



# ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.24-2017 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

**FABRIZIO PIERI**

*Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per "essere discernimento spirituale" nel nostro oggi credente*

**PAVULRAJ MICHAEL S.J.**

*Human Person in the Spiritual Exercises and the Bhagavad Gita*

**JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.**

*Apasionado por la gloria de Dios en su iglesia. San Pedro Fabro, "parece que nació para no estar quieto en ninguna parte"*

**LAERCIO LIMA S.J.**

*Secularização e trânsito religioso no Brasil.*

*Uma perspectiva ignaziana*

**PIER PAOLO PAVAROTTI**

*La Compagnia di Gesù nell'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986)*

*Rassegna di Riviste*

**da Manresa: AGUSTÍN RIVAROLA**

*"Desead tener cruz en todo" o el pedir pobreza y humillaciones*

**da Christus: CHANTAL REYNIER**

*Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820).*

*Jésuite envers et contre tout*

**da The Way: GERARD W. HUGHES**

*The First Week and the Formation of Conscience*



Il P. Mark Rotsaert s.j. ha fondato il Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana nell'anno 2012, e ne è stato il direttore fino a quest'anno, il 2017, l'ultimo della sua gestione. Adesso si trova a Londra, al Champion Hall dell'Università di Oxford, dove collabora nell'ambito della ricerca anglofona della spiritualità ignaziana.

Questa rivista, espressione del Centro, ha voluto dedicargli il presente numero a semplice testimonianza dell'affetto nato durante questi anni di mutua collaborazione e ringraziarlo così pubblicamente del suo fruttifero operato.

In effetti, grazie alla sua intuizione e costante ricerca di proposte per divulgare la spiritualità ignaziana all'interno dell'Università Gregoriana e nella città di Roma, egli ha avviato diverse iniziative tra gli studenti dell'Università e tra il grande pubblico dell'Urbe, le quali hanno contribuito attivamente a promuovere una maggiore e migliore conoscenza dell'apporto specifico della Compagnia di Gesù allo sviluppo della vita cristiana nelle sue diverse dimensioni.

Per tali ragioni siamo lieti di esprimere a P. Rotsaert il nostro ringraziamento e di offrirgli questo numero che si apre con uno studio di Fabrizio Pieri sull'affinità di Paolo di Tarso e Ignazio di Loyola nel discernimento nel nostro oggi credente, e prosegue con un articolo di Pavulraj Michael s.j., in cui l'autore confronta l'idea di persona umana negli *Esercizi Spirituali* e nel *Bhagavad Gita*. In seguito Emilio González Magaña offre uno studio su San Pedro Fabro, appassionato dalla Gloria di Dio nella Chiesa, e Laercio Lima s.j. sul rapporto tra secolarizzazione e transito religioso in Brasile, approcciandolo da un punto di vista ignaziano. Il numero si conclude con una ricerca di P. Pierpaolo Pavarotti sulla Compagnia di Gesù nell'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986).

Inoltre, nella sezione *Rassegna di Riviste*, proponiamo tre articoli. Il primo apparso nella rivista *Manresa* (87 [2015] 191-201), il cui autore, Agustín Rivarola, sviluppa questo argomento: “Desead tener cruz en todo’ o el pedir pobreza y humillaciones”; il secondo viene dalla rivista *Christus* (n° 244 [2014] 488-496), di Chantal Reynier su “Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820). Jésuite envers et contre tout”; in fine, dalla rivista *The Way* offriamo ad opera di Gerard W. Hughes, l'articolo su “The First Week and the Formation of Conscience”, pubblicato in *The Way Supplement* 25 (1975) 6-14.

Ringraziamo tutti gli autori per il loro contributo che abbraccia diversi argomenti, biblici, interreligiosi, gesuitici e pastorali, come espressione degli interessi che oggi stanno a cuore nella ricerca sulla tradizione ignaziana.

# Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per “essere discernimento spirituale” nel nostro oggi credente

di FABRIZIO PIERI\*

L'affinità spirituale e teologica dell'Apostolo delle genti e del Pellegrino di Loyola riguardo alla sempre interessante e provocante tematica del discernimento spirituale risulta evidente dalle numerose citazioni e riferimenti a san Paolo nell'opera di sant'Ignazio.

In essa risulta particolarmente evidente e sorprendente la profonda risonanza che, nel cuore e nella personalità del Fondatore della Compagnia di Gesù, ha avuto l'esperienza paolina alla scuola del “*Dio che discerne i nostri cuori*” (1 Ts 2, 4b).

Paolo ed Ignazio si muovono nella originalità ed irripetibilità della loro “vocazione personale” sui sentieri di una storia esistenziale che denota molti aspetti comuni. Aspetti che caratterizzano ancora di più la loro affinità costitutiva, nella logica ermeneutica della continuità e discontinuità, che ha, nella dinamica contemplativa e attiva del cercare e trovare Dio e la Sua volontà in ogni concreto “qui ed ora”, la più alta e significativa valenza teologica e spirituale.

Paolo, dall'incontro sulla via di Damasco, Ignazio, dalla ferita dell'assedio di Pamplona del 20 maggio 1521, sono oggetto-soggetto di una esperienza illuminativa e rivelativa che, lentamente e progressivamente, dovrà essere verificata, conosciuta, approfondita: in una parola, fatta oggetto di discernimento.

Tale discernimento li porterà a riconoscere e distinguere tutto questo come il riverbero attualizzante nella loro vita della Luce che viene dall'Alto, e che vuole incarnarsi e storicizzarsi nel “qui ed ora” della loro esperienza storica, umana, psicologica e spirituale.

Paolo, secoli prima, Ignazio, secoli dopo, verranno immersi in un cammino spirituale ed ecclesiale di formazione e di scuola sul come imparare a distinguere e a discernere, con una sensibilità sempre crescente, il meglio dell'Amore: il τὰ διαφέροντα paolino, il *magis* ignaziano.

\* FABRIZIO PIERI, docente di Teologia biblica presso l'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana.

