la solución cristiana. Al concluir la Segunda Guerra Mundial, el nazismo había conocido su total derrumbe. Entonces, al menos a los ojos occidentales, el mundo se debatía entre dos sistemas: el marxismo y el capitalismo.

El Padre Hurtado concibe al marxismo como el sistema «que aspira a nivelar las desigualdades humanas». Esta solución ha conmovido al mundo no sólo por las ventajas materiales que pretende ofrecer, sino «por la redención que promete, por la justicia que anhela implantar, por su visión integral, por un hambre de justicia».²⁰ Los comunistas se han alzado contra injusticias bien reales, por ello, insiste: Rechazamos el comunismo no por que pida demasiado, sino porque da demasiado poco, y a un precio excesivamente caro. Este precio excesivo es la pérdida de la libertad y la exclusión de Dios, lo que implica la degradación del hombre, pues niega a Dios, el alma y la vida eterna.²¹ Considera al hombre como un «conjunto de relaciones sociales», por eso se interesa sólo por el cambio de estructuras sociales y desprecia los intentos de reforma de los individuos.

Al capitalismo, por el contrario, lo presenta como el sistema en que prima el dinero sobre el hombre. La economía que sustenta está dominada por el interés. Todo está organizado en función del lucro, no del bien común. Al capitalismo no le interesa el hombre, sino la producción. En la práctica (no tanto en la teoría), este sistema también implica la negación de Dios, pues «su dios es el dinero», y el olvido del hombre, que queda subordinado al dinero.²²

De este modo, tanto el marxismo como el capitalismo, ya sea de modo teórico o práctico, niegan a Dios y someten al hombre a las estructuras sociales o al mercado, privándolo de su verdadero valor, libertad y trascendencia.

La esclavitud del hombre

Ya sea por la sumisión al Estado o al dinero, y la negación de Dios que ella implica, el hombre queda privado de su verdadera libertad. Cuando el progreso está desvinculado de Dios y de la moral, se vuelve una fuente de esclavitud: «Habrán progreso, si todo se pone realmente al servicio del hombre, esto es, si se somete a la moral, lo que es lo mismo que decir, si se devuelve a Dios su sitio».²³ Por otro lado, las causas de la esclavitud no están sólo en las

²⁰ *Problema psicológico*, 1948, APH s26y11f.

²¹ Cf. *Moral social*, 181-195. Cf. *¿Cómo reconstruir un mundo en ruinas?*, 1948, APH s57y11; *Problema psicológico*, 1948, APH s26y11f; *Cristianismo frente al comunismo*, 1951, APH s34y14; *La liberación del hombre*, 1951, APH s46y22a; *Identidad moral y revolución*, 1951, APH s26y12.

²² Cf. *Moral social*, 164-173; *Juventud Obrera Católica*, 1943, APH s20y27; *Reformas de las estructuras sociales*, 1948, APH s26y09; *La razón de ser del sindicato*, 1951, APH s26y08.

²³ *Testimonio de Fe*, 1951, APH s45y09. Cf. «La pretendida dominación del hombre sobre las cosas lleva a la peor de las servidumbres. ¿Somos los dueños de nuestros descubrimientos o somos esclavos? La bomba atómica ¿no ha establecido en el mundo el reino del terror?» (*Crisis socio-religiosa hoy*, 1951, APH s57y08).

estructuras sociales: el hombre también es prisionero de su propia mediocridad.²⁴ En pocas líneas, con gran fuerza, el Padre Hurtado describe la dramática situación del ser humano: «Al ver al hombre moderno aprisionado [...], su alma tan grande y sus esperanzas tan cortas, al verlo sacrificarse tanto por cosas que valen tan poco, al ver las ilusiones que forjan en su alma los materialistas... Deslígate, libérate... Y ¿quién los liberará?»²⁵

El hombre, víctima del sistema que lo rodea y víctima de sí mismo, requiere liberación, pero, ¿quién lo liberará? Esta conmovedora descripción del mundo no implica una visión fatalista de la historia. Con un optimismo fundado en la fe, declara: «Yo antes creía que [la solución] sólo podía darla la Iglesia. Ahora no lo creo, lo veo».²⁶ El Padre Hurtado está convencido del realismo del evangelio. La solución cristiana no es menos radical que las demás. Por ello, frente a las injusticias que rechaza el comunismo, el cristiano responde con «una rebelión aún más franca y más total, en nombre de Dios y por la doctrina de Cristo».²⁷ El cristianismo no es un sustituto menos severo de otras propuestas, ni una vía media; es una respuesta más radical.

La Jerarquía Católica y el problema social

Alberto Hurtado percibe la necesaria vinculación del cristianismo con la preocupación social como un redescubrimiento reciente: «Lo específico de nuestro tiempo: el despertar más vivo de nuestra conciencia social, las aplicaciones de nuestra fe a los problemas del momento, ahora más angustiosos que nunca».²⁸ Y presenta este redescubrimiento como un fruto de la enseñanza de la Iglesia, particularmente del Magisterio pontificio.²⁹

En su contexto eclesial debe defender - contra el liberalismo - la competencia de la Iglesia en temas sociales, pues los católicos liberales restringían el ámbito de competencia de la Jerarquía, no de los laicos católicos, a las cuestiones estrictamente religiosas. La posición del Padre Hurtado fue expresada en el capítulo XXIII de *Puntos de Educación*, y luego precisada en un documento llamado *Acción Católica y Política*.³⁰ Según él, la Jerarquía de la Iglesia no pretende, y no debe, entrar en cuestiones político-técnicas o en política partidista, pero sí en las cuestiones políticas que tienen que ver con la moral.³¹

²⁴ *La liberación del hombre*, 1951, APH s46y22a.

²⁵ *La búsqueda de Dios*, 211-212.

²⁶ *Problema psicológico*, 1948, APH s26y11f. Cf. *Un disparo a la eternidad*, 149-151.

²⁷ *Cristianismo frente al comunismo*, 1951, APH s34y14.

²⁸ *Discurso Caupolicán*, 1943, APH s19y27.

²⁹ Cf. *Influencia social de la educación por la caridad*, 1944, APH s25y01.

³⁰ *Acción Católica y Política*, 1942, APH s20y30.

³¹ Cf. *¿Es Chile un país católico?*, 177.

En este escenario eclesial y social, tenso y polémico, San Alberto encuentra su gran apoyo en la enseñanza oficial de la Iglesia. Frente a un ambiente que se resiste a asumir las consecuencias sociales de la fe cristiana, será precisamente la enseñanza Pontificia su punto de apoyo para los temas sociales. Se preocupa, además de fundamentar teológicamente el recurso al Magisterio: «La unidad visible de este cuerpo visible [la Iglesia] viene de quien más directamente representa a Cristo, de quien por Él ha sido encargado de conservar y proteger esta unidad: del Papa [...]. Por esto, es imposible buscar una solución social cualquiera prescindiendo de la autoridad del representante de Cristo».³²

Algo semejante le escribe a Mons. O'Hara, obispo de Kansas, durante sus estudios en Washington, en diciembre de 1945, al tiempo que preparaba una publicación sistemática de los documentos del magisterio social de la Iglesia: «Como Usted sabe, entre nuestros sacerdotes en Chile, hay tantos modos de pensar sobre las doctrinas sociales, que la única idea que puede unirnos es la enseñanza jerárquica».³³ Algunos católicos - observa el Padre Hurtado - aceptan la autoridad de la Iglesia para temas dogmáticos y de moral individual, «pero le niegan abiertamente [a la Iglesia] el derecho de inmiscuirse en el terreno social».³⁴ Alberto Hurtado considera un escándalo esta resistencia a aceptar la enseñanza social de la Iglesia, pues «las normas del Santo Padre son indiscutibles para el verdadero creyente».³⁵

Dilemas ante el problema social

Una vez establecida la necesidad y legitimidad de la intervención eclesial en terreno social, se debe enfrentar algunos dilemas: ¿Romper con el mundo o adaptarse al mundo? ¿Conquistar el mundo o encarnarse en el mundo? ¿Reformar al hombre o reformar a la sociedad? ¿El Evangelio o la técnica? ¿Justicia o caridad?

¿Romper con el mundo o adaptarse al mundo?

Los partidarios de la ruptura no reconocen ningún elemento positivo en el mundo y, por lo tanto, renuncian a intervenir en la sociedad.³⁶ Para ellos, la esperanza escatológica sería la única salida, por eso, recuerda el Padre Hurtado,

³² *La búsqueda de Dios*, 102.

³³ «As you know, there are so many ways of thinking about social doctrines in Chile, among our Priests, that the only idea which can give union to us is the Hierarchical teaching» (*Carta a Edwin O'Hara*, 1945, APH s70y132).

³⁴ *Por qué hablar*, 1947, APH s24y04.

³⁵ *Actitud de espíritu con que debe abordarse OSC*, 1946, APH s24y05. El Padre Hurtado habla del «escándalo de la resistencia capitalista al Papa» (*Por qué hablar*, 1947, APH s24y04). Cf. *Cartas e informes del Padre Alberto Hurtado*, 204-205; *La búsqueda de Dios*, 103-104.

³⁶ *El sentido de Dios*, 1948, APH s45y10.

«ideas como el Milenio, reflorecen».³⁷ Alberto Hurtado opta, con matices, por la segunda postura, es decir, por la adaptación al mundo. Esta postura valora las realidades humanas. Su cumbre se encuentra en el movimiento de los sacerdotes obreros. Movimiento que atrajo mucho al Padre Hurtado, pero ante el cual fue lúcidamente crítico.³⁸ Su afinidad por la adaptación al mundo no es ingenua. Los riesgos de esta postura, que no toma en cuenta la ambigüedad del mundo, son comprender la acción de la Iglesia como una pura adaptación al ambiente, hasta transformarla sólo en testimonio humano, lo que implicaría 'naturalizar' la acción eclesial, renunciando a la predicación explícita.³⁹

¿Conquistar el mundo o encarnarse en el mundo?

El Padre Hurtado reflexionó mucho sobre los cambios producidos en la juventud de la posguerra, juventud dominada por la pérdida de fe en lo colectivo y más atraída al simple testimonio de grupos pequeños. En una interesante conferencia, pronunciada en 1950, describe el cambio: «Hace algunos años el joven creía en los movimientos. Ahora en ninguno: la Acción Católica... Los grandes movimientos de masa. La Juventud Obrera Católica: su himno: 'conquistar el mundo', 'crear un mundo nuevo'. Ahora, únicamente: 'dar testimonio', 'encarnarse'».⁴⁰

La confianza en lo colectivo, marcada por la fe en los grandes programas, había dominado el espíritu de los movimientos totalitarios. Con una buena cuota de autocrítica, el Padre Hurtado reconoce que este espíritu había penetrado también en las juventudes católicas.⁴¹ El programa de la conquista del mundo, con el riesgo del proselitismo y triunfalismo, deja el lugar al programa

³⁷ *El alma del joven de la posguerra*, 1950, APH s58y12, cf. *Psicología de la juventud*, 1951, APH s08y04. En Chile, en la primera mitad del siglo XX, había una corriente milenarista bastante desarrollada. La obra de Manuel Lacunza era reeditada y estudiada, cf. F. PARRA, *El Reino que ha de venir. Historia y Esperanza en la obra de Manuel Lacunza*, Santiago, 1993, 19-26. Una interesante descripción de los círculos milenaristas chilenos se encuentra en R. MILLAR CARVACHO, *Pasión de servicio. Julio Philippi Izquierdo*, Santiago, 2005, 63-75.

³⁸ Esta valoración crítica se encuentra en un documento escrito por Alberto Hurtado, *El sacerdote obrero*, 1947, APH s46y17, y que lleva por subtítulo *Lo esencial, lo accidental, lo criticable en los movimientos de encarnación obrera, del testimonio de la caridad de Cristo, tales como se presentan en Francia 1947*. Este texto está publicado en A. LAVÍN, *Vocación social del Padre Hurtado, apóstol de Jesucristo*, Santiago, 1978, 123-126. Cf. M. CLAVERO, «Un punto de inflexión», 315-317.

³⁹ Cf. *El sacerdote obrero*, 1947, APH s46y17.

⁴⁰ *El alma del joven de la posguerra*, 1950, APH s58y12.

⁴¹ *Psicología de la juventud*, 1951, APH s08y04: «Aun las juventudes católicas participaban de este espíritu: el culto del jefe, los grandes congresos, los desfiles deslumbradores, los coros hablados, las afirmaciones decididas. Los jocistas proclaman con seguridad en sus congresos: "Volveremos a hacer cristiano al mundo". Diez años más tarde, al volver a tomar contacto con ellos, en Francia, en vez de afirmaciones rotundas se les oía hablar modestamente de su 'humilde testimonio', de 'encarnarse en la masa', para preocuparse de sus problemas».

del humilde y silencioso testimonio de la encarnación, es decir, la inserción oculta en medio de la masa. Alberto Hurtado destaca mucho el valor del testimonio,⁴² pero, a la vez, declara la insuficiencia del solo testimonio, pues el cristiano, en virtud de la misma encarnación, no puede renunciar a intervenir en el mundo para transformar su misma estructura.⁴³

¿Reformar al hombre o reformar a la sociedad?

Ante esta pregunta, el pensamiento de Alberto Hurtado, y la misma conciencia eclesial, experimenta una notoria evolución. Es el tiempo del nacimiento de la moral social como disciplina.⁴⁴ En sus primeros años de apostolado en Chile, el Padre Hurtado afirma que la Iglesia debe interesarse e intervenir en la cuestión social, pero el modo de intervenir es la transformación de los individuos. Pero, a partir de 1944 y más aún después de 1947, comienza a insistir en la insuficiencia de la solución individual a los problemas sociales y la necesidad del cambio estructural.⁴⁵ La labor de los cristianos no puede reducirse a la caridad individual. «Su antropología es una antropología social, lo cual le permite formular una verdadera Moral Social, como un tratado aparte dentro de la Teología Moral, lo cual constituyó una novedad en su tiempo».⁴⁶ Es necesario dar soluciones sociales a los problemas sociales: «No bastan las soluciones privadas para resolver un problema nacional, ni bastan las resoluciones nacionales para resolver un problema universal»;⁴⁷ y asimismo, «un problema de moral personal y social debe tener una solución de tipo personal y social».⁴⁸ La estructura social no es moralmente neutra.