Essi in questo modo potranno custodire e serbare la “brezza del vento leggero” dello spirito del bene nella loro vita e in quella dei loro fratelli e potranno rigettare radicalmente e totalmente lo spirito del male, che si riveste di “angelo di luce” (cf 2 Cor 11, 14 e *EESS.*, n.332) per la maggior gloria di Dio ed il bene delle anime (cf 1 Cor 10, 24.31; Col 3, 23-24).

Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola, in questo cammino di formazione permanente alla scuola dello Spirito, che forma gradualmente l'uomo spirituale, che si riveste del  $\nu\omicron\delta\varsigma$  Χριστοῦ “rinnovando la propria mente” (cf 1 Cor 2, 10-16; Rom 12,2), come bambini, che vengono educati dal Pedagogo divino (cf *Autobiografia*, 27), regalano e trasmettono alla tradizione cristiana il loro specifico, ed allo stesso tempo affine, contributo all'arte di discernere e di scegliere sempre il “meglio”: τὰ διαφέροντα, il *magis*.

Il “meglio” della volontà di Dio, da cercare e trovare in ogni “qui ed ora”, giunge nei nostri due santi al suo approdo ultimo e trasfigurativo nell'ἀγάπη, nella *discreta caridad*.

Amore colmo di discernimento, tutto orientato e costitutivo di scelte ispirate e che si fondano nell'amore. Amore che, a sua volta, porta a compimento il discernimento e discende dall'Alto, dallo Spirito Amore, Persona Dono<sup>1,2</sup>.

È proprio nella ricerca e nell'approfondimento del significato teologico, spirituale ed esperienziale della *dokimasía* paolina depositata e portata a compimento nell'esperienza teologica e spirituale di Ignazio, a servizio del *magis dell'ἀγάπη*<sup>3</sup>, che credo sia possibile evidenziare e palesare come l'affinità di Paolo ed Ignazio, nella formazione e nell'insegnamento del discernimento spirituale, possa aprire nuovi orizzonti di verità e di libertà.

L'orientamento esistenziale ed i contenuti magisteriali che Paolo ed Ignazio ci regalano riguardo al discernimento spirituale ci permettono di penetrare nel cuore della loro esperienza spirituale.

Un'esperienza profondamente pervasa da un'intensa vita di fede e di rapporto intimo ed amicale con Dio, che si è fatto preghiera, meditazione e contemplazione del mistero della Divina Volontà, che si è svelata ai nostri due santi, caratterizzandosi sia nella sua dimensione trascendente che immanente, come la via migliore, la via dell'Amore, dell'ἀγάπη: del più e del meglio dell'Amore.

Amore, pieno compimento della Legge per Paolo, “carità discreta” per Ignazio, che si caratterizza come profonda e trasfigurante legge di libertà, che si fa, e diviene, permanente vocazione ed orizzonte deliberatorio per giungere, sempre e comunque, a gustare

<sup>1</sup> Cf H. ALPHONSO, *La vocazione personale. Trasformazione in profondità tramite gli Esercizi spirituali*, Roma 1991.

<sup>2</sup> Cf Fil 1, 9-10; *MI Const.*, 209; 219; 237; 269; 582; 729. Ed anche G. DUMEIGE, “Ignace” in *DSp*, VII, coll. 1285-1286 e M. COSTA, *Legge Religiosa e Discernimento Spirituale nelle Costituzioni della Compagnia di Gesù*, Brescia 1973, pp.384-389, 410-412.

<sup>3</sup> Oltre al già citato testo paolino di Fil 1, 9-10 non può non essere presente rispetto alla nostra riflessione la famosissima pericope di 1 Cor 13, 3-7. Per Ignazio alla già citata *discreta caritas* delle *Costituzioni* non possiamo non far riferimento alla *Contemplacion para alcanzar amor* degli *Esercizi Spirituali* (nn.230-237). Contemplazione per giungere all'amore, per riceverlo da Dio e per vedere e discernere la presenza di Dio, e quindi della Sua volontà, in tutte le persone, in tutti gli eventi e le circostanze della vita.

e saziarsi del sentire e compiere interamente la santissima volontà di Dio, che risplende sul volto, nel cuore e nel pensiero di Cristo.

Questo è il profondo e trasfigurante orizzonte, al quale e nel quale ogni credente è chiamato a realizzare se stesso, giungendo alla propria ed irripetibile *piena maturità del Cristo che è in lui* (cf Ef 4, 13).

Su questo sfondo si evidenzia la forte valenza spirituale e pastorale, che una permanente e sempre più matura formazione e discepolato alla scuola del *Dio che discerne i nostri cuori* (cf 1 Ts 2, 4b) chiede alla nostra Chiesa post-conciliare.

Non può non sfuggire la profonda importanza ed attualità spirituale e pastorale dell'esercizio dell'arte del discernimento spirituale<sup>4</sup>, come capacità ermeneutica e svelativa dei segni della volontà di Dio sia nella vita personale sia in quella comunitaria dentro l'orizzonte essenziale della fede cristiana.

Non possiamo, però, non constatare la grande confusione, che, ancora oggi, sembra regnare riguardo al significato preciso del discernimento spirituale sia a livello teorico sia a livello pratico. Anzi, paradossalmente, con il termine discernimento spirituale si identifica, o peggio, si etichetta una pluralità di pratiche spirituali e pastorali che non toccano minimamente l'orizzonte ed il senso profondo di una qualche, seppur minima, esperienza di vero e proprio discernimento spirituale, caratterizzato da una profonda esperienza di preghiera vera e di fede semplice<sup>5</sup>.

Molte difficoltà si riscontrano anche quando si considera il discernimento come "l'arte" di prendere le decisioni e deliberare sotto la guida dello Spirito. Difficoltà che derivano, credo, dalla scarsa o superficiale esperienza di formazione permanente a quella dimensione spirituale e dinamica della libertà interiore<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Cf M. COSTA, *L'arte del discernimento: premesse, criteri e regole* in *Credere Oggi* 127 (gen/feb 2002) 51-80.

<sup>5</sup> Cf H. ALPHONSO, *Gli Esercizi Ignaziani: Essenza – Struttura – Dinamica* (Serie di 10 audio-cassette), Roma 1986.

<sup>6</sup> Sia per Paolo che per Ignazio la libertà spirituale interiore è un orizzonte fondamentale che caratterizza la portata spirituale ed esistenziale dell'autenticità personale cristiana: "Paolo e Giovanni sono i principali araldi della libertà cristiana. Il primo la proclama specialmente nella lettera ai Galati. 'affinché fossimo liberi, Cristo ci ha dato la libertà...Voi certo siete chiamati alla libertà, o fratelli' (Gal 5, 1.13; cf Gal 4, 26.31; 1 Cor 7,22; 2 Cor 3, 17) (...). Libero, il cristiano è pieno di una *fiducia audace*, d'una fierazza chiamata nel NT *parresia*. Tale parola tipicamente greca (letteralmente: libertà di dire tutto) designa proprio un atteggiamento caratteristico del cristiano e più ancora dell'apostolo: di fronte a Dio, un comportamento di figlio (cf Ef 3, 12; Eb 3, 6; 4, 16; 1 Gv 2, 28; 3, 21) poiché nel battesimo si riceve uno 'spirito di figlio adottivo' e non 'uno spirito di schiavo' (Rm 8, 14-17) e, d'altra parte, di fronte agli uomini, un grande ardore nell'annunciare il messaggio (At 2, 29; 4, 13, ecc.). (...) 'Tutto è permesso ma non tutto edifica' precisa l'apostolo (1 Cor 10, 23); la nostra coscienza può chiederci di rinunciare anche ad un nostro diritto, se il bene di un confratello lo richiede (1 Cor 1, 8-10; Rom 14). A dir il vero non si tratta di un limite imposto alla libertà, ma di un modo più alto di esercitarla. I cristiani, affrancati dall'antica schiavitù e fatti servi di Dio (Rom 6), si metteranno 'mediante la carità al servizio gli uni degli altri' (Gal 5, 13), come lo Spirito Santo li guida (Gal 5, 16-26). Facendosi il servo e quasi lo schiavo dei suoi fratelli (cf 1 Cor 9, 19), Paolo non cessava di essere libero, ma era imitatore di Cristo (cf 1 Cor 11, 1), il Figlio che si fece servo": L. ROY, *Liberazione/libertà* in *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di X.

Libertà interiore che, sola, permette di essere scevri e privi di ogni genere e tipo di condizionamento esterno ed interno, personale o comunitario, privato o pubblico, e che garantisce di operare e di essere in un processo autentico di discernimento nello Spirito e dello Spirito<sup>7</sup>.

Leon-Dufour, Casale Monferrato 1976<sup>5</sup>, cc.605.607-608. Per Ignazio è fondamentale “acquistare la libertà interiore, dono dello Spirito Santo. Ogni predeterminazione o precomprensione blocca il processo di conoscenza e di ricerca della volontà di Dio. Perciò bisogna ‘vincere se stesso e ordinare la propria vita senza lasciarsi determinare da alcun affetto disordinato’ (n.21; 1). (...). Bisogna essere animati dal desiderio del ‘magis’ (n.23) per intraprendere questo itinerario ‘con cuore aperto e con generosità verso il suo Creatore e Signore, offrendogli tutta la sua volontà e libertà, perché sua divina maestà disponga tanto di lui quanto di tutto ciò che ha secondo la sua santissima volontà’ (n.5). Tutta la persona deve impegnarsi nel discernere tra le diversità delle mozioni spirituali, soprattutto la sua affettività profonda per ‘assaporare e gustare le cose internamente’ (n.2)”: A. BARRUFFO, “Discernimento” in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di S. De Fiores e T. Goffi, Cinisello Balsamo, 1989<sup>6</sup> p. 424.

“Quindi l’atteggiamento di libertà richiesto per la scelta dello stato di vita è un criterio di discernimento da estendere anche alle piccole scelte quotidiane: ciò che conta è aver verificato, almeno una volta nella vita, la possibilità, le condizioni ed il cammino di una vera libertà interiore quale fondamento per lasciarsi guidare dallo Spirito in ogni opzione evangelica. Comprendiamo meglio come la dinamica degli *Esercizi* voglia essere un’educazione alla libertà cristiana, per aiutarci a scegliere meglio sempre ciò che piace a Dio, senza attacchi o pesi o pregiudizi, senza simpatie coinvolgenti”: C.M. MARTINI, *Mettere ordine nella propria vita*, Casale M. 1992, p.123.

“E quindi, l’immagine autenticamente cristiana della vita spirituale che cresce e matura è quella dell’uomo e della donna che, sotto l’azione di Dio che viene sempre (in quanto il primato e l’iniziativa appartengono a Dio), debbono diventare sempre più liberi – cioè, debbono attivamente permettere che Dio *li liberi progressivamente* da tutte quelle barriere che bloccano l’irrompente amore, vita e potenza di Dio, in modo da divenire sempre più *liberi per* Dio, sempre più disponibili alla presenza e all’azione divina in essi. L’attività ricettiva, dunque, la libertà spirituale interiore (in entrambe le sue dimensioni di ‘libertà da’ e di ‘libertà per’) è al centro, è il midollo della vita spirituale cristiana. Alla luce di tutto ciò, quindi, la crescita verso la perfezione spirituale cristiana e la sua unità risiede nel *processo esperienziale soggettivo di crescita della libertà interiore* (crescente ‘libertà da’ e progressiva ‘libertà per’ – e quest’ultima viene giustamente chiamata ‘docilità’ o disponibilità). Tale disponibilità comporta una sempre maggiore apertura allo Spirito Santo, una apertura e docilità allo Spirito che è il cuore di ogni vera ed accrescente unione con Dio: poiché lo Spirito ci conduce per mezzo dei suoi doni; tramite questi doni, ci spinge verso quelle purificazioni attive e compie in noi quelle purificazioni passive che sono così necessarie per una unione profonda con Dio e per ogni santità autentica”: H. ALPHONSO, “Discernere lo straordinario nell’ordinario: la portata oggi della pedagogia ignaziana degli *Esercizi*” in *Valgono ancora per l’uomo e la donna d’oggi gli esercizi Spirituali di sant’Ignazio?*, a cura di IDEM, Roma 1998, pp.114-115.