⁴² Cf. *Confirmación*, 1948, APH s58y17; *Testimonio de Fe*, 1951, APH s45y09.

⁴³ Cf. *El alma del joven de la posguerra*, 1950, APH s58y12.

⁴⁴ El Padre Hurtado es consciente de esta evolución: «Es cierto que la moral durante mucho tiempo ha dado preferencia al aspecto individual [...]; la moral social como rama propia es de origen reciente» (*Moral social*, 23). Cf. P. MIRANDA, *Preludios del aggiornamento de la Moral Social en América Latina*, 159-184; V. GÓMEZ MIER, *La Refundación de la Moral Católica. Cambios de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II*, Navarra, 1995; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. Moral social, económica y política* (t. III), Burgos, 21996.

⁴⁵ Cf. *La misión social del universitario católico*, 1948, APH s20y07; *Reforma de estructuras*, 1948, s24y07 y, el texto más depurado *Reformas de las estructuras sociales*, 1948, APH s26y09; *¿Cómo reconstruir un mundo en ruinas?*, 1948, APH s57y11 y, además, *Resumen*, 1951, APH s26y14; *Identidad moral y revolución*, 1951, APH s26y12; *La liberación del hombre*, 1951, APH s46y22a. Cf. S. FERNÁNDEZ, «¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de San Alberto Hurtado» en *Teología y Vida* 49 (2008) 515-544.

⁴⁶ T. MIESUD, *El sentido social*, 87.

⁴⁷ *La búsqueda de Dios*, 155. Cf. *¿Cómo reconstruir un mundo en ruinas?*, 1948, APH s57y11: «Los predicadores decimos: ¡Tened hijos! ¡Pero ¿nos hemos preocupado de dar solución social a un problema que no es precisamente individual?! ¡La sociedad en pecado mortal!».

⁴⁸ *Moral social*, 63.

El Padre Hurtado otorga máxima importancia a la transformación del hombre, pero concibe la relación entre lo individual y lo social como un diálogo «de ida y vuelta». Estos conceptos, alcanzan una síntesis en su última obra, de 1952, su libro *Moral social*:

La moral cristiana concede un gran valor a las instituciones, conoce su influencia sobre el desarrollo de la persona, pero - a diferencia de los marxistas - sabe perfectamente que la reforma social no se conseguirá con la sola reforma de las instituciones, si no va acompañada de una reforma de conciencias. Ni la una ni la otra separadamente serán suficientes. Ambas se complementan.⁴⁹

El texto valora el cambio estructural, y, a la vez, reacciona contra la postura marxista que pretende que «la conciencia [humana] está determinada por condiciones sociales».⁵⁰ En síntesis, considera necesaria tanto la reforma individual como la reforma estructural.

¿El Evangelio o la técnica?

Otra disyuntiva se plantea entre resolver los problemas sociales por medio de principios evangélicos o de soluciones técnicas. Alberto Hurtado reconoce, como algo bien definido, la autonomía relativa y, a la vez, la complejidad de las soluciones técnicas en ámbito social y, por tanto, la incompetencia del moralista para dictar soluciones técnicas.⁵¹ La acción de los católicos requiere «la cooperación inteligente de los técnicos que estudien el conjunto económico social [...] y proponga medidas eficaces».⁵² Esta afirmación supone la distinción de planos entre los principios de moral social, propuestos por el Magisterio, y la voz de los técnicos, que toman en cuenta tanto el Magisterio como la complejidad de los sistemas sociales, y proponen soluciones concretas:

Algunos moralistas son excesivamente simplistas. Afirman que la cuestión social es un problema moral; que basta vivir el Evangelio, o realizar las encíclicas para solucionarlo, y hacen con esto un daño inmenso. Lo menos que se les puede echar en cara es su simplismo. Los problemas sociales son morales, pero no son sólo morales: encarnan también problemas técnicos que han de ser resueltos para poder aplicar normalmente los principios.⁵³

⁴⁹ *Moral social*, 225.

⁵⁰ *Resumen*, 1951, APH s26y14. Cf. J. DE LACROIX, «L'homme marxiste» en *Le catholicisme social face aux grands courants contemporains: Compte rendu in extenso des cours et conférences, Semaines sociales de France, Paris 1947, 34^e session, Paris, 1947, 127-153.*

⁵¹ En una carta de 1948 en que justifica su proceder en terreno social, afirma: «en lo que he hecho hasta aquí he procurado nunca dar soluciones técnicas, principio para mí muy definido, dentro del campo católico» (*Cartas e informes del Padre Alberto Hurtado*, 169).

⁵² *La búsqueda de Dios*, 157.

⁵³ *Moral social*, 28.

Estas afirmaciones indican, por una parte, una limitación en el ámbito de competencia de la teología moral en cuestiones sociales y, por lo tanto, la autonomía relativa de las soluciones técnicas en terreno social, y, por otra parte, un incentivo a los católicos a interesarse no sólo en los principios morales, sino también en los medios técnicos para resolver los problemas sociales.

¿Justicia o caridad?

La relación entre estas dos virtudes está vinculada con el dilema entre la transformación individual o social. La relación es compleja porque el Padre Hurtado utiliza el término 'caridad' en diferentes sentidos. A veces, sigue el uso común (como sinónimo de limosna), que reconoce degradado; y otras veces habla de caridad en su sentido auténtico (como sinónimo de donación de sí). Así se explica por qué, en algunas ocasiones, afirma que la justicia es superior a la caridad (mal entendida) y, en otras, por el contrario, presenta la caridad (bien entendida) como superior a la justicia.

Triste es constatar, como símbolo de religión muerta y de la apostasía del mundo moderno, la degradación sufrida por la palabra caridad en nuestro tiempo. Ha perdido su profundo sentido vital y se la ha llegado a identificar con la beneficencia social, con la limosna [...] y está teñida de cierto color de protección social y de egoísta satisfacción.⁵⁴

Esta mala comprensión identifica la caridad con una benevolencia optativa, con una limosna que a veces ofende y, lo que es más grave, elude la justicia. De acuerdo a esta mala comprensión, parece más fácil ser caritativo que justo: pues, es más fácil dar limosna que pagar sueldos justos; se da menos que lo que exige la justicia, pero se ostenta como si se diera más.⁵⁵ La caridad así entendida es inferior a la justicia. En realidad, la caridad se puede practicar auténticamente sólo allí donde la justicia se observa: «La caridad tiene un presupuesto, un pedestal macizo, que suele olvidarse: es la justicia. A veces se coloca la caridad sobre pedestal de cartón, y se viene abajo».⁵⁶

Esta metáfora expresa bien el pensamiento de Alberto Hurtado acerca de la relación entre justicia y caridad. Así se entiende que afirme que hay que ser «justos antes que generosos» o que «la caridad comienza donde termina la justicia».⁵⁷

⁵⁴ *Amor*, 1946, APH s51y20.

⁵⁵ Cf. *La búsqueda de Dios*, 88-92; *Quinto día dedicado a la caridad*, 1944, APH s51y15; *Justicia*, 1946, APH s46y07; *Amor*, 1946, APH s51y20. En *Moral social*, pp. 322-324, ofrecerá una presentación del sentido auténtico de la limosna.

⁵⁶ *Quinto día dedicado a la caridad*, 1944, APH s51y15.

⁵⁷ *Justicia*, 1946, APH s46y07. Un texto de 1947 informa la fuente de esta frase: «[Alberto] De Mun personalmente ofrece un hermoso ejemplo de sinceridad social: noble, monárquico, acepta a pesar del inmenso dolor que le significa, la República; vota la ley de sindicatos. El grupo que él dirige declara en 1883: "La caridad no comienza sino cuando ha sido satisfecha la justicia"» (*La descristianización de Francia*, 1947, APH s29y01).

Entonces, sólo cuando se apoya sobre una sólida justicia, la caridad es superior a la justicia. La caridad supera la justicia, pues sobrepasa lo obligatorio: «La señal del cristiano no es la espada símbolo de la fuerza, ni la balanza símbolo de la justicia, sino la cruz símbolo del amor». ⁵⁸ «Ser testigo de Cristo significa cumplir con todas mis obligaciones de justicia frente al prójimo, de justicia en primer lugar, y luego superarlas con una espléndida caridad que vaya a llenar lo que la justicia no ha podido colmar». ⁵⁹

En el sentido auténtico, la caridad es la cumbre de la fe cristiana. La justicia debe estar primero, pero ella no es suficiente, debe ser superada y coronada por la caridad. En *Moral social* insiste en la complementariedad de la justicia y la caridad:

Justicia y caridad se complementan. Una caridad que no tiene la fuerza de movernos a dar a nuestros hermanos lo que les debemos, no es verdadera caridad. Y justicia no animada de caridad es, en la práctica, una palabra vana. ¿Cómo podemos esperar que el hombre caído salga de sí mismo y dé a su hermano lo que le debe si no está animado por el fuego de la caridad y el poder de la gracia? [...]. Ha sido la caridad la que ha hecho progresar la justicia [...]. Esto no quiere decir que con el tiempo pueda pensarse que la caridad llegue a ser inútil. Por más que se avance en las instituciones de justicia quedará inalterable el sitio y el primado de la caridad. ⁶⁰

En síntesis, San Alberto es consciente de que el cristianismo debe adaptarse al mundo, y no romper con él, y, a la vez, tiene claro que entre el mundo y el Evangelio no sólo hay comunión, sino también conflicto. Por otra parte, una vez abandonado un modelo de conquista del mundo (cerca a los movimientos totalitarios), el Padre Hurtado cree en el valor del testimonio, pero reconoce que la acción eclesial no puede reducirse al silencioso testimonio, sino que debe valerse de la predicación y mantener el ideal de la transformación del mundo. Entre la reforma estructural y la individual, declara la insuficiencia y la necesidad de ambas, otorgando la prioridad a la reforma del hombre. Reconoce la autonomía relativa de la técnica en las soluciones sociales como un principio bien definido, dando a la técnica y a la moral su ámbito propio. Y, finalmente, afirma que la caridad que disculpa de la justicia, en realidad, no es caridad; la caridad es auténtica sólo cuando se apoya en la justicia; esta caridad auténtica es la que supera y tiene el primado por sobre la justicia.

⁵⁸ *La búsqueda de Dios*, 134.

⁵⁹ *Et eritis mihi testes*, 1946, APH s58y08.

⁶⁰ *Moral social*, 221.

Fundamentos teológicos del compromiso social

Una importante conferencia de 1950 relaciona convicciones teológicas con opciones económicas, lo que justifica el tema del presente artículo, es decir, la búsqueda de las bases teológicas del compromiso social: «La doctrina del Cuerpo Místico de Cristo ocupa el primer lugar en nuestra posición teológica, y la distribución y uso de los bienes es el punto de arranque de toda sociología. No hay duda, como vamos a verlo, que nuestra visión teológica señalará rumbos precisos a nuestra posición económica».⁶¹

Entonces, la visión teológica señala el rumbo de la acción económica, pues, «toda acción es la proyección de un ideal».⁶² Esta afirmación justifica la vinculación entre la comprensión del misterio de Cristo y el modo de entablar las relaciones sociales y, en este caso, económicas. De hecho, en *Humanismo social* desarrolla el «Fundamento teológico de la caridad».⁶³ Por ello puede afirmar que «el problema social es un problema de origen dogmático».⁶⁴ En su libro *Moral social* da la clave para abordar este central tema:

Los diversos sistemas de moral social que se enfrentan hoy día se diversifican y se oponen más que por una apreciación diferente del uso de los medios económicos, por una diferente filosofía acerca de Dios, del hombre, del mundo. Una visión materialista y una espiritualista tendrán desde la partida concepciones totalmente opuestas del hombre, de la libertad y de las riquezas, que habrán de repercutir en los problemas sociales, económicos y hasta en los técnicos.⁶⁵

En perfecta consecuencia con las afirmaciones de *Moral social*, San Alberto Hurtado se esfuerza por mostrar la unidad entre las convicciones básicas frente a Dios, al mundo y al hombre, y una determinada acción social. El verdadero motivo que puede fundamentar las exigencias sociales del cristianismo es, naturalmente, la fe en Dios y en la persona de Cristo. No se puede reemplazar el contacto con Dios por una regla moral, ni la persona de Cristo por la casuística.⁶⁶ Todo esto muestra la imposibilidad de comprender el compromiso social de Alberto Hurtado sin tener en cuenta sus convicciones de fe.

⁶¹ *La búsqueda de Dios*, 150.

⁶² Cf. *Moral social*. *Punta Arenas*, 1943, APH s57y12; *Leyes*, 1941, APH s39y11a; *Semana Santa*, 1943, APH s40y15a; *Retiro de Dirigentes de Acción Católica*, 1943, APH s40y15b; *La reconstrucción del hogar*, 1941, APH s55y10; *Cómo reconstruir a Chile de la postguerra*, 1943, APH s57y09.

⁶³ Cf. *Humanismo social*, 28-32.

⁶⁴ *Por qué hablar*, 1947, APH s24y04.

⁶⁵ *Moral social*, 201.

⁶⁶ En una conferencia, afirma: «Los [moralistas] substituyen el íntimo contacto con los valores religiosos por una regla moral. La libertad de los hijos de Dios, reemplazada por una ley formalista. No miden su conducta por el ejemplo de Cristo, sino por la casuística. La religión, vida de alma, se convierte en reglas» (*Mundo y sacerdote*, 1949, APH s56y15).