<sup>7</sup> “Chi accetta di porsi sotto il regime dello Spirito, sposa le intenzioni e le preoccupazioni del Padre, vive da figlio nell’amore, e fa di tutto per compiacere lui. Per questo – mettendosi insieme con gli altri – si premura di conoscere la volontà per compierla con entusiasmo e dedizione. Chi così vive non si preoccupa di osservare i Comandamenti e di assicurare ‘pratiche’ religiose, soltanto per dovere, ma – lottando contro l’atteggiamento di dipendenza proprio delle persone immature – fa di tutto per restare in attento ascolto della Parola, coltiva, anzi, nella forza dello Spirito, quello stile di vita e di apertura evangelica che rende sensibile ai semplici desideri del Padre”: P. SCHIAVONE, *Il discernimento evangelico oggi. Cercare e trovare la volontà di Dio*, Messina-Roma 1988, pp. 50-51.

## 1. La formazione per il discernimento ispirata dall'affinità di Paolo ed Ignazio

Paolo ed Ignazio si sono messi con tutta la loro persona alla scuola del *Dio che discerne i cuori* (cf 1 Ts 2, 4b), dopo aver incontrato il Signore in modo imprevisto ed inatteso nel loro pellegrinaggio umano.

La *via di Damasco* e la *ferita di Pamplona* costituiscono il momento di svolta di un cammino di rientro in se stessi e di lenta e graduale riappropriazione del proprio cuore, dove il Pedagogo divino li attendeva per istruirli ed ammaestrarli alla scuola della sapienza del cuore.

La conversione, come strumento per sentire la volontà di Dio, sembra allora essere il costituente principale attraverso il quale Paolo ed Ignazio donano la loro lezione sulla necessità di una formazione non solo iniziale, ma permanente al discernimento spirituale per giungere all'approdo dell'essere trovati in ogni "qui ed ora" nella volontà di Dio. Una conversione, non solo morale, ma ontologica e sostanziale, che si fa sequela continua e cammino di *crisificazione*.

### **In Paolo**

Paolo, intriso della sua educazione religiosa di "ebreo da Ebrei" (Fil 3,5), scopre che il suo acuto senso di Dio riceve nell'esperienza-conversione a Cristo il volto nuovo di un Padre: *Dio Padre nostro e del Signore nostro Gesù Cristo*. Questo Padre desidera qualcosa dall'uomo.

Paolo impara e si forma, e ci forma, a cogliere il senso pieno della volontà di Dio attraverso un profondo "senso di Dio"<sup>8</sup>.

Il rapporto interpersonale con Dio Padre, in Cristo per mezzo dello Spirito, si concretizza così in termini di formazione esistenziale ed operativa. Dio ci ama e come Padre ci educa in maniera tenera ed esigente: ognuno di noi è un suo progetto, pensato da Lui dall'eternità. Non siamo, però, un progetto da attuarsi in maniera meccanicistica, ma, in quanto figli di Dio, siamo chiamati a realizzarci in questo disegno in modo pieno e totale. Per trasfigurarci pienamente in questo disegno d'amore dobbiamo accogliere il dono di Cristo. In Lui, nel suo essere, nel suo parlare e nel suo agire, troviamo quello che il Padre vuole, la sua volontà personale ed oggettiva per ciascuno di noi: *questa è infatti la volontà di Dio in Gesù Cristo verso di voi* (1 Ts 5, 18b).

<sup>8</sup> "Occorre accettarlo, amarlo, volerlo, perdersi in Lui e, nello stesso tempo, considerarlo davvero, fino in fondo senza esitazioni e con tutte le implicazioni per quello che è: Padre nostro e del Signore nostro Gesù Cristo. (...) Comprenderemo che cosa vuole da noi Dio nostro Padre nella misura in cui sentiremo, davanti a Lui, la nostra situazione di figli, in un clima di famiglia, con tutta la libertà di amare e la creatività che tutto questo comporta. In termini praticamente equivalenti: 'Coloro che si lasciano condurre dallo Spirito di Dio sono i veri figli di Dio': U. VANNI, *Il Discernimento della volontà secondo Paolo* in AA.VV. *La guida spirituale nella vita religiosa*, Roma 1986, pp.97-98.

Non possiamo conoscere Cristo, come colui che ci reca e propone la volontà personale di Dio, se non stabiliamo un rapporto forte ed intenso attraverso di Lui con il Padre. Questa relazione profonda si costituisce attraverso il dono attualizzato dello Spirito, che ci dona la capacità migliore del Figlio, “il meglio di sé, la sua vita di Figlio, la sua capacità di amore verso il Padre e verso tutti gli uomini”<sup>9</sup>. La nostra vita è così, lentamente e gradualmente cristificata: “Sono stato crocifisso con Cristo: non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me. Questa vita che io vivo nel corpo, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha consegnato se stesso per me” (Gal 2, 19b-20)<sup>10</sup>.

Questa affinità originalissima con il Cristo “che vive in me”, ci dice Paolo, ci permette di interpretare la volontà di Dio alla luce dello “Spirito che dà la vita” (2 Cor 3, 6).

Il discernimento si colloca per Paolo proprio a questo punto del cammino di *cristificazione* di ogni credente: come individuare ciò che Dio vuole da noi. È la domanda che l’Apostolo da subito pone al Gesù, che lui perseguita, sulla *via di Damasco*, quel giorno inizio della sua nuova vita.

La formazione che Paolo ha ricevuto da Dio lo porta a testimoniare la necessità formativa di convogliare la portata del discernimento spirituale dentro il vissuto esistenziale morale e spirituale del cristiano.