Dios, fundamento de la moral

Si lo propio del moralismo es reemplazar a Dios por la norma, la actitud contraria se esfuerza por mostrar que el actuar del cristiano se fundamenta en Dios. Según el Padre Hurtado, entonces, no puede haber moral sin Dios:

La descristianización progresiva de la vida, pensaban algunos, que iba a liberar al hombre; y al contrario lo ata a sí mismo, lo esclaviza... Si no hay nada más allí, ni Dios, ni eternidad, si todo termina aquí, ¿para qué sacrificarse? [...]. Al perderse la fe se derrumba todo motivo que justifique honradez y existencia... Fue el error [de los] moralistas, [del] siglo pasado: "Queremos moral pero sin religión"; y al echarla fuera, se quedaron sin religión y sin moral.⁶⁷

Abolida la idea de Dios, no hay moral absoluta, no hay bien ni mal, no hay responsabilidad, no hay derecho, y una cruel tiranía se ha seguido.⁶⁸

En todos estos textos, Alberto Hurtado expresa una convicción muy radical, que condiciona su pensamiento y su acción: Dios es el fundamento de la moral. Esta afirmación es presentada en *Moral social* como un dato que se comprueba por la experiencia:

La práctica se ha encargado de demostrar hasta la saciedad, después de muy tristes experiencias, que una educación moral es imposible si se la separa de una educación religiosa. La moral desligada de la religión carece totalmente de su razón de ser. ¿Qué vale una ley si no tiene o no se conoce el legislador? Se convierte en un puro imperativo humano que puede romperse ante la menor dificultad.⁶⁹

No hay, entonces, moral sin religión. Así se entiende la unidad que el Padre Hurtado propicia entre las convicciones de la fe cristiana y la actuación de los católicos en todos los ámbitos de la vida. La fe en Dios exige un modo de vivir (moral); y, a la vez, un modo de vida exige un fundamento (fe en Dios). Así lo reitera en *Moral social*: «Todo juicio de moral social está condicionado por una actitud íntima frente al problema [de] Dios. Si esta actitud es teórica o prácticamente atea, la moral social cristiana le aparecerá desposeída de todo fundamento, de su fuerza y sentido».⁷⁰

Esta estrecha relación entre Dios y la moral muestra que la dimensión social y la dimensión religiosa no son independientes. La moral social adquiere su fundamento, fuerza y sentido de la fe en Dios. La continuación del texto

⁶⁷ *Los dos grandes peligros de nuestra juventud*, 1949, APH s20y03.

⁶⁸ *Cristianismo frente al comunismo*, 1951, APH s34y14, ciclo de conferencias en el Auditorio del Colegio San Ignacio, sobre Rusia y sus condiciones sociales y religiosas, de junio de 1951.

⁶⁹ *Moral social*, p. 57.

⁷⁰ *Moral social*, p. 202.

de *Moral social* hace pensar que este juicio se apoya de su propia experiencia con sindicalistas y universitarios.⁷¹ Surge el problema de en qué medida el creyente y el no-creyente pueden aspirar a tener una moral común.⁷²

Esta estrecha relación entre fe en Dios y moral social lleva a Alberto Hurtado, un hombre tan consciente del dramatismo y profundidad de los problemas sociales, a afirmar que «el olvido de Dios, tan característico en nuestro siglo, creo que es el error más grave, mucho más grave aún que el olvido de lo social»;⁷³ o bien, en una conferencia titulada Crisis socio-religiosa hoy, después de describir los males del siglo afirma: «En este mundo de males ¿cuál es el mayor mal? o ¿cuál es la causa de tanto mal? La ausencia de Dios».⁷⁴

Así se comprende que el Padre Hurtado denuncie con tanto dramatismo la pérdida del sentido de Dios.⁷⁵ El pretendido humanismo sin Dios, atenta contra el hombre: «Si hay algo que deshumaniza al hombre es su pérdida de Dios».⁷⁶ En el contexto de esta pérdida, la sociedad transforma a Dios en una herramienta al servicio de los intereses humanos, que puede ser «fuerza de conservación o de progreso»,⁷⁷ pero no llega a valorarse en sí mismo. Cuando el hombre olvida su fin último, es decir, su vinculación con Dios, entonces el progreso y las conquistas humanas se vuelven contra el hombre.

Por lo anterior, aún en medio del entusiasmo en favor del catolicismo social que reinaba en Europa en el año 1948, Alberto Hurtado es capaz de percibir sus riesgos de un cristianismo demasiado volcado a la acción: «Esta generación se está lanzando a acciones externas que han hecho olvidar demasiado lo interior, lo sobrenatural. Incluso los movimientos católicos tienen una orientación peligrosa en el sentido de demasiada acción, descuido de los medios pobres, de la

⁷¹ Cf. «Si un grupo de universitarios o de sindicalistas quieren seguir un curso de moral social, pónganse bien claramente de acuerdo sobre este punto de partida antes de seguir adelante: si no todo su estudio carecerá de base» (*Moral social*, 202).

⁷² Este complejo problema no es sucesivamente desarrollado por el Padre Hurtado.

⁷³ *Carta a Hugo Montes*, 1948, APH s63y37.

⁷⁴ *Crisis socio-religiosa hoy*, 1951, APH s57y08.

⁷⁵ Este concepto, «el sentido de Dios», debe mucho a la Carta Pastoral de Cuaresma de 1948: *El sentido de Dios: transcendencia e inmanencia de Dios, respecto al cristiano y a la historia*, del Cardenal de París, E. Suhard, con quien Alberto Hurtado tuvo varias conversaciones en 1947 y 1948 (cf. *La des cristianización de Francia*, 1947, APH s29y01). Sus apuntes dan testimonio del interés del Padre Hurtado por este texto del Cardenal Suhard (cf. *Pérdida sentido de Dios*, 1948, APH s45y08; *El sentido de Dios*, 1948, APH s45y10; *Sentido de Dios*, 1948, APH s55y07). Cf. S. FERNÁNDEZ, «El padre Hurtado y el sentido de Dios» en *La Revista Católica* 1.147 (2005) 186-194.

⁷⁶ *Testimonio de Fe*, 1951, APH s45y09. Este concepto, según la declaración del propio Padre Hurtado, proviene de Henri de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*.

⁷⁷ Cf. «La religión, en los ojos de muchos que guardan su nombre y aún le conservan un sitio en la jerarquía de valores, conserva únicamente un sentido de herramienta humana, de fuerza de conservación y de progreso, pero no es una adoración y un servicio desinteresado al Creador» (*La búsqueda de Dios*, 123). Crítica unitariamente a conservadores y progresistas de instrumentalizar a Dios, es decir, transformarlo en una herramienta al servicio de los intereses humanos.

vida sacramental». ⁷⁸ Asimismo, en una carta de enero de 1948: «Creo que incluso en la nueva orientación de la Acción Católica demasiado 'engagée', hay un peligro, pues, se está descuidando demasiado la formación sobrenatural; esto los va a dejar a corto plazo sin dirigentes auténticamente cristianos, sino con hombres de mística social, pero no cristiano-social». ⁷⁹

El Padre Hurtado, por una parte, al comprender que la fe en Dios está tan vinculada al compromiso social, considera que la pérdida del sentido de Dios, finalmente se traducirá en una pérdida del sentido social; y, por otra, a partir de su experiencia religiosa, otorga el primado absoluto a Dios, y rechaza cualquier intento de funcionalizar la fe.

El sentido social y «el sentido del pobre»

Alberto Hurtado desarrolla con particular fuerza el tema del «sentido social». Se trata de un concepto complejo, que involucra un aspecto teórico y otro práctico. El modelo es Cristo que no soporta sólo conocer la miseria, sino que la carga sobre sí. ⁸⁰ El sentido social, por una parte, significa tomar conciencia de los problemas humanos, «me toquen directamente a mí, o no», ⁸¹ y, por otra, implica actuar efectivamente para resolver dicho problema:

El Sentido Social podríamos describirlo diciendo que es esa predisposición a interesarse por los demás, a ayudar a los demás hombres, a atender a los intereses comunes. Si ensayáramos una definición más cabal, podríamos decir que es una aptitud a percibir y a ejecutar prontamente, como de instinto, en una situación concreta, aquella conducta que sirva mejor el bien común. ⁸²

El sentido social, entonces, predispone a percibir y a ejecutar. No está sólo al nivel de la percepción del problema social, sino que incluye también la acción que mira a solucionar el problema social. La falta de sentido social es una gran tragedia, y se traduce en desinterés por los demás. ⁸³ Tanta importancia le da el Padre Hurtado a este concepto que afirma que lo primero que debe despertar la Universidad en sus alumnos es sentido social. ⁸⁴

⁷⁸ *El sentido de Dios*, 1948, APH s45y10.

⁷⁹ *Cartas e informes del Padre Alberto Hurtado*, 168.

⁸⁰ Cf. *Las tres pasiones de Cristo*, 1945, APH s34y06.

⁸¹ *Una verdadera educación*, 308.

⁸² *Una concepción justa de la Acción Católica*, 1947, APH s19y16.

⁸³ Cf. «Mis amadas hijas, la gran tragedia de vuestros hijos hoy día es su falta de sentido social. No es la impureza, ni la falta de piedad [...] es la falta de justicia social. Desinterés por el prójimo» (*¿Qué hacer ante el problema social?*, 1947, APH s24y03).

⁸⁴ *La búsqueda de Dios*, 113-114.

Muy emparentado con el 'sentido social' está el 'sentido del pobre'. En su último año de vida, el Padre Hurtado manifiesta su intención de escribir algo sobre 'el sentido del pobre', algo que tiene muy adentro, donde se encuentra el núcleo del cristianismo y que se descubre en la lectura y meditación tranquila del Evangelio.⁸⁵ Desgraciadamente, no se conserva ningún manuscrito que aborde directamente el tema.

La expresión 'el sentido del pobre' proviene de Salmo 40,2: «*Beatus qui intellegit super egenum et pauperem*».⁸⁶ Pero, ¿qué significaba esta expresión para Alberto Hurtado? No hay una definición explícita, pero implica «sentir sus dolores, sus angustias, como propios; no descansando mientras esté en nuestras manos ayudarlos».⁸⁷ El paralelismo entre 'el sentido del pobre' y 'el sentido de Dios' aporta otras luces. Así como 'el sentido de Dios' es la sensibilidad para captar la grandeza de Dios y actuar de acuerdo a ello; 'el sentido del pobre' significaría la capacidad de descubrir en la fe su verdadera identidad, es decir, que 'el pobre es Cristo', y actuar de acuerdo a ello.

Podemos afirmar, entonces, que 'el sentido del pobre' consiste en la sensibilidad para reconocer a Cristo en el pobre, experimentar sus dolores como propios y actuar coherentemente. El sentido del pobre incluye un aspecto teórico: el reconocimiento de Cristo en el pobre, y otro práctico: la actuación coherente con la convicción anterior.

La encarnación y el Cuerpo Místico

El fundamento de la actitud social del cristiano no es el anticomunismo, sino el dogma del Cuerpo Místico: «Social, no por anticomunista, sino social porque católico».⁸⁸ La teología del Cuerpo Místico estaba bien asimilada por Alberto Hurtado, pues había marcado el ambiente intelectual de Lovaina,⁸⁹ pero esta doctrina recibió un decisivo impulso con la publicación de la *Mystici Corporis Christi* del Papa Pío XII, en 1943. Con este impulso, sostiene que el

⁸⁵ Cf. *Cartas e informes del Padre Alberto Hurtado*, 317.

⁸⁶ Se trata de una traducción latina de Sal 40:2 a partir del griego de la LXX.

⁸⁷ *Estatutos de la Fraternidad Hogar de Cristo*, 1952, APH s64y62.

⁸⁸ *La búsqueda de Dios*, 105.

⁸⁹ En varias ocasiones, el Padre Hurtado afirma que el dogma del Cuerpo Místico está llamado a unificar toda la teología católica, citando a Émile Mersch. Cf. *Humanismo social*, 31. Algunos artículos de Mersch, anteriores a la publicación de la *Mystici Corporis*, influyeron decisivamente en los documentos de Alberto Hurtado. Por ejemplo, comparar el retiro para profesores de la Universidad Católica de 1940 (publicado en *Un disparo a la eternidad*, 79-85) con el artículo de É. MERSCH, «La vie historique de Jésus et sa vie mystique» en *Nouvelle Revue Théologique* 60 (1933) 5-20. Cf. J. CASTELLÓN, *Padre Alberto Hurtado S.J. Su espiritualidad*, Santiago, 1998, 22-26; T. MIESUD, *El sentido social*, 48-52; F. PARRA, *El contexto teológico del pensamiento social del Padre Hurtado (pro-manuscrito)*.

compromiso por los demás tiene su origen en la encarnación. Así lo afirma en su programático discurso a los jóvenes católicos, el 15 de agosto de 1943:

El Verbo se unió místicamente, al encarnarse, a toda la naturaleza humana. Cristo ha querido ser el primogénito de una multitud de hermanos a quienes hace participantes de su naturaleza divina y con quienes quiere compartir su propia vida divina. Los hombres, por gracia, pasan a ser lo que Jesús es por naturaleza, hijos de Dios. Aquí tenemos la razón íntima de lo que Jesús llama su mandamiento: desde la Encarnación y por la Encarnación los hombres están, de derecho al menos, unidos a Cristo, llamados a ser uno con Él en la unidad de su Cuerpo Místico [...]. Es menester, pues, aceptar la Encarnación con todas sus consecuencias, extendiendo el don de nuestro amor no sólo a Jesucristo, sino también a todo su Cuerpo místico. Y este es un punto básico del cristianismo: desamparar al menor de nuestros hermanos es desamparar a Cristo mismo; aliviar a cualquiera de ellos es aliviar a Cristo en persona.⁹⁰

Este importante texto, que se repetirá casi textualmente a lo largo de toda su predicación, hasta sus últimos años,⁹¹ está tomado de la obra de dom Columba Marmion, *Le Christ vie de l'âme*.⁹² Hay que notar una significativa variación entre ambos autores: mientras Marmion declara que «todo hombre es Cristo», el Padre Hurtado, va más allá y afirma que «el pobre es Cristo». El dogma del Cuerpo Místico se manifiesta como la «razón íntima», como el «punto básico» que fundamenta el compromiso social, particularmente en favor de los más pobres. Por la encarnación, Cristo se ha unido, al menos de derecho, a todo hombre. Se percibe una tensión entre afirmar que todos o sólo los bautizados pertenecen al Cuerpo Místico. En algunos textos es cuidadoso y sostiene que pertenecen *de hecho* sólo a los bautizados, los demás pertenecen de derecho.⁹³ Pero en otros lugares, basándose en Mt 25, San Alberto afirma sin restricciones que «nuestro prójimo es Cristo» o «el pobre es Cristo»,⁹⁴ sin distinguir entre bautizados o no bautizados.⁹⁵

⁹⁰ *Discurso Caupolicán*, 1943, APH s19y27.