Lo specifico paolino porta il credente, non ad una ricerca speculativa di una serie di valori etici, ma alla ricerca del bene, legato all’invito a *non spegnere lo Spirito* (cf 1 Ts 5, 19), che lo conduce esclusivamente nella logica e nella prospettiva di Cristo: “Il cristiano avrà allora estratto, mediante il suo esame discernente della realtà degli elementi validi che sono tali ‘in rapporto a Gesù Cristo’. Ed è proprio quello che Dio vuole da lui.”<sup>11</sup>

La formazione che Paolo ci dona per il discernimento ci viene proposta, oltre che dal significato depositato nelle sue Lettere, dal valore semantico, teologico e spirituale del verbo *δοκιμάζειν*<sup>12</sup>, come serie di riflessioni puntuali e stimolanti, soprattutto nel testo fondamentale di Rm 12,1-2, dove l’Apostolo unisce indissolubilmente il verbo discernere con la volontà di Dio: *“Vi esorto dunque, fratelli, per la misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come sacrificio vivente, santo e gradito a Dio; è questo il vostro culto spirituale. Non conformatevi a questo mondo, ma lasciatevi trasformare rinnovando il vostro modo di pensare, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto.*

Il primo passo per l’attuazione del discernimento della volontà di Dio è il penetrare nell’orizzonte della *“liturgia della vita”*<sup>13</sup>. In questo contesto Paolo invita a presentare tutta la propria esistenza, intesa come concretezza relazionale, a Dio. Questo costituisce

<sup>9</sup> U. VANNI, *Il Discernimento...*, p.99.

<sup>10</sup> La traduzione è quella della nuova versione del Nuovo Testamento curata dalla Conferenza Episcopale Italiana pubblicata nel marzo 1997.

<sup>11</sup> U. VANNI, *Il Discernimento...*, p.102.

<sup>12</sup> Paolo usa *δοκιμάζειν* 17 volte delle 22 volte presente nel Nuovo Testamento (cf il mio: *Paolo ed Ignazio. Maestri e Testimoni del discernimento spirituale*, Roma 2002 (trad. spagnola Edizioni Sal Terrae 2005).

<sup>13</sup> Cf R. CORRIVEAU, *The Liturgy of Life. A Study of the Ethical Thought of St. Paul in His Letters to the Christian Communities*, Bruxelles-Paris-Montréal 1970.



il “culto logico” di ogni cristiano, ciò che dà una precisa logica ed un senso autentico alla propria vita.

Un secondo passo è costituito dalla necessità del “rinnovamento della mente”. Il bisogno continuo di delineare nel proprio cammino quel meglio e quel di più, che costituisce una specie di perenne giovinezza spirituale, al di là di ogni possibile schematizzazione, che permette al dinamismo della volontà personale del Padre, svelantesi nel *Tu* del Cristo, di interpellarci e farci crescere e maturare. Così, ci dice Paolo, possiamo giungere ad individuare la vera e propria volontà di Dio, nel nostro “qui ed ora”, come quel preciso e particolare “dettaglio”<sup>14</sup>, che ci chiede di approfondire, verificare ed incarnare – in modo originale e creativo – quell’anelito di nuovo e di meglio che porta con sé per noi.

Questo “dettaglio” dovrà essere verificato attraverso i tre elementi, che Paolo aggiunge immediatamente dopo nel testo: “ciò che è buono, a lui gradito e perfetto”.

“Ciò che è buono”, in quanto partecipe del bene oggettivo, è un bene da fare agli altri, un’oblazione gratuita.

“A lui gradito”. È l’identificare che quel “dettaglio” della volontà personale di Dio ci corrobora nel rapporto interpersonale con Dio e ci dona il desiderio di piacergli sempre più.

“Ciò che è perfetto”. La perfezione nel senso di una sempre più profonda realizzazione della nostra autenticità, così come è pensata e desiderata da Dio per noi. In questa autenticità, sempre più attualizzata ed incarnata, nasce un senso di gioia e di pace profonda.

Paolo, in conclusione, non tradendo il monito della seconda lettera ai Corinti: *La lettera uccide, lo Spirito dà la vita* (3,6), non ci fornisce una prassi tecnica per discernere la volontà di Dio, ma ci delinea un contesto chiaro, coinvolgente ed esigente. Alla luce della sua esperienza, ci ricorda che prima di comprendere ciò che Dio vuole è necessario dilatare gli orizzonti del proprio cuore a Dio stesso. Discernere la volontà di Dio, allora, sarà lasciarsi e farsi amare da Lui come Padre nel Figlio e rispondere, in Cristo, a questo Amore.

La conversione, principio, mezzo e fine del discernimento, diviene continua trasfigurazione d’Amore per incarnare nella originalità di ciascuno le stesse parole di Gesù. “Io faccio sempre quello che piace a lui” (Gv 8, 29).

### ***In Ignazio***

Sappiamo e ben conosciamo come Ignazio si senta profondamente inserito nell’esperienza di conversione-vocazione di Paolo di Tarso.<sup>15</sup> Il Loyola sicuramente dona alla riflessione sulla formazione al discernimento spirituale il frutto maturo del suo aver scoperto, in maniera originale, l’alternarsi delle diverse mozioni interiori nel proprio cuore dal tempo della sua conversione in poi: “*C’era, però, questa differenza: quando pensava alle cose del*

<sup>14</sup> U. VANNI, *Il Discernimento...*, p.105.

<sup>15</sup> Cf *La lettera al fratello Martin* del giugno 1532: MI Epp I, 79-80.

*mondo, ne provava molto piacere, ma quando per stanchezza le abbandonava, si ritrovava arido e scontento; quando invece pensava di andare scalzo fino a Gerusalemme e di non cibarsi che di erbe o di praticare tutte le altre austerità che vedeva essere state fatte dai santi, non solo trovava consolazione nel tempo in cui restava con questi pensieri, ma anche dopo che essi lo avevano abbandonato restava contento ed allegro. Ma allora non vi faceva caso, né si fermava a valutare questa differenza; finché una volta gli si aprirono un poco gli occhi, cominciò a meravigliarsi di questa diversità e a riflettervi sopra, cogliendo, attraverso l'esperienza, che dopo alcuni pensieri restava triste, e dopo altri allegro; e venendo a conoscere a poco a poco la diversità degli spiriti che si agitavano in lui l'uno del demonio l'altro di Dio."*

Questo fu il primo ragionamento che fece sulle cose di Dio. In seguito, quando fece gli Esercizi, proprio da qui cominciò a far luce su quanto si riferisce alla diversità degli spiriti<sup>16</sup> (*Autob.*, 8).

Conoscere gli spiriti e la loro origine lo conduce a incarnare e vivere la sua formazione al discernimento attraverso quel cammino di penetrazione nel proprio cuore per scoprire che è proprio nel profondo del proprio essere che si svolge il "dramma" della dinamica dei "tocchi" di Dio e dei "tocchi" del Nemico della natura umana. Questo discernimento, come comprensione di ciò che accade nel proprio cuore, ci suggerisce Ignazio, apre il nostro orizzonte verso una continua scelta ed elezione.

Davanti a ciò che avviene nel mio cuore, come risposta alle varie chiamate di Dio e di Cristo, Ignazio mi chiede di trasformare in azione la mia contemplazione. L'amore con cui Cristo ha afferrato la mia vita, la nuova e profonda conoscenza di Lui portano la mia vita ad un continuo scegliere.

Scegliere ed eleggere sono il frutto dell'acquisizione lenta e progressiva di un "habitus" in modo da scegliere, giorno per giorno, le cose giuste. "Habitus" che si otterrà nella misura in cui la contemplazione di Cristo, attraverso la sua luce consolante e la sua forza liberatrice, mi renderà sempre più un uomo libero.

Scegliere, non in base al mio amore disordinato, ma all'amore fondato sulla volontà personale del Padre, significa essere sottomessi alla potenza liberatrice del Signore Gesù e scegliere in profonda libertà di porsi in uno stato di perenne servizio.

Penetrare sempre più nella mente e nel cuore di Cristo non significa, chiaramente, comprendere immediatamente e sempre la volontà di Dio sulla mia vita in ogni circostanza concreta, ed in ogni "qui e ora". Ignazio, molte volte nei suoi scritti, e soprattutto nel *Diario Spirituale*, ci fa capire che si può essere anche molto avanti nel cammino spirituale senza magari capire sempre immediatamente che cosa sia meglio fare.

Ignazio, la cui struttura mentale è completamente dinamica e radicata profondamente nell'esperienza vissuta, vede e considera, così, il discernimento come un continuo processo di crescita della vita dello Spirito: una sempre più profonda integrazione dei desideri, sentimenti, reazioni e scelte per giungere ad un'attitudine esistenziale e permanente di totale affidamento nella sequela di Cristo.

<sup>16</sup> Il brano con il carattere tondo è un'annotazione marginale aggiunta dal Padre Luis Gonçalves da Camara al testo primitivo.

Ignazio necessariamente usa il linguaggio della sua epoca storica e culturale. Questo linguaggio non è chiaro per l'uomo moderno perché ha oggi connotati e sfumature diverse. "Cercare e trovare la volontà di Dio" può essere espresso con, per esempio, "ascoltare e rispondere alla Parola di Dio qui ed ora". La principale ragione per questo è che attraverso la moderna esegesi abbiamo riscoperto la ricchezza della nozione biblica di "Parola di Dio", che è costantemente rivolta all'uomo storico, e questo uomo storico deve rispondere ad essa in ogni momento della sua vita.<sup>17</sup>

La Parola di Dio, come "Tu relazionale", è rivolta in Cristo ad ogni essere umano e si fa storia attraverso quell'insieme di "circostanze di tempo, di luogo e di persona", che, vagliate ed interpretate dal discernimento, la *discreta caritas*, divengono il luogo e l'occasione per penetrare sempre più nel mistero personale della volontà del Padre sulla vita di ciascuno e aderirvi in piena libertà e con grande generosità (cf *EESS.*, n.5).

Si evidenzia così con forza che l'ascolto della Parola di Dio, nella sua realtà profonda di Parola appellativa, diviene, nell'esperienza formativa ignaziana, un elemento fondamentale del discernimento spirituale per la propria crescita e maturazione nello Spirito:<sup>18</sup> "Il secondo, domandare la grazia che voglio; qui sarà chiedere grazia a nostro Signore perché non sia sordo alla sua chiamata, ma pronto e diligente nel compiere la sua santissima volontà" (*EESS.*, n.91).

<sup>17</sup> Cf J.C. FUTRELL, "Ignatian discernment", *art. cit.*, 86-87 ed anche: "For clarity in reading this study, here is a schematic explanation of this terminology: a) *The existential word of God* is the actual event mediating God's active love in history: the concret situation here and now englobing the person himself doing the discerning (who exists at this moment at a particular level of personal human and spiritual maturity), the others persons involved, and all the various actual circumstances. b) *The prophetic word of God* is the revealed word of God in Jesus Christ, in the Bible, in the living tradition of the Church, and in the personal spiritual history of the discerners' own growth in the Spirit- his own charism and the consequent calls of the Spirit to which he has responded. c) *The word of God here and now* is the actual present call of God to a man or a community, which must be discerned through the dialectic of the existential word and the prophetic word of God in order to respond to it. It is the 'will of God' which must be sought and found and obeyed. It is through interpreting, assensing, and prayerfully reflecting upon the existential word of God in the light of the prophetic word of God to him here and now": p.124, nota 2.

<sup>18</sup> "Leggiamo nella Bolla di Paolo III 'Pastorali officii cura', del 1548, che gli Esercizi sono 'documenta...ex Sacris Scripturis et vitae spiritualis experimentis elicita'; sono documenti di Bibbia e di esperienza. L'esperienza spirituale confluisce soprattutto nelle cosiddette *Annotazioni e Addizioni*, cioè le note aggiuntive. La maggior parte del contenuto è però la Scrittura; una *lectio divina* che, a partire dalla seconda Settimana, è una *lectio divina continuata* dei vangeli (dal primo capitolo di Luca al capitolo 24, con l'apporto degli altri vangeli), del primo capitolo degli Atti, del capitolo 15 della Prima Lettera ai Corinti, come appare dai cinquanta 'misteri della vita di Cristo' offerti alla scelta dell'esercitante alla fine del libretto. Quanto alla materia, gli Esercizi si possono quindi descrivere come un invito alla *lectio divina*, come è richiesto dalla Costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Vaticano II: "Tutti i fedeli apprendano la sublime scienza di Gesù Cristo con la frequente lettura delle divine Scritture (...) accompagnata dalla preghiera, affinché possa svolgersi il *colloquio* tra Dio e l'uomo" (VI, 25): C.M. MARTINI, *S. Ignazio di Loyola maestro di Esercizi spirituali* in IDEM, *Preghiera e conversione morale*, Casale Monferrato 1992, p.94.