⁹¹ Cf. *Discurso Caupolicán*, 1943, APH s19y27; *Caridad*, 1944, APH s51y18a; *Amor*, 1946, APH s51y29; *Humanismo social*, 1947; *La búsqueda de Dios*, pp. 84-87; 128-134; 150-159; *Perdón y unión: el encuentro con Cristo*, 1951, APH s34y13; *Cristianismo frente al comunismo*, 1951, APH s34y14 y su libro *Moral social*, de 1952.

⁹² Cf. C. MARMION, *Le Christ vie de l'âme*, Paris, 1947, cap. XI, sec. I.

⁹³ En la conferencia *Cuerpo Místico, distribución y uso de la riqueza* (1950) y en *Moral social* (1952), Alberto Hurtado distingue entre unidad de derecho/ unidad de hecho; ser/ estar llamado a ser; poder ser/ ser de hecho. Estos textos siguen a C. MARMION, *Le Christ vie de l'âme*.

⁹⁴ Así lo declara en una carta dictada por el Padre Hurtado el 14 de agosto de 1952, es decir, cuatro días antes de morir: «Al partir, volviendo a mi Padre Dios, me permito confiarles un último anhelo: el que se trabaje por crear un clima de VERDADERO AMOR Y RESPETO AL POBRE, porque el pobre es Cristo. "Lo que hicieris al más pequeñito, a mí me lo hacéis"» (*Cartas e informes del Padre Alberto Hurtado*, 319).

⁹⁵ La convicción de la presencia de Cristo en los pobres era una convicción existencial. Un testigo de la causa de canonización, el P. Fernando Karadima, recuerda: «En la Población Nueva

En *Humanismo social*, afirma: «Utilísimo sería que esta doctrina [del Cuerpo Místico] fuera estudiada a fondo en todas sus consecuencias y en todas sus aplicaciones».⁹⁶ Pues, Alberto Hurtado está convencido que aún no habían sido estudiadas a fondo las consecuencias y aplicaciones sociales de la teología del Cuerpo Místico. Al parecer, considera que los grandes teólogos del Cuerpo Místico, como Émile Mersch, Karl Adam, Columba Marmion, etc., no habían desarrollado todas las consecuencias sociales de este dogma. En una prédica del Mes de María de 1946, la teología del Cuerpo Místico, ilumina este misterio: «Cristo [por la encarnación] se ha hecho nuestro prójimo, o mejor nuestro prójimo es Cristo que se presenta bajo muchas formas: preso... herido... mendigo... Por la fe debemos ver a Cristo en nuestros prójimos».⁹⁷

Una de las consecuencias sociales más inmediatas del dogma del Cuerpo Místico es la de experimentar el dolor ajeno como propio. Comentando las consecuencias de la II Guerra mundial, afirma: «Esos dolores son nuestros, no podemos desentendernos de ellos. Nada humano me es ajeno».⁹⁸ El texto continúa con una impactante descripción, muy vívida, de los dolores de los hombres.

Dignidad de la persona humana

La insistencia en la dignidad de la persona humana como fundamento del compromiso social de la Iglesia se hace más frecuente, a partir de 1948, hasta alcanzar un lugar central en *Moral social*, donde vuelve a proponer los textos tomados de *Le Christ vie de l'ame*, de Marmion.⁹⁹ Al parecer, el mismo Padre Hurtado, posiblemente en su viaje a Europa, redescubre la relevancia social de este principio que ya conocía intelectualmente. A este propósito resulta interesante la comparación de dos textos. En el primero, lamenta de la superficialidad con que se asume este principio:

Es un hecho triste, pero tenemos que afirmarlo por más doloroso que sea: La fe, que la mayor parte de los católicos tenemos en la dignidad de nuestros hermanos no pasa de ser una fría aceptación intelectual del principio, pero que no se traduce en

San Manuel, el Padre Hurtado entró a una choza en medio de un basural, en que vivía un grupo de personas, y comenzó a sacar unos niños para llevarlos al Hogar de Cristo. En un momento, teniendo a un niño de unos dos años en sus manos, se volvió a los jóvenes que lo acompañábamos, y levantándolo, nos dio la bendición, trazando con el niño el signo de la Cruz. Así nos indicaba que Cristo estaba presente en ese niño» (*Un fuego que enciende otros fuegos*, 110).

⁹⁶ *La búsqueda de Dios*, 151; *Humanismo social*, 31.

⁹⁷ *Amor*, 1946, APH s51y20.

⁹⁸ *La búsqueda de Dios*, 146. Resuena aquí la conocida expresión de Terencio: «Homo sum: humani nihil a me alienum puto».

⁹⁹ Cf. *Moral social*, 202-209. En especial, 204.

nuestra conducta práctica frente a los que sufren y que mucho menos nos causa dolor en el alma ante la injusticia de que son víctimas.¹⁰⁰

El segundo texto refleja, por el contrario, hasta qué punto para Alberto Hurtado la dignidad de la persona humana es una realidad que le hace vibrar hasta las fibras más profundas de su ser. Se trata de unos apuntes titulados *Cristo Rey del trabajo*, redactados en un viaje a Iquique, para promover la ASICH, la última semana de octubre de 1948. Vale la pena citarlo con cierta amplitud:

Anoche volvía de la pampa... Kilómetros y kilómetros de soledad. Miro el cielo estrellado, colores más preciosos que rubíes, astros más bellos que brillantes. ¡Oh!, inmensos, distantes, vertiginosos... ¡Qué soledad! ¿Para quiénes existirán esos astros?... Silenciosos giran... y al llegar a lo alto de la montaña que nos separa de Iquique, diviso con alegría profunda unas luces débiles, titilantes... son las miradas de los hombres. Las luces del cielo brillan para ellos, los astros giran para ellos... esos mundos inmensos, casi infinitos, Dios los ha puesto para ellos, para que le hablen de amor, de grandeza, de infinito; para que puedan leer su nombre escrito en los cielos, para que cuando triste eleve su vista a lo alto y vea su herencia, recuerde su destino de grandeza, su raza divina. ¡Todo para el hombre, aquí abajo, y el hombre para Dios! La grandeza inmensa, sublime, del hombre, de todo hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, con destino personal, inteligente, capaz de conocer, relacionar, progresar. [...] ¿Puede haber un sueño más grande que haya pasado por mente alguna? ¿Pudo jamás el hombre haber aspirado a grandeza semejante? Y sin embargo el hombre tan grande lo encontramos despreciado.¹⁰¹

La belleza de este texto muestra que la dignidad de la persona humana no es, para el Padre Hurtado, una fría aceptación intelectual de un principio, sino una realidad que lo mueve desde dentro, y que es fruto de su propia experiencia de trato con los demás en su ministerio pastoral.¹⁰²

Si entre los años 1944 y 1947 la insistencia central giraba en torno a que el pobre es Cristo; en este último período se centra en que todo hombre, por la creación y por la redención, posee la dignidad de hijo de Dios. Esta digni-

¹⁰⁰ *La búsqueda de Dios*, 156.

¹⁰¹ *Cristo Rey del trabajo*, 1948, APH s26y11g. Un texto paralelo, muy esquemático, se encuentra en sus conferencias en Temuco: «Dignidad persona. Lo que es un hombre. Rey creación. Al mirar estos campos. Volcanes, lagos, bosques... para el hombre. Cielo... para el hombre» (*¿Cómo reconstruir un mundo en ruinas?*, 1948, APH s57y11).

¹⁰² Su propia experiencia pastoral está en la base de su visión del hombre: «Confianza en el hombre. Si el hombre es mirado como puro producto de la materia, ¡estamos perdidos! pero si lo miramos como hijo de Dios, hecho a su imagen y semejanza, descubriremos en él ¡bondad, amor, grandeza! ¿Seré muy inocente? He dormido en la cárcel; he tratado con acusados de crimen, pero el hombre malo, malo, sin rendija de bien, no lo he conocido» (*¿Cómo mirar la vida?*, 1948, APH s55y01).

dad fundamenta la acción social de la Iglesia: «La riqueza de nuestra doctrina social reside entera en el principio de la dignidad de la persona humana en el orden natural, y mucho más en su elevación al orden sobrenatural».¹⁰³

El texto es muy explícito en proponer la dignidad de la persona humana como el principio fundamental de la enseñanza social de la Iglesia, dignidad que alcanza su cumbre a la luz de la redención. Son varios los documentos que señalan la dignidad de la persona humana como el primer elemento de la solución cristiana al problema social: «El primer principio de solución reside en nuestra fe: Hemos de creer en la dignidad del hombre y en su elevación al orden sobre natural».¹⁰⁴

La dignidad de la persona humana tiene como fuente la teología de la creación, la encarnación y la cruz. La grandeza de la antropología cristiana tiene su raíz en que el hombre ha sido «creado por Dios a su imagen y semejanza» (cf. Gn 1:26). Esta dignidad tiene, además, una «raíz superior» en el misterio de la encarnación:

Y llegada la plenitud de los tiempos, el Verbo de Dios se hizo carne y habitó entre nosotros, 'para que nos llamásemos hijos de Dios y lo fuésemos de verdad' (Gál 4:4; Jn 1:14; 1Jn 3:1). Esta última palabra jamás podrá ser bastante ponderada. Por la redención podemos en realidad absoluta de verdad ser auténticos hijos de Dios, hermanos del Verbo, templos del Espíritu Santo. Nuestra incorporación a Cristo nos autoriza a llamar a Dios con absoluta verdad Padre nuestro.¹⁰⁵

La insistencia del texto es clara, y consiste en la afirmación de la realidad de la filiación divina. La afirmación llega a ser redundante para dejar claro que no se trata de una metáfora (realidad, absoluta, verdad, auténticos). Y esta dignidad que se basa en la creación, se profundiza en la encarnación, alcanza su mayor radicalidad a la luz de la cruz. El valor del hombre se manifiesta en que Cristo mismo murió por cada uno: «Lo que significa cada hombre para Cristo. A veces nos parece que perdemos el tiempo cuando atendemos a un pobre [...]. Nos parece que sus problemas no valen nuestro tiempo. ¿Tiempo perdido? Cristo por uno de ellos bajó del cielo [...]. ¡y murió, por el más infeliz!».¹⁰⁶

Por lo anterior, esta dignidad de la persona humana sólo es captada en toda su radicalidad por los cristianos, pues «solamente el cristiano comprende la dignidad de la persona humana y su valor, porque sólo él penetra el misterio de la encarnación redentora».¹⁰⁷

¹⁰³ *La búsqueda de Dios*, 156.

¹⁰⁴ *La búsqueda de Dios*, 156. Cf. *Una voz valiente que habla claro*, 1948, APH s58y13.

¹⁰⁵ *Humanismo social*, 29; cf. *Bautismo*, 1948, APH s58y16.

¹⁰⁶ *Clero de Iquique*, 1951, APH s40y14a.

¹⁰⁷ *Iglesia y Estado*, 1948, APH s28y01. Nuevamente, se presenta el conflicto entre la pretensión de universalidad de la moral cristiana y la necesidad de la fe para adherir a ella.

Una consecuencia de la dignidad de la persona humana, destacada en su última etapa, particularmente en su libro *Sindicalismo*, es la necesidad de que el obrero mismo participe en su propia elevación.¹⁰⁸ No se ve al pobre sólo como beneficiario de la caridad de otros, sino como agente de la solución de sus propios problemas. Así lo afirma en una charla sobre la historia del movimiento sindical, en 1948: «El que sufre principalmente es el propio obrero. Es de él de quien ha de venir la solución»,¹⁰⁹ y en *Moral social*: «La redención del proletario sólo puede realizarla el proletario».¹¹⁰ En un documento escrito en París, muy influenciado por J. Lebre, ¹¹¹ afirma que es necesario asociar a los humildes en la conquista de su propia felicidad.¹¹² Esta idea ya estaba presente en el Hogar de Cristo, particularmente en los proyectos educativos.¹¹³

A partir de la dignidad inherente al hombre, por ser imagen de Dios y por haber sido redimido por Cristo, la persona humana es insubordinable a cualquier otro fin que no sea Dios mismo. En varios textos, y con diversos contenidos, parafrasea la frase de San Antonio de Florencia: «Las riquezas están al servicio del hombre y no el hombre al servicio de las riquezas»,¹¹⁴ así también: «el rendimiento es para bien del hombre, y no el hombre para bien del rendimiento»,¹¹⁵ o bien, «El Estado ha sido creado para el hombre, y no el hombre para el Estado»,¹¹⁶ «La sociedad es medio para el hombre, pero no el hombre para la sociedad»,¹¹⁷ «la economía al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de la economía»,¹¹⁸ frases que, a su vez, son una paráfrasis de la sentencia evangélica: «El sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2:27).

¹⁰⁸ Cf. *Sindicalismo*, 13-24.

¹⁰⁹ *Humberstone*, 1948, APH s26y11e. A propósito de la necesaria sindicalización, afirma: «Sólo los obreros pueden hacerlo: No el capitalismo. No el estado. No la política. No la iglesia sola» (*La razón de ser del sindicato*, 1951, APH s26y08).

¹¹⁰ *Moral social*, 257.

¹¹¹ Es muy posible que el Padre Joseph Lebre haya influenciado al Padre Hurtado en el desarrollo de este concepto.

¹¹² *La búsqueda de Dios*, 59-63.

¹¹³ Cf. «La regeneración del vago no por pura caridad, por el dinero tirado en la calle para que no nos importune: eso no soluciona el problema. ¡Regeneración por el trabajo! Que aprendan a trabajar, se especialicen en algo... tengan un valer. Regeneración por la manera como se presenten: traje, corte de pelo, dignidad humana» (*La búsqueda de Dios*, 225). Cf. *Honestos y capaces*, 1950, APH s10y25.