## 2. La pratica del discernimento spirituale ispirata dall'affinità di Paolo ed Ignazio come possibile stile spirituale e pastorale

Sappiamo dall'affinità di Paolo ed Ignazio che ogni tipo di esperienza di discernimento, come ogni tipo di conoscenza, compresa quella di fede, è un'esperienza di cuore e di mente.

Come ci ricorda Paolo, il discernimento è un'operazione spirituale pervasa da una sinergia di sensibilità e di buon gusto, un *αἰσθήσις*, che riconosce e si compiace del passaggio e della presenza di Dio nel proprio "qui ed ora" esistenziale.

In un mondo, come quello attuale, che la scienza e la tecnologia insieme alle varie ideologie e "filosofie" sembrano aver condotto sui bordi del dirupo della vacuità del non senso e dell'effimero, sembra, davvero, salutare, urgente e necessario che l'esperienza personale e comunitaria dei credenti in Cristo si riappropri ed incarni quella via del discernimento spirituale. Discernimento che, come arte dell'orientamento e della deliberazione secondo il cuore e la mente di Dio, è l'unica garanzia ed ancora per divenire autenticamente se stessi<sup>19</sup> e risplendere come le stelle di Baruc, pronunciando il proprio Sì al Creatore<sup>20</sup>.

La strada maestra per il discernimento e del discernimento è, sicuramente, il cuore dell'uomo<sup>21</sup> che, soprattutto in questa nostra epoca, anela con forte intensità ad esperienze di profonda interiorità. Cuore dell'uomo, oggetto di moltissime e variegata teorie, che "alla lunga producono e accrescono il vuoto che vogliono colmare"<sup>22</sup>.

È interessante sottolineare che dal pericolo di questo inganno non è immune e totalmente libera nemmeno la nostra Chiesa, che è chiamata a vivere in un'autentica ed intensa vigilanza per smascherare e contrastare la solerte e scaltra furbizia dell'Anticristo<sup>23</sup>.

Il discernimento spirituale, come stile teorico e pratico di prassi cristiana e come "disposizione abituale di ricerca della volontà di Dio"<sup>24</sup>, non può concretizzarsi in una

<sup>19</sup> "Sia che tu creda di credere o creda di non credere potrai scoprire che al di là delle 'pratiche spirituali', c'è 'una pratica di vita' spirituale con una cultura tanto ricca quanto ignota, in grado di interpretare l'uomo più sensatamente di quanto si supponga. È un lavoro che sei chiamato a fare su di te per diventare autenticamente te stesso. È da compiere non davanti a uno psicologo, ma a Dio che, pure lui disponibile e discreto, costa certamente di meno ed è poco o nient'affatto ingombrante, sempre pronto ad eclissarsi per non fare ombra": S. FAUSTI, *Occasione o tentazione? Arte di discernere e decidere*, Milano 1997, p.10.

<sup>20</sup> "Le stelle brillano dalle loro vedette e gioiscono: egli le chiama e rispondono 'Eccoci!' e brillano di gioia per colui che le ha create" (3, 34-35).

<sup>21</sup> "Più fallace di ogni altra cosa è il cuore dell'uomo e difficilmente guaribile; chi lo può conoscere? Io, il Signore, scruto la mente e saggio i cuori, per rendere a ciascuno secondo la sua condotta, secondo il frutto delle sue azioni" (Ger 17, 9-10).

<sup>22</sup> S. FAUSTI, *Occasione e tentazione...*, p.17.

<sup>23</sup> "L'Anticristo assume in ogni epoca due maschere opposte e uguali, adeguate alla cultura del momento. Così può ingannare sui due fronti. Oggi, epoca del pensiero debole, nella Chiesa assume l'aspetto della certezza barattata per verità, in modo da screditare ciò che è pur vero; nel mondo laico quello dell'incertezza come verità assoluta, in modo da buttar via ciò che è pur certo": *Ibid.*, p.18.

<sup>24</sup> G. ARLEDLER, *Il discernimento spirituale. Teoria e orientamenti*, Milano 1998, p.4.

pura ingenuità. Non è sufficiente “andare dove ti porta il cuore”<sup>25</sup> perché è vero che nel cuore dell’uomo abita la verità<sup>26</sup>, ma è anche vero che dal cuore dell’uomo “*escono le intenzioni cattive: fornicazioni, furti, omicidi, adulteri, cupidigie, malvagità, inganno, impudicizia, invidia, calunnia, superbia, stoltezza. Tutte queste cose cattive vengono dal di dentro e contaminano l’uomo*” (Mc 7, 21b-23).

Bisogna, come ci ricordano Paolo ed Ignazio, conoscere ed interpretare i desideri e le mozioni dello Spirito di Dio e smascherare quelli che vengono dallo spirito del Maligno<sup>27</sup>.

Per questo nostro argomentare fondamentalmente facciamo riferimento all’antropologia pensata e disegnata da Ignazio, ispirato e formato dall’esperienza paolina, nei suoi “Esercizi spirituali” dai quali emerge con forza e con chiarezza che ogni uomo si trova, costantemente e fondamentalmente, all’interno di un triplice campo di forze. Il proprio ‘io naturale’, Dio ed il nemico della natura umana<sup>28</sup>.

Soprattutto lo spirito buono e lo spirito cattivo agiscono e muovono verso finalità e mete opposte: Dio con il suo spirito buono promuove con forza, e senza mai stancarsi, la libertà, mentre il Maligno, sempre con illusioni e menzogne, la schiavitù.

In quest’ottica è evidente la portata e l’importanza spirituale e pastorale della formazione e dell’applicazione esistenziale dell’“arte del discernimento”, che viene a costituirsi come componente fondamentale nell’economia della stessa storia della salvezza, nella sua portata oggettiva e soggettiva insieme.

L’“arte del discernimento”, come educazione permanente ad una piena libertà interiore, finalizza così ogni cammino spirituale di vera maturazione delle determinazioni morali umane<sup>29</sup>, che trovano nell’amore il loro “principio e fondamento” ed il loro approdo più sicuro, significativo e salvifico<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cf J. DECHANET, *Va’ dove ti porta il cuore*, Assisi 1973.