¹¹⁴ *Moral social*, 205.

¹¹⁵ *Moral social*, 254.

¹¹⁶ *Moral social*, 278.

¹¹⁷ *Moral social*, 225.

¹¹⁸ Cf. *Moral social*, 265.

Visión de eternidad y compromiso social

Una nota característica de la predicación del Padre Hurtado es su insistencia en la vinculación entre vida eterna y compromiso social. «¿Más allá habrá otra realidad? ¿Qué era antes que el mundo fuera? ¿Qué será después? ¿Qué hay más allá del mundo visible antes del tiempo y el espacio?». ¹¹⁹ En continuidad con su formación religiosa, marcada por el *Principio y Fundamento* ignaciano, porque está en la base de su visión del mundo, ¹²⁰ el Padre Hurtado sostiene que la eternidad: «es lo que da valor a la vida». ¹²¹ La visión de eternidad otorga valor a la vida, puesto que afirma que las acciones actuales tienen consecuencias eternas: «Y hacer o no hacer estas obras de caridad con el prójimo es tan grave a los ojos de Dios que va a constituir la materia del juicio: Tuve hambre... sed... preso... no me disteis... no me...». ¹²²

La perspectiva de la eternidad radicaliza la caridad, en especial, con el pobre. Frente al tribunal de Dios, las cosas se ven de otro modo: allí será perjudicial ser demasiado rico. ¹²³ El texto del juicio final de Mt 25 es frecuentemente utilizado para sostener la identificación entre el pobre y Cristo, y para mostrar la relevancia eterna de las acciones actuales. ¹²⁴ La dimensión social del cristianismo, entonces, se ve radicalizada cuando se la contempla a la luz de la eternidad.

En su última etapa de la vida, se encuentran afirmaciones rotundas acerca de la prioridad de la vida eterna por sobre la vida terrena. Sin la vida eterna, el resto carece de sentido. En el retiro de Semana Santa de 1948, es decir, habiendo apenas regresado de su viaje a Europa, con todo el entusiasmo por el catolicismo social, afirma: «[El cristiano] ama este mundo, no lo desprecia, se interesa por él porque es el camino del otro, es la obra de Dios, pero su término es Dios en cuya comunión íntima aspira a perderse». ¹²⁵

La afirmación es radical: esta vida vale en función de la eterna. Por ello, paradójicamente puede afirmar tanto la insignificancia de la vida terrena como su valor absoluto. Considerada en sí, esta vida carece de sentido, pero a la luz del destino eterno del hombre, adquiere valor absoluto, porque es el

¹¹⁹ *Diagnóstico de nuestra sociedad*, 1945, APH s57y14.

¹²⁰ Cf. T. Mifsud, *El sentido social*, 52-58.

¹²¹ *Diagnóstico de nuestra sociedad*, 1945, APH s57y14.

¹²² *La búsqueda de Dios*, 86. Cf. *Amor*, 1946, APH s51y20.

¹²³ Cf. *Los Pobres*, 1946, APH s57y13a.

¹²⁴ Cf. *Humanismo social*, 21: «¿Cómo conocerá el propio Cristo que un hombre le pertenece de verdad, que es un cristiano sincero, un miembro vivo del Cuerpo místico? El también se encargó de decirnoslo. El día supremo cuando todos los hombres comparezcan a él preguntará a cada uno: "Tuve hambre ¿me diste de comer? Tuve sed, ¿me diste de beber? Estuve desnudo, ¿me vestiste? Estuve enfermo, ¿me visitaste?" Y a los que puedan responder afirmativamente, a los que hayan cumplido el mandamiento del amor los reconocerá como suyos y les dará la participación en la gloria». Cf. *Moral social*, 213.

¹²⁵ *Un disparo a la eternidad*, 179-180.

único camino para alcanzar la vida eterna.¹²⁶ En un retiro de febrero de 1951, exhorta al clero de Iquique: «Hacer de la vida el noviciado de la muerte, entregándome cada día a la obra de cooperación que Cristo me pide, cumpliendo mi misión la que Dios espera de mí y que no puedo cumplir sino yo».¹²⁷

La visión de eternidad es un poderoso motivo para la labor social. Este modo de comprender la relación entre compromiso social y vida eterna contradice el principio marxista según el cual la vida futura es el 'opio del pueblo', tal como lo declara en *Moral social*.¹²⁸ La vida futura no adormece, sino que otorga una radicalidad insospechada a la acción humana, pues asegura sus repercusiones eternas, «porque todo lo que hacemos determina nuestro eterno destino».¹²⁹ Contrariamente a la idea vulgar, el fin supremo del hombre, lejos de ser un motivo para despreocuparse del mundo, es un estímulo para comprometerse de un modo mucho más radical con las realidades de la tierra.

Conclusión

San Alberto Hurtado busca manifestar la estrecha vinculación entre el compromiso con los pobres y las convicciones teológicas. Teniendo a la vista esta vinculación, la acción social adquiere su verdadero fundamento, fuerza y sentido. Por este camino, se separa del moralismo y la casuística, pues tiene claro que los preceptos negativos son incapaces de arrancar el heroísmo que exige el compromiso cristiano en el mundo. Llama la atención la gran sintonía de la síntesis del Padre Hurtado, concluida en 1952, y el ambiente teológico y eclesial del Concilio Vaticano II. El carácter cristocéntrico y teocéntrico de su sistema moral; la valoración positiva del mundo; la moral específicamente social; la autonomía

¹²⁶ Cf. *Un disparo a la eternidad*, 177-180; 208-215.

¹²⁷ *Clero de Iquique*, 1951, APH s40y14a. Cf. «La vida ha sido dada al hombre para cooperar con Dios, para realizar su plan; la muerte es el complemento de esa colaboración, pues es la entrega de todos nuestros poderes en manos del Creador. Que cada día sea como la preparación de mi muerte, entregándome minuto a minuto a la obra de cooperación que Dios me pide, cumpliendo mi misión, la que Dios espera de mí, la que no puedo hacer sino yo. [...] ¿Por qué descansar en este mundo, cuando no es más que la imagen, el símbolo, del otro verdadero?» (*Un disparo a la eternidad*, 212).

¹²⁸ Cf. «Además, [la religión católica] al predicar a los trabajadores la resignación en este mundo para obtener la felicidad de una vida futura, atenúa los antagonismos de clase, aniquila el poder revolucionario del proletariado, es el "opio del pueblo". La destrucción de la religión es, pues, una condición indispensable para la emancipación del proletariado, que debe caer cada vez más en la cuenta de la explotación de que es víctima» (*Moral social*, 182-183).

¹²⁹ *Un disparo a la eternidad*, 211. Muchos textos manifiestan la vivacidad de la esperanza en la vida eterna de San Alberto Hurtado: «Lo veremos a Él cara a cara, a Él nuestro Dios que hoy está escondido. Veremos su Madre, nuestra dulce Madre la Virgen María. Veremos sus Santos, sus amigos que serán también los nuestros; hallaremos nuestros padres y parientes y aquellos seres cuya partida nos precedió» (*Un disparo a la eternidad*, 209-210).

relativa de la técnica en cuestiones económicas, con su consecuente apertura a las Ciencias Sociales; la moral que abandona el individualismo, el casuismo y las amenazas de castigo, y se fundamenta en la persona de Cristo; la preferencia por estimular con lo bueno en vez de amenazar con castigos; la moral del heroísmo y no de los mínimos, etc., son conceptos afines a la renovación teológica y moral del Vaticano II y poco comunes en tiempos de Alberto Hurtado, y, sin embargo, todos ellos se encuentran presentes en su síntesis. Sin duda, por su acción y también por su reflexión, pertenece al selecto grupo de los que impulsaron este providencial acontecimiento que ha marcado el rumbo de la Iglesia.

Los dilemas desarrollados en el artículo revelan además su *«forma mentis»*. Al intentar articular orgánicamente ideas que están en tensión, Alberto Hurtado no sacrifica la verdad, ni es unilateral. Al contrario, razona de modo integrador, no dialéctico. Cuando descubre una novedad o quiere destacar una idea, no siente la necesidad de negar su contrario. Es capaz de integrar ideas y enriquecer su síntesis sin contradecir sus ideas anteriores. Incluso en los temas que acusan una mayor evolución, desde sólidas y estables convicciones, amplía su síntesis para hacerla más rica y completa, si entrar en contradicciones ni unilateralidades.

El Padre Hurtado afirma que los diversos sistemas sociales se diversifican por un diferente modo de comprender el problema de Dios, del hombre, del mundo. En las convicciones de fe del Padre Hurtado hay que buscar, entonces, lo que orienta su compromiso social: Su visión de Dios, como principio y meta de todo; su visión del hombre, imagen de Dios por la creación, unido a Cristo en un único Cuerpo, por la encarnación, y salvado por su Cruz; y su visión del mundo, creado por Dios para el hombre, en función de su vocación eterna, son los elementos que, según el Padre Hurtado, otorgan *«fundamento, fuerza y sentido»* al compromiso social del cristiano. Estas convicciones confirman lo que dijo el 5 de junio de 1945, en una conferencia en la Universidad Católica: *«La exigencia de nuestra vida interior lejos de excluir, urge una actitud social»*. Por ello se lamenta tanto del debilitamiento del sentido de Dios.

Estas observaciones muestran que es imposible comprender el pensamiento y la acción de Alberto Hurtado si no se tiene en cuenta sus convicciones de fe y, a la vez, manifiestan la unidad entre el Padre Hurtado, apóstol social, fundador del Hogar de Cristo y de la Acción Sindical Chilena, y el Padre Hurtado predicador de Ejercicios, director espiritual, promotor de vocaciones sacerdotales y hombre de oración.

Facultad de Teología
 Pontificia Universidad Católica de Chile
 Campus San Joaquín
 Av. Vicuña Mackena, 4860
 Santiago, Chile

SAMUEL FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE

RESUMEN

San Alberto Hurtado (1901-1952) es conocido por su compromiso con los más pobres y su trabajo por una sociedad más justa. Pero el presente artículo no busca describir sus obras, sino comprender sus fundamentos teológicos. La investigación realizada sobre la base a sus escritos, incluyendo un amplio archivo de manuscritos inéditos, permite reconocer una sólida fundamentación teológica y espiritual de su compromiso social: su visión de Dios, la teología del Cuerpo místico, su convicción de la dignidad del hombre, llamado a la vida eterna, son los elementos que otorgan «fundamento, fuerza y sentido» a su compromiso social, y que indican que es imposible comprender la acción de san Alberto sin tener en cuenta sus convicciones de fe. Así, vida espiritual y compromiso social no se oponen, sino tal como él declara: «La exigencia de nuestra vida interior lejos de excluir, urge una actitud social».

San Alberto Hurtado (1901-1952) is known for his commitment to the poorest and working to achieve social justice. However, the purpose of this paper is not a description of his works, but rather an insight to his theological basis. A research based on his writings, including an extensive database of unpublished manuscripts, allows to acknowledge a solid theological and spiritual foundation for his social commitment: his concept of God, the theology of the Mystical Body of Christ and his convictions on dignity of man, called to eternal life, are the elements that provide foundation, strength and meaning to his social commitment. Furthermore, they attest that it is impossible to understand Saint Alberto's action without bearing in mind his faith convictions. Thus, as he states, spiritual life and social commitment do not oppose each other: «Our spiritual life not only does not exclude a social attitude, but rather urges it».

ST IGNATIUS EMBRACING THE FUTURE

Maurice Giuliani

A FEW WEEKS AGO, I was invited by a friend to visit an exhibition of watches and table clocks at the Louvre. I was filled with admiration as I discovered the advances in instruments for measuring time that occurred at the beginning of the sixteenth century. In particular, the mainspring was invented, superseding the water-clock and the hourglass, and enabling the making of small clocks that could be transported. I learnt about how Francis I, around 1530, made a gift to his grand chancellor of two table clocks, at the time new instruments, that would, as it were, bring time into the chancellor's house and indeed into his office. Time was taking on a portable, constantly measurable form. The year was 1530: the very moment when Ignatius Loyola was listening to lectures at the Sorbonne.

This made me think that it might be useful to analyze how Ignatius dealt with time. Running through the sixteenth century, and all the cultural energy generating by the Renaissance, were three major currents. The first emerged from the great geographical discoveries, opening up ever wider spaces. The second arose from the printing press, which set artistic and intellectual expressions within stable forms that could be circulated. The third is my theme here: the sense of time, the feeling for time. Obviously these three currents interacted, but I would like to focus especially on the third. This is because, it seems to me, we have not yet spoken sufficiently of how far Ignatius' passions were mobilised by the time in which he lived. He shared his generation's burning concern to make something fruitful of life's moments. And we find ourselves in our own time with desires and questions very like his.

What I want to say can be summed up under three headings, and it is these that will structure what follows. First: the discovery of one's own time. Secondly: responding to one's own time accurately and judiciously. Thirdly: embracing the future. These name three aspects of Ignatius' attitude to his time. Moreover, they help us sense what his relationship to God might have been.

The Way, 58/1 (January 2019), 41–59

Discovering One's Own Time

An Interplay of Extremes

The discovery of the present, as something to be received in its complexity and totality in faith from God was a vital need for Ignatius. This is the starting point. Without this discovery, he would have died. We know his passionate temperament. It could easily be led to extremes; it quickly transformed the very strong movements that were always within him into decisions and actions; it was quick to make prophetic connections, but it was also sensitive to the details of getting things done. All these traits marked the conquistadors who at the time were pushing back the limits of the known world. But these qualities had their reverse side: a desire to be the very best; a will to power did not find it easy to let itself gently be transformed into acceptance and humble service; an attention to detail that could become compulsive. No doubt these qualities and defects explain why some were attached to him almost viscerally, while others, particularly those weaker than him, rejected him as impossibly demanding.

Be that as it may, Ignatius, within himself, was balanced. This balance of different tendencies made him a man of action, a man in control of his own life, a man able to establish a lasting legacy. The balance turned on his capacity constantly to take account of the realities around him and their demands: realities of time and space, of the historical situation given to him; realities shaped by forces to be kept under control or evaluated. This was for him what one might call his 'grace', in both senses of the word. It was a human gift, keeping under control a temperament threatened by conflicting forces that could have destroyed it. It was also, and at the same time, a divine gift of God, keeping him constantly focused on how the gospel Kingdom can be found in the details of human lives.

As you look at his life, you sense that Ignatius was under pressure from two forces, arising from a distant and mysterious heritage. And both were pushing him towards an extreme. On the one hand there was the universal, the *magis*, constantly suggesting something beyond, the opening up of frontiers, with all the risks that entailed. On the other, there was the quest for the one specific place in which to settle; a precise commitment to the art of the possible, a taste for being at home; low-key, humble service. These desires pulled his imagination in different ways, but they were both powerfully present, and interacting, at the time when Ignatius lived. When they were in harmony, the combination sustained action without and preserved affective stability within. When, however, they were in conflict, they would lead to excess and failure. It was only because

Ignatius was rooted in his own time, with all the needs and echoes that marked people's lives, that the conflicting tendencies within him found constructive rather than violent outlets.

This makes us understand why Ignatius' first message to us is an invitation to 'look at' the time in which we live. *Mirar*—'look at': we should note this word well, which is found so often on his lips and in his writings. To look at what is really there, without fear, without illusion. To look at it in the way God does. But also, and at the same time, to look at it in a human way, to look in a way that will enable us to mobilise all our creative powers.

Thus, when so many new paths were opening up for sixteenth-century society, Ignatius did not ignore any of them. When Christianity was becoming more open to everyday reality, he could enter into the new secular, humanist world without it making him any less Christian. He took on board all the ideas that were being thrown up, provided only that they served God's glory. And he 'looked' also, with the same intensity and the same concern for the truth, at the movements of the heart sustaining human freedom as it moves towards decisions that will give it fulfilment and peace.

This is what makes Ignatius insist so strongly that each person should find his or her own way amid the pulls of so many 'means'. These means are at once divine—created by God, as he puts it in the Principle and Foundation—and also human—we use them to shape the time in which we live. To untangle the forces that dwell within us, to clear the mists in which our half-engagements disguise themselves, to perceive where our interior struggle is occurring, to reach the point where our desires can be integrated—that, for Ignatius, is both to look at and to love the time in which we live, and also to find within it the point where all our energies can be integrated.

**To look at
and to love
the time in
which we live**

The Path of Exercising

It is in this perspective that Ignatius suggests his Exercises. He did not invent the term, but the pedagogy that gives the different exercises value and significance is very much his own. The spiritual exercise is a way of discovering the full reality of the present time.

Within the duration of the ordinary day, the exercise has a beginning and an end. Little by little, more and more clearly, the practice of the exercise enables us to become actively aware. The exercise creates, as it were, an interior time, which gives rise to its own movements, cycles and alternations. Exterior time, which serves as the basis of the exercise, of course continues to exist. But it is opened up to this other time within, the

time of awareness. Gradually the awareness becomes deeper, allowing what was in darkness to come into the light, what was unspoken to be expressed and what were hitherto unknown energies within to be harnessed. These energies bring a new self into being.

Ignatius is fond of distinguishing ‘times’—not just the ‘times’ of election, the different experiential structures that can lead us to a sense of what is right, but also times of examination and of discernment. He carefully distinguished the times of consolation from the times that follow. But it was not just on exceptional occasions that the process of exercising involved distinguishing between different moments in time. It ceaselessly draws us into our own inner timeline, where awareness has its highs and lows, its calls and its moments of solitude, its moments of harvest and of barrenness. Ignatius’ favourite words for this reality are *profit* and *fruit*, *relish* and *disturbance*, *plucking* and *feeling*. These are not just images. The essential point is to see that the particular time span of the exercise serves as a way of radically intensifying our ordinary time, and of giving meaning to each successive moment.

It is a mistake to think here of privileged or particular moments, coincident with the different times of prayer. When Ignatius tells us what a spiritual exercise is, he is quite clear: he includes ‘every other spiritual activity’ (Exx 1). Even an ordinary activity, however banal and anodyne it might seem, can become an ‘exercise’ and, as such, an occasion for discovering the ‘interior time’ that I have just been describing. The exercise isolates a moment of human activity or of human affectivity, with both a beginning, before which you have to prepare yourself, and an end or purpose, which is the fruit you gain from it. And between these two there are various successive states, which give the exercise form and structure. When you follow this structure, you are allowing it to reveal the extraordinary richness of meaning borne by this moment, despite the fact that no one was paying it any attention.

But perhaps I have been wrong in using the word ‘isolate’. True, the exercise requires that time be set aside, clearly and consciously. But the point of this time set aside is that that we become more present to ourselves and commit ourselves with greater clarity. In short, it is about living life to the full: the whole of life, with moral sincerity, fully involved with others and taking all the risks involved in our daily choices. When we repeat this sort of exercise, then the moments fall into a pattern and the history of our life gradually takes shape. Each moment takes its place within a continuum that represents a person’s destiny.

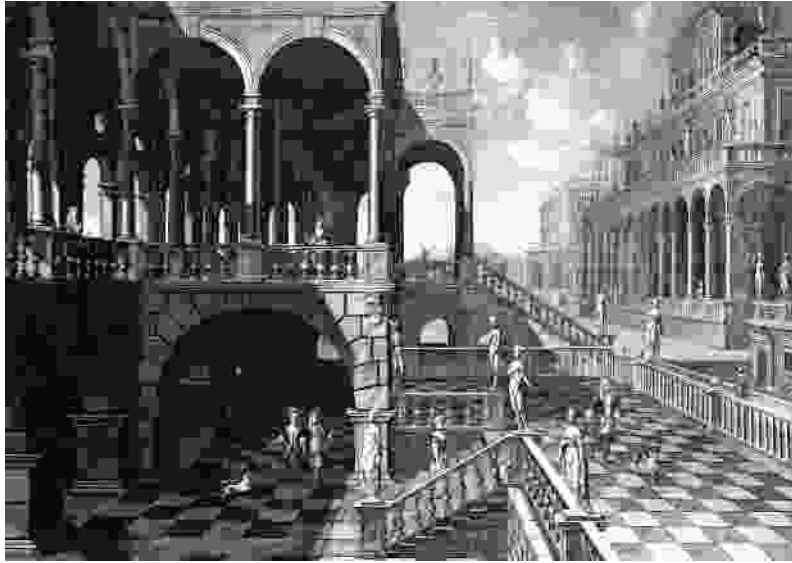
An authentic fidelity to the present moment—it is that to which we are being invited. But what came before the moment of the spiritual exercise is no longer simply over and done with. What comes to the surface in the exercise is more than a disconnected fragment out of our psyche. On the contrary, the exercise gives us access to a fullness of life: everything comes together, everything becomes a source of energy.

Thus it is that Ignatius comes close, at a deep level, to one of the great movements of his time. I have already mentioned it: the Renaissance brought about a revolution by bringing time right into the home, by increasing greatly the technical means of measuring time, by putting time at the service of navigators through devices that made them less dependent on the stars. This corresponds to the revolution that Ignatius brought about in the way human beings could listen to God. He was no longer dealing with the monastic sequence of hours, marking out in chant the rhythm of nature and the cosmos. Rather, he was attending to the moments of interiority that emerge as crucial in a human being's moral and personal history. The path of exercising, far from representing a diversion from lived life with all its details and immediacy, presupposes that we are entering fully the reality of our lives, with ardent trust in the given moment that is ours to live out.

Of course, this way of exercising can lead us astray and miss the real point. Ignatius invites us to perceive how God visits the devout soul (Exx 15); others will tell us just to make the best of the present. Montaigne sees two kinds of time given to us: 'I spend time when it is bad and disagreeable; when it is good, I don't want to spend it, I savour it, I hold on to it.'¹ Montaigne's humanism can lead us to take pleasure in blithe self-centredness. Nevertheless, between Ignatius and that current of broad openness to all that is human, there is one fundamental point of agreement: it is through the authenticity of how we live our lives that we discover the richness within the present moment. For Ignatius, this is about God's gift—a gift to be received and then transformed into acts of charity.

This path of exercising seems to me radically different from another path that was one of the Renaissance's temptations: that of 'utopia', this 'non-place' where time ceases. Creating imaginary cities, erecting false facades, multiplying royal entities, making the dream of ideal societies

¹ [Trans.] Montaigne, *Essays*, book 3, chapter 13, 'On Experience', towards the end. The wordplay makes translation uncertain: 'Je passe le temps quand il est mauvais et incommode; quand il est bon, je ne le veux pas passer, je le retaste et je m'y tiens'.



An imaginary city, architectural capriccio by Jacob Ferdinand Saeys, c. 1690

burn within the heart and captivate the eye—all this, no doubt, enabled a whole generation to exercise a certain creativity. The element of diversion here enabled the expression of needs that otherwise would have been repressed. But Ignatius ignored this temptation—or at least he overcame it (for it may be that for him the attraction of going to Jerusalem represented the utopian impasse from which he needed to break free).

For Ignatius, it is not about imagining how things could be other than they are. Spiritual fidelity is first of all, and necessarily, a fidelity to the present time. There is an inexorable duty not to avoid any of the constraints placed on us by reality. Let us take just one example that Ignatius gave in a quite low-key way to the Jesuit students at Alcalá:

Let us never delay good works, no matter how small, even a small one, with the idea that we will do greater works at another time [*en otro tiempo*]. For it is a very common temptation of the enemy that we place perfection in future things [*cosas futuras*], and encourage ourselves to undervalue present things.²

Greater things at another time! This is the deadliest of illusions, because it turns us away from the present.

² Ignatius, *Monita generalia* (n. 7015), MHSJ EI 12, 676.

Responding Precisely and Judiciously

St Ignatius is concerned to integrate and deploy our human energies for the particular moment in time in which it is our task to live. This can only happen fully when we ourselves give this moment of time a shape, an expression, through an act or decision which, once and for all, lets go of any sort of dream and roots us in the here and now that is at once, inextricably, ours and God's. This is why Ignatius is so extraordinarily concerned to understand how we get to that moment when things take shape and announce themselves. He observes the different moments of the inner life: how they follow on from each other, what their emphasis is, how they vary. In each case he is interested in what is distinctive, in how it arises and how it disappears. He presents this kind of repeated observation as a way of progressing in contemplation—a contemplation that lets us discover the Spirit's action in our awareness.

To establish the point, we can refer to just two major texts. In *Spiritual Exercises* we can clearly see a very attentive pedagogy, which takes people through series of points to remember and note, through times to be compared, through successive processes, through experiences of things feeling more or less appropriate. And all this is aimed at discovering the precise point where, finally, everything falls into place and the heart has discovered what it was seeking all along.

Besides *Spiritual Exercises*, we can also turn to the notes that we call—inappropriately—Ignatius' Spiritual Diary. These notes were, in fact, words that he quickly jotted down each day, even several times a day, as a way of reminding himself of the 'motions' he had experienced and of interpreting them—motions from his prayer or from any other moments of the day. These motions created in his soul tendencies, inclinations, convictions. They bore fruit in action, an action marked by complete self-confidence.

We are often tempted to regard Ignatius' examens and exercises as too finicky. Indeed they are, unless we see their purpose: that of pinpointing the genuinely spiritual moment, and designating the decisive point in our encounter with God and our interior journey. There are three key features of this 'hour', this *kairos*. Things come together; mere 'circumstances' take on a new significance; decisions are taken.

Finding the Point of Convergence

The *kairos* is a point where all the energies making up our human existence come together. These energies make themselves felt in how our body reacts: in our health, our physical resistances or weaknesses. They also

work through our affective capacities, which vary with the experiences we undergo: our age, our problems, the sources of our desires. Finally, they work in what we actually do, which is bound up with the whole range of 'means' from which we make either aids or obstacles. If we can draw on all these energies, assembling them, measuring them, assessing them, we will discover the right point of balance, of a fidelity to God in and through a clear discernment of what is possible. And our judgment is then either confirmed by how it works out in daily life, or else, by contrast, it is shown to be illusory—because it lacks foundation in the truth of what we are.

Lending Significance to the 'Circumstances'

The 'hour', the *kairos*, is marked out also by the combination of circumstances that accompany an event. I use this word 'circumstances' because it comes up so often in Ignatius. When, for example, he recounts what happened to him on the way from Loyola to Barcelona, he tells us that he was,

... not considering anything within himself, nor knowing what humility was, or charity, or patience, or discernment in regulating and balancing these virtues. Rather, his whole purpose was to do these great exterior deeds because so the saints had done them for the glory of God, without considering any other more individual circumstances. (*Autobiography*, n. 14)

Possessing virtue is one thing; being able to discern in a way that regulates and measures this virtue is quite another. Similarly, the revelatory event is one thing; the combination of circumstances which gives this event its weight, its range and its meaning is quite another. We might say that Ignatius' life was marked by an ever more lively perception of the exact 'circumstances' that mark an event when it becomes spiritual, that is, when it becomes a matter of how we respond faithfully to God.

When setting out the first sketch of the Society of Jesus for the Pope in 1539, Ignatius notes firmly that the candidate, in his response to the grace that the Spirit imparts to him, should take care that his zeal remains *secundum scientiam*—with due regard for knowledge. In other words, it should remain within an exact perception of what is asked of him, with nothing beyond and nothing besides. And in the Society's *Constitutions*, there comes up often, as the final requirement for action, the obligation to evaluate 'according to the circumstances of times, places and persons'. These circumstances bring in an element of the relative, the momentary, of people's subjectivities, of the way things evolve. But nevertheless,

through all these human nuances, which often call for flexible judgment and delicate understanding, the life of the Holy Spirit is being engaged. Everything is seen, perceived, in terms of a specific history of 'ways of going forward', of wondering about the significance of the circumstances moving us from one situation to another, from one decision to another.

In this light, we can better understand the force of the answer Ignatius once gave to Fr Olivier Manare, whom he was sending as superior to the college in Loreto. Manare asked Ignatius about how he should discharge his responsibility. The answer is well known, but we can quote it anyway. Manare himself tells us.