<sup>26</sup> Cf AGOSTINO, *De Vera Religione*, 39,72.

<sup>27</sup> Cf Gal 5, 19-23 e *EESS.*, nn.316-317.

<sup>28</sup> Cf *Ibid.*, n.32.

<sup>29</sup> Non è questa la sede più opportuna, nè è materia della nostra investigazione, ma è giusto almeno accennare alla differenza tra la teologia spirituale, intesa come *commercium caritatis* e la teologia morale, intesa come *ordo caritatis*: cf Ch. A. BERNARD, *Teologia spirituale*, Cinisello B. 1993<sup>4</sup>, pp.64-67.

<sup>30</sup> “Per agire bene non basta osservare materialmente *le leggi e le norme*. L’uomo naturale sarebbe ridotto ad un animale addestrato, che reagisce come deve o meno, secondo la connessione che ha fatto tra una certa azione e la sanzione o gratifica che riceve. Non è neppure sufficiente osservare le norme per convinzione profonda nel valore che propongono. Infatti in ogni decisione, come detto, entrano in conflitto valori diversi, per cui scegliendo l’uno scarto necessariamente l’altro. Se volessi comportarmi in base alle convinzioni, non saprei mai che fare, e ne sceglierei arbitrariamente una a scapito delle altre. Per agire moralmente devo valutare la complessità della situazione, con un discernimento attento, e decidere con *responsabilità*, assumendomi il peso di una scelta sempre necessariamente imperfetta, perché parziale e cosciente di esserlo. Ad un’*etica delle leggi e delle convinzioni*, che può essere rispettivamente animale-sca o irresponsabile, deve succedere un’*etica della responsabilità*, basata sul *discernimento*, che ha come principio la libertà dell’amore e l’amore della libertà. Vedi il comportamento di Paolo nel caso controverso ed esemplare delle carni sacrificate agli idoli (cf 1 Cor 8, 1ss.; 10, 23-32). La moralità di un atto è proporzionale al grado di libertà che implica e promuove: ciò che non è libero non è morale e ciò che liberamente non promuove la libertà è immorale. L’amoralità è la mancanza di libertà di chi agisce; l’im-

Molto importante e significativo è sottolineare la fundamentalità del discernimento all'interno del processo dell'azione pastorale che dona, e deve donare, sempre di più a questa il "tocco" ed il "tatto spirituale" di un permanente e forte cammino di educazione al discernimento stesso sia a livello personale sia a livello ecclesiale.

La pastorale ha come scopo quello di formare ed educare la vita cristiana fino al raggiungimento della sua piena realizzazione e trasfigurazione nella vita stessa del Dio Amore.

Il discernimento dentro questa tensione soteriologica può condurre sempre di più ogni persona a divenire sempre meglio responsabile del proprio "mistero" e delle proprie azioni. E questo attraverso un processo ontologico ed operativo di distinzione tra bene e male, giungendo ad una lenta e graduale conoscenza della propria vocazione unica, originale ed irripetibile: la propria "vocazione personale" da incarnare e vivere in ogni 'qui ed ora' del pellegrinaggio terreno.

moralità è la mancanza di libertà, propria o altrui, liberamente accettata. Il male è comunque sempre mancanza di libertà, ossia di conoscenza e/o di volontà. (...) Il discernimento è la categoria morale fondamentale: senza di esso non si può parlare di moralità": S. FAUSTI, *Occasione e tentazione...*, pp. 28-29.

"In tutto il rinnovamento dell'etica e della teologia morale noi parliamo molto oggi di un' 'etica esistenziale'. In altre parole, in ogni scelta che devo fare, vi è una chiamata a *me* come *essere unico nel suo genere*. Se ambedue le alternative in una scelta concreta da farsi sono di fatto buone, io *non* sono moralmente libero di scegliere l'una o l'altra – questo sarebbe agire come una persona dell'Antico Testamento, guidata dal criterio morale del giusto e dello sbagliato, del buono e del cattivo. No, per me che sono una persona del Nuovo Testamento, vi è una chiamata ad un 'amore più grande': è la chiamata del mio Gesù personale alla mia persona specifica ed unica in se stessa. E il criterio per discernere questa chiamata unica e specifica non è altro che la mia 'vocazione personale'. Se dopo aver fatto il discernimento attraverso la mia vocazione personale io seguo questa chiamata, io sto vivendo una relazione di amore profondamente personale con il Signore. Se decido di non farci caso e di ignorarla in pratica non solo trasgredisco una legge morale – come per esempio trasgredire una legge o un regolamento del traffico; io sto di fatto tradendo un amore personale. È evidente la qualità e profondità di trasformazione personale che tutto questo implica": H. ALPHONSO, *La vocazione personale...*pp. 53-54. In questo ambito morale credo sia molto utile e suggestivo fare riferimento alla proposta dello stesso Alphonso di considerare il famoso 'esame di coscienza' come un autentico 'esercizio quotidiano di discernimento':

"L'esame di coscienza quando è ben capito, non è un esercizio di pura morale. È l'esercizio quotidiano di *discernimento*. È l'esercizio tipico del Nuovo Testamento nel quale io cerco di essere un autentico cristiano nella e per mia vera esperienza quotidiana. Perché è solo quando io ho *coscientemente accettato* la mia vera esperienza concreta, qualsiasi essa sia, che io potrò assumere un *atteggiamento cristiano* riguardo ad essa cioè donarmi ed arrendermi al Signore, o rendermi 'libero' per lui, in e attraverso quella medesima reale esperienza. Ed io possiedo sempre la mia propria *unica via* e il mio *segreto personale* di fare precisamente questo, grazie alla mia vocazione personale. Non stupisce perciò il fatto che abbiamo ribattezzato questo esercizio tipicamente cristiano di discernimento come 'esame di consapevolezza' ('coscienza' intesa come consapevolezza). Ecco quindi il nostro modo rinnovato di capirlo oggi: esso è, nella preghiera, un riorientamento del cuore che inizia con il ringraziamento, poi si muove verso un centrarsi sul