He gave me only some instructions so that I would know how to conduct myself with the governor, the canons, and other externs. I was asking what rules to observe for, I said, the rules of the Roman college, apart from a few exceptions, were not suitable for this college, given the circumstances of this holy place and the large number of pilgrims. And those of the professed houses were hardly going to be applicable. He replied: 'Olivier, act in accord with what you see and with how the anointing [of the Holy Spirit] will teach you. Match the rules to the situation in the way you can.' I asked him about how to distribute the responsibilities among the people he was sending with me. He replied briefly along the same lines. 'Olivier, cut your coat according to your cloth; how you act and learn "will be taught"'

The manuscript breaks off with the sentence unfinished, indeed in the middle of a word. But that last half-word is part of the verb *docere*, to teach, and surely implies the anointing of the Holy Spirit. Manare goes on:

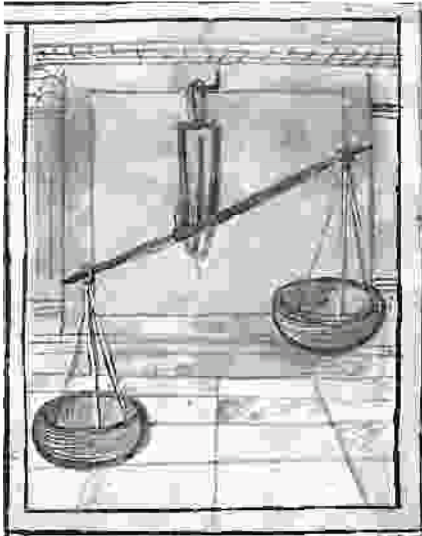
It once happened that I went against a written order of his. I told him that I had done this 'A human being', he replied, 'assigns the function; but God gives discernment. I want you to act in whatever you do without scruple, as you will judge what is necessary in the circumstances, despite the rules and regulations.'³

The Act of Decision

We have been talking about things coming together, and a respect for 'circumstances'. We must immediately add a third element that adds precision to the process: the act of decision and commitment. We know that the moment of the Election is at the heart of the Exercises. But it

³ MHSJ FN 3, 434.

is also at the heart of daily life. An Election enables us to express, firmly and publicly, what God is asking of us, the thing on which we accept that we can stake our life. In Ignatius' view, the Election is nothing other than the affirmation of a conviction: this is what, today, at this hour, in the circumstances that are mine, I judge to conform with what I am discovering about God in my life; this is what 'suits me', this is the right response that I can and must bring to God. At this definite moment of Election, our hearts stop being ambivalent in the face of our different desires and the varieties of possibility before us. These latter give way to integration, freeing all our energies for action.



Ignatius' image for expressing all this is not that of hands marking out the time on a clock-face, but of the needle in a balance which oscillates before coming to rest once the weights loaded on the two sides are equal. The different texts of *Spiritual Exercises* give various formulations: holding oneself in a balance between two sides; not inclining in one direction or another; holding oneself at the centre. But the point of all this is that the action should, so to speak, burst forth. I should try to be in the middle

of a balance, 'having meanwhile prepared my spirit so that my whole self will be carried to that side, there indeed, once I have recognised it as more fitting for God's glory and my salvation' (Exx 179).⁴

However, temporal imagery is also there. The Third Class of Persons wait, 'putting their strength into not wanting either this or anything else' (Exx 155). What are they waiting for? They are waiting for full light to be shed on what will then appear as better. They are waiting for motives to be purified, so that all they want is to serve God. When the decision comes, it thus puts an end to this time of waiting. The conscience's 'yes' is the precise reply, today's reply, to God's grace.

⁴ [Trans.] Fr Giuliani here uses the striking language of the 1548 Vulgate, which for once is stronger than the 1544 Autograph, now standard: 'potius interstitio et aequilibrio subsistere, parato interm animo, ut in eam ilico partem totus ferar, quam novero divinae gloriae et saluti meae fore aptiorem'.

Embracing the Future

I have just been talking about an end point, the culmination of a process of waiting. But there is no question of this favourable time in the present being shut in on itself. The energy mobilised—in submission to the Spirit of God and in fidelity to the task undertaken—continues to bring forth its fruit. The *kairos* opens up on to the future, a future constantly demanding that we embrace it. This is my third point—one at which I have been too long arriving. But just think. What would be the point of uncovering the *kairos* and finding our own precise way of expressing it, unless it was also the path opening us up to the future—our own, and that of humanity as a whole? There is more to be said. We need to be able to live the present, but in such a way that, from within it, the future gradually reveals itself in a new encounter with God.

St Ignatius' attitude to this is very enlightening. The present moment never provoked in him a response of stoppage or closure. He was able to live in the present while allowing the contours of what was to become his destiny gradually to emerge. There are three tendencies that seem to me to convey his general attitude. He was able to manage uncertainty; he was able to discern particular occasions; he was able to live within God's time.

Managing Uncertainty

Let us begin with his capacity to manage uncertainty. At every stage, Ignatius' life was shaped by decisions that had been taken in the light of immediate circumstances but which always opened up on to a new path. This is what made Jerónimo Nadal write the formula which became famous: 'he was being led to where he did not know, gently' (*deducebatur quo nesciebat, suaviter*).⁵ Gently: this does not mean that there was no darkness. It means rather that Ignatius was trusting in God who would make a new stage grow out of fidelity to the previous stage. And 'gently' indicates something else as well. The decisions were not so abrupt and clear-cut as to rule out other possibilities. What drove them still left room for uncertainty.

We need really to study in detail all the situations where Ignatius found himself having to take a decision. But here I just take one. On 15 August 1534, at Montmartre, Ignatius and his companions pronounced a vow that committed them for life. But its content was very complex. They had to think about what was sure and what was less sure, about their differences in temperament and culture, about the motives that were

⁵ MHSJ FN 2, 252.

impelling each of them to go to Jerusalem, to stay there or not, and to prefer one or other sort of apostolate. 'We did not know with certainty', says Ignatius, 'where we could better serve and praise God our Lord'.⁶

In the end, they did not opt between the different tendencies, but invoked a new basis for solving the issue: they entrusted themselves to the Sovereign Pontiff in his role as guarantor of universality. And on this they all converged. The points on which they were sure were affirmed. But where they remained unsure, they did not make a firm decision that might have proved fatal. Rather, they opened up a path to something else. As things turned out, this something else became fruitful: it was to become the institutional basis of the Society. Indeed, what was originally secondary, introduced in order to avoid settling a question, became primary, which decisively shaped what Ignatius did in future years.

Ignatius' life was marked by many decisions of this kind: decisions that combine fidelity to the demands of the present with openness to a future not yet revealed. He had to respect the mystery of this future until events, or some clear internal impulsion, enabled him to recognise the path that was opening up. For example, the apostolate of the order that Ignatius founded in 1540 was orientated directly towards the 'propagation of the faith'. Subsequent events in the life of the world and the Church (in particular the development of the Protestant Reformation) led them to define themselves some years later in terms of 'the defence of the faith'. This was more than an external evolution in the different versions of the institution's founding documents. It expressed, rather, a spiritual quality of availability, an openness to the needs of the present of such a kind that it could perceive the future that was on its way, and take it on board through, so to speak, a new decision.

One can see the same attitude in Ignatius on a point that was to become important: the apostolic effort exerted through the colleges for teaching the general public. At the beginning this activity was not in Ignatius' list of ideals. But the appeals became pressing. Finally, he accepted and fostered action of this kind. It is not that he was constrained by circumstances. Rather, he recognised that this new future was the unfolding of a present, and that the present had a dynamism within that had not yet fully revealed itself.

It is easy to see the very high level of interior freedom required for a person to remain at once attached—even passionately so—to the

⁶ MHSJ Const 1, 160.

demands of the present and yet detached regarding all the forms that this present might take tomorrow. We have perhaps an extreme example in the story recounted by Gonçalves da Câmara in his *Memoriale*, his diary of life with Ignatius:

Once when the doctor had told him he should avoid any bout of melancholy, because that would harm him, the Father said afterwards, 'I have considered what might cause me melancholy, and I have not found anything, except if the Pope were completely to undo the Society'.⁷

There must have been some detail unknown to us shared between Ignatius and his doctor that made the latter speak of a threat of 'melancholy'. But Ignatius does not seem to have been on the road to depression. He reflected in his own characteristic way—through an examination of consciousness that made him review what might have aroused this dark spirit—and he concluded, calmly, 'nothing'. Nothing, unless someone destroyed the project in which all his human energies, underwritten by God's grace, had been invested. It is good that Ignatius was made to confide this to us. The present in which he was living was so open to the future that he could accept its destruction as the means through which something else, still invisible, was being constructed.

So it is that he could add: 'and even this, I think, if I were to recollect myself in prayer for a quarter of an hour, I would be as happy as before, and even more so'.⁸ What is this joy? It is quantified: 'even more so'. There certainly would have been sadness, but a sadness overcome, and the heart would have been freer than it was before—freer, because it would have moved beyond every temptation to close itself in, and hold on selfishly to the present.

Discerning the Moment

What Ignatius confided here was an extreme case. In everyday life, things were no doubt less dramatic. Ignatius' inner freedom in the present was linked to a habit of discernment regarding what he calls the 'occasions'. He often comes back to this. He uses such phrases as 'occasions that must not be missed', 'occasions that God gives us', 'occasions that present themselves to us'. In all these, he sees signs addressed to us. They enable

⁷ *Remembering Iñigo: Glimpses of the Life of Saint Ignatius of Loyola. The Memoriale of Luís Gonçalves da Câmara*, translated by Alexander Eaglestone and Joseph A. Munitiz (Leominster: Gracewing, 2005), n. 182.

⁸ *Remembering Iñigo*, n.182.

our living present to enter into an activity responding better to the criteria of the more universal, the more pressing, the more necessary.

It is not that Ignatius had a taste for novelty. On the contrary, he distrusted it, instinctively. He would turn away from a theologian who, like Erasmus, seemed ambiguous in his positions. He set aside the works of Savonarola for an interesting reason:

Some hold him to be a saint; others think he was rightly burnt, and that is the more common opinion. And thus the Society, given that there are so many books by good authors who are not controversial, does not want people to have a controversial author in their hands. But it does not condemn him, nor censure him.⁹

There is no condemnation, but a refusal to take a risk. Or rather, it is not so much a matter of risk as of a concern, within the mission entrusted, to do what has been specified better and more fully. The *magis* requires that our engagement in the present should be submitted to spiritual discernment. This may always be calling things into question, and even prompting a new decision.

Ignatius explains the point clearly in the *Constitutions*, in a paragraph (VII.1.7 [616]) written in a way that shows meticulous concern for balance. The paragraph is about the spirit that should inspire a Jesuit engaged in a place or on a task by virtue of the mission entrusted to him. Here he is in one place. Can he go somewhere else? Here he is working on one thing. Can he do something else? These two questions boil down to just one: the one with which we are dealing here—how can he, within the present time, embrace the future?

Ignatius' response is, as usual, low-key. A person working in a particular area might make a few excursions elsewhere, but there are four conditions:

1. such excursions must be feasible 'without prejudice to the principal mission';
2. they must be practically possible;
3. 'it appears ... they could be fruitful in service to God our Lord';
4. afterwards, the companion must 'return to his residence' in order to come back to the usual place.

Look at what is being implied here about discernment. The text speaks of 'excursions' in the plural. This presupposes the repetition of experiences,

⁹ Ignatius to Cesare Helmio, 23 December 1553 (n. 4003), MHSJ EI 6, 80.

like 'repetition' in the Exercises. We are also reminded of two criteria: what is possible, and the fruits one can hope to obtain.

Regarding such possible activity, the Jesuit on mission '... can and should consider ... in what other things he can employ himself for the glory of God and the good of souls, not losing the opportunity for this which God sends him'. Here, too, discernment is required. He is not to neglect what he has been specifically charged to do 'for other opportunities in the divine service, even good ones'. This last phrase was written by Ignatius in the margin, in his own hand. The idea of an opportunity, an 'occasion', brings up the difficult confrontation between what one is doing as a mission received, and what one discovers by researches and excursions beyond the frontiers of the task undertaken.

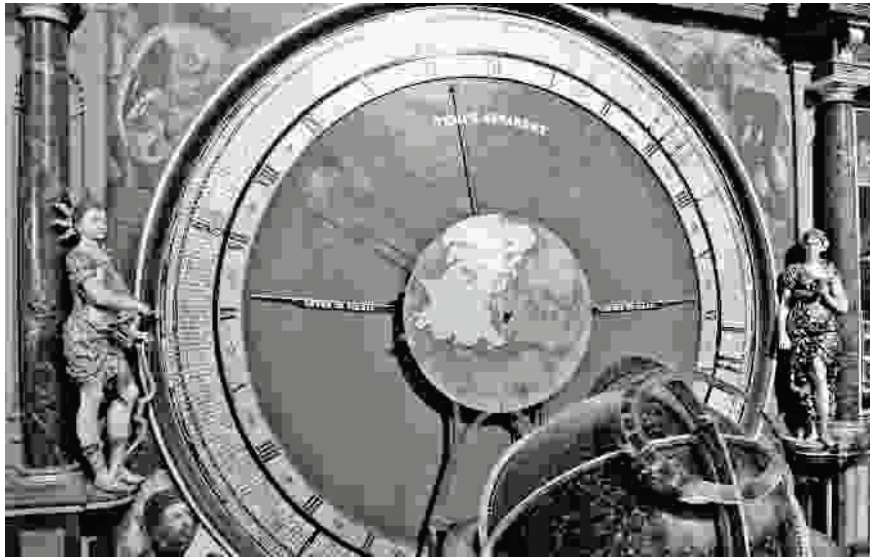
But is this really a confrontation? I was wrong to use such a word with its apparent implication of conflict. The point is that we should do our assigned task without being locked into it. We should be looking out for the needs that appear beyond the responsibilities given to us. We should stay sensitive to the opportunities God sends, in and through the initiatives we take for ourselves. We should keep our spiritual judgment sufficiently enlightened to see what is 'expedient in the Lord'. Weighing up all these elements will then be the central point of the communication between the one sent and the superior responsible for the mission. From this dialogue a decision will arise—a decision which is not the implementation of a plan of action, but rather an acknowledgement of what the Spirit of God has people sense as a means towards what Ignatius calls 'the good of souls'.

I have spent a little too much time on this text. But it seemed to me that it has a significance beyond its setting in the context of the Jesuit *Constitutions*. It brings to light an attitude that each of us, whether Jesuit or not, can make our own: that of finding at every moment the point where the present needs to make room for something which is not yet mature—something which then becomes a proposal for action, and finally a gift. In the conditions of discernment that I have described, this future, as it appears through the reading of signs spiritually received, is at once a human quest and a gift of God.

Living God's Time

We are touching here, it seems to me, on Ignatius' ultimate secret. Embracing the future freed up his energies and constantly renewed them. It also opened him fully to God's Spirit.

The present time, the right time (*kairos*), the future time: these are the three points that I have been trying to get us to think about. But as



© Didier B (Wikimedia Commons)

Astronomical clock, Strasbourg Cathedral, 1843

we have moved through them, we have arrived at the centre that throws light on the whole. This reality of time—always something to be better defined, already freighted with a time that is new—this time is nothing other than the time for encountering God. Or rather, to preserve the Ignatian vocabulary, it is here, and here alone, at this point of precise truth, that the human person ‘finds God’. Not in a contemplation that would take us away from our human task, but in a submission to the Spirit that purifies us completely of selfishness and places us in the service of souls.

St Ignatius, as we know, never stops repeating that ‘God does not make use of people only when they are praying’. Otherwise, he continues, ‘prayers for anything less than physically possible in the 24 hours of the day would be too short, for everyone must give themselves as completely as possible to God’.¹⁰ He himself confided at the end of his life that he was ‘always growing in devotion, i.e. in facility in finding God, and now more than ever in his whole life. And every time and hour he wanted to find God, he found him.’¹¹ This was the experience that was constantly filling him: even when ‘placed with the Son’, even when being drawn into the bosom of the relations between the divine Persons, ‘in all things,

¹⁰ Ignatius to Francisco Borja, July 1549, *Personal Writings*, 227; MHSJ EI 12, 632–652 (appendix 6, n. 3).

¹¹ *Autobiography*, n. 99.

actions, conversations, he felt and contemplated the presence of God and the attraction of spiritual things'.¹²

Nadal, whose testimony I have just cited, continued: 'Truly, this grace and light of his soul, as if in a certain splendour of his face, we saw to be unfolded in the transparency and rightness of his actions in Christ'.¹³ This clarity, this certitude—these are the signs that, within everyday activity, holy time has been clearly marked out. All the elements have been weighed; the decisions have been taken as a consequence of 'what is appropriate' and of 'what has been discerned according to the Spirit'. Human tasks undertaken and pursued in charity have become the way of expressing fidelity to God through fidelity to the demands of the body, of the work, of the task to be accomplished, and of all the 'circumstances' whose evolution we must constantly keep in view. It is in this fidelity that Ignatius finds his joy and his peace.

Ignatius tells us how he grew in fidelity in finding God. This experience has its source in the graces received at Manresa, when, on the bank of the Cardoner, his eyes began to be opened and he began 'understanding and knowing many things, spiritual things just as much as matters of faith and learning'.¹⁴ This was an illumination which made 'another human being' of him, because from then on he apprehended in one single vision the God who is the source of all good and the world which emanates from God's creative hands. With the years, he progressed in this unifying vision, contemplating in the infinite goodness of God 'the beginning, the middle and the end of all our good'.¹⁵ In the notes to his Spiritual Diary, we can overhear, through a few words opening on to an experience beyond measure, how the grace of 'a lover's humility' that carries him towards the Trinity is also that which carries him towards creatures.¹⁶ The same experience of faith makes him love God radically and exclusively, and also, at the same time and out of the same love, the world where God's glory lives and acts.

It is at this level of spiritual truth that we can sound the depths of the significance of human time for Ignatius—the human time in which God's time is perceived and received. Seen in the light of faith, each person, each situation, each created thing has its own place. And future time leads us deeper, as we calmly accept the decisions to be taken, the obstacles to

¹² MHSJ MN 4, 651.

¹³ MHSJ MN 4, 651.

¹⁴ *Autobiography*, n. 30.

¹⁵ Ignatius to Borja, late 1545, *Personal Writings*, 160 (translation modified); MHSJ EI 1, 339 (n. 101).

¹⁶ *Diary*, 30 March 1544.

be overcome and the actions to be taken at the 'right time', the time of God's presence, the time that enables us to 'taste' that presence as a gift.

One can thus explain why Ignatius was so free and so astonishingly at ease in the society and amid the problems of his time. He dealt with the great and the humble with equal willingness. The currents of contradiction flowing through the first half of the sixteenth century did not stop him from acting. The conflicts between persons, in particular between princes, between men of the Church, between the different people responsible for taking decisions—these conflicts did not become obstacles for him. We do not hear from him regrets, or fears, or negative judgments. He talks calmly of 'our times', of the 'times where we are'—never in such a way as to condemn them, always to receive them as positive givens within which he has to act. In *Spiritual Exercises* he makes one reference (Exx 369) to 'times as dangerous as our own', in connection with the relations between grace and freedom, a point on which the Roman Catholic faith was particularly threatened. But this expression is exceptional. Normally Ignatius accepts the times we are given as calls to discernment. Writing to Diego Laínez, for example, regarding the promotion of language study, and particularly that of Latin, he speaks of the times as 'delicate [*delicados*] in this regard', such that now 'when everyone wants to know these languages, a person who did not know them would have little authority'.¹⁷

* * *

How can we conclude? Rather than have recourse to Ignatius' words, I would prefer to evoke the last days of Ignatius' time as a human being. It seems to me that there we find what was the secret of his life, expressed even unto death.

The place was Rome, on the afternoon of a summer's day. Ignatius was ill, but people did not think his condition very serious. But all of a sudden he sent for his secretary, Juan de Polanco. He told Polanco that he was in extremis, 'without hope or almost without hope of temporal life' (I am quoting the narrative written by Polanco himself). He added that it would be good to go and inform the Pope. But Polanco was not so convinced that the matter was urgent, and he asked if he could go the following

¹⁷ Juan de Polanco to Diego Laínez, 21 May 1547 (n. 174), MHSJ EI 1, 523; see *Ignatius of Loyola: Letters and Instructions*, translated by Martin E. Palmer, John W. Padberg and John L. McCarthy (St Louis: Institute of Jesuit Sources, 2006), 139: 'The times ... that are so delicate; this very expression points us towards the sensitivity, at once practical and accommodated to circumstances, required for what is at once effective action and a submission to the Holy Spirit's action in our human history'.

St Ignatius Embracing the Future

59

day, the Friday. He had letters to write that afternoon for Spain, because the courier was leaving that very Thursday evening. Ignatius replied, 'I would prefer today to tomorrow, or I would prefer it to be done as quickly as possible—but do what seems to you best—I yield myself to you, in all freedom'. The doctors were consulted, and confirmed that the matter could wait.

The afternoon came to an end. Ignatius had his evening meal and, Polanco says, 'he ate better than he normally did'. He took part in a conversation on various topics, particularly the acquisition of the house needed for the expansion of the Roman College. Ignatius was sure that he was in his last hours, but he behaved completely normally. He had handed over the responsibility of notifying the Pope to someone else. He knew that sending the post out was important. And he continued to be involved, to the extent that his energy allows, in the day's business. So much so that, when night came, it was thought that he could be left on his own. A brother in the room next door heard him gently sigh, 'Ah, my God'. In the morning, about 5.00 a.m., people went in and found him dying. Polanco left in haste to notify the Pope. But when he got back, Ignatius had breathed his last.

It seems to me that this final evening, this last night, show that Ignatius had become detached even from his own death, and had handed himself over completely to his brothers and to God. His last human conversation, on matters of business, was not something different from his conversation with God—it was just the divine conversation's visible aspect. There was no distance, so to speak, between the urgency of catching the post, the problem of acquiring a house and the dialogue pursued with God. Ignatius was not divided. Death's immediate proximity in no way undermined his presence to human details, but it did give these details an infinite breadth, for God's action continued to pass through them. That night, the time of death was for Ignatius the time to come—but he maintained his total fidelity to the present moment.

Maurice Giuliani SJ (1916–2003) was the founding editor of *Christus*, the French Jesuit journal of spirituality, before serving as an assistant to Pedro Arrupe in Rome. He was centrally influential in developing the Spiritual Exercises in Daily Life, and served as principal editor for the standard French edition of Ignatius' writings, published for the jubilee celebrations in 1991. The present piece was written for a the launch of that significant volume.

translated by Philip Endean SJ

Riconciliazione secondo i primi gesuiti: il caso di Francesco Saverio

di PAUL ROLPHY PINTO S.J.	3
Introduzione	3
1. Le Formule dell'Istituto	5
2. Il modo di Procedere	6
2.1. <i>Ignazio di Loyola</i>	6
2.1.1 <i>Come arrivare all'unità?</i>	7
2.2 <i>Pietro Fabro e Claudio Jay</i>	8
2.3 <i>Francesco Saverio</i>	9
2.3.1 Riconciliazione con Dio	9
2.3.2 La riconciliazione dentro l'umanità	10
2.3.3 Il modo di riconciliare	13
Conclusione	15

Conflitto e riconciliazione:

uno sguardo attraverso la storia della Compagnia di Gesù

di MARTÍN M. MORALES S.J.	16
1. L'approccio storico	16
2. Il tema della riconciliazione	17
3. La semantica della <i>riconciliazione</i> all'epoca di Ignazio di Loyola	18
4. Il tema della riconciliazione all'interno del <i>muro universale</i>	22
5. Il perché di questo sforzo	25

Reconciliation in Northern Ireland: a Jesuit's personal experience

by BRIAN MAC CUARTA S.J.	26
-------------------------------	----

Un filosofo sotto l'influsso di s. Ignazio

Tracce della spiritualità ignaziana nella vita e nel pensiero di Emerich Coreth sj

di FERENC PATSCH S.J.	37
1. «Faticare come Dio»: il <i>magis</i> in una vita dedicata al servizio di Dio	38
2. «Trovare Dio in tutte le cose»: presupposti filosofici di una <i>familiaritas cum Deo</i>	42
3. Il «principio dell'incarnazione»: la centralità del Gesù contestualizzato	46

Fondamento e fine: la questione del senso in E. Coreth

di GIORGIA SALATIELLO	52
Principio e fondamento	52
La questione del senso	53
Le dimensioni della questione del senso	54
Il senso ed il fine	55
Il senso e la morte	55
Principio e fondamento del senso	56

Contemplazione e azione in Sant'Ignazio di Loyola, Emerith Coreth e Bernard Lonergan

di GERARD WHELAN S.J.	58
La "Contemplation in Action" di Coreth	58
Valutazione	61
Complementarità tra Coreth e Lonergan	64
Conclusioni	68

A Comparative Study of Ignatius of Loyola and John of the Cross

by JANG HAN (PAUL) GOO	69
Introduction	69
1. The apparent contradictions	70
2. Seeking convergences	71
2.1 <i>A word analysis</i>	71
2.1.1 'Consolation'	71
2.1.2 'Desolation'	72
2.1.3 'Devil'	73
2.2 <i>A content analysis</i>	73
2.2.1 Consolation and desolation	74
2.2.2 Consolation without cause	76
2.2.3 Discernment of spirits	77
2.2.4 The dark night and purgation	79
3. Other authors and studies	84
3.1 <i>Roy according to Bernadico</i>	84
3.2 <i>Toner</i>	86
3.3 <i>Larrañaga</i>	88
3.4 <i>Gervais</i>	90
3.5 <i>Zas Friz and Waaijman</i>	93
Conclusion	94
Acronyms and Abbreviations	96
Bibliography	97

Storie della vita di San Francesco Saverio

*Il ciclo pittorico della sagrestia della chiesa di São Roque a Lisbona,
un prototipo iconografico di tradizione portoghese*

di VALENTINA VARIO	99
1. L'itinerario mistico di San Francesco Saverio	99
2. Trasposizione in chiave iconografica delle tre tappe del cammino spirituale del Santo	101
3. Il 'risveglio della fiducia' o il 'vivere a partire dall'altro': San Francesco Saverio in Europa	106
4. La 'prova della fiducia': San Francesco Saverio lascia Lisbona alla volta delle Indie	110
5. La 'profondità della fiducia': San Francesco Saverio in Giappone	117
6. Il contesto storico-culturale in cui si sviluppa l'opera e le istanze della committenza	124

da Manresa:

Peter-Hans Kolvenbach, S.J., Preósito General y Maestro de espiritualidad ignaciana

di URBANO VALERO AGÚNDEZ S.J.	125
Entrada en la Compañía y formación	125
Ministerios en Beirut y Roma	126
La elección como General	127
Su servicio como General	128
Renuncia al cargo	132
Maestro insigne de espiritualidad ignaciana	133

da Gregorian:

El fundamento teológico del compromiso social de san Alberto Hurtado

di SAMUEL FERNÁNDEZ EYZAGUIRRE	137
Presentación biográfica	139
Contexto del compromiso social	142
<i>Situación social</i>	142
<i>La Jerarquía Católica y el problema social</i>	144
<i>Dilemas ante el problema social</i>	145
Fundamentos teológicos del compromiso social	151
<i>Dios, fundamento de la moral</i>	152
<i>El sentido social y «el sentido del pobre»</i>	154
<i>La encarnación y el Cuerpo Místico</i>	155
<i>Dignidad de la persona humana</i>	157
<i>Visión de eternidad y compromiso social</i>	160
Conclusión	161

da *The Way*:

St Ignatius embracing the future

di MAURICE GIULIANI S.J.	165
Discovering One's Own Time	166
<i>An Interplay of Extremes</i>	166
<i>The Path of Exercising</i>	167
Responding Precisely and Judiciously	171
<i>Finding the Point of Convergence</i>	171
<i>Lending Significance to the 'Circumstances'</i>	172
<i>The Act of Decision</i>	173
Embracing the Future	175
<i>Managing Uncertainty</i>	175
<i>Discerning the Moment</i>	177
<i>Living God's Time</i>	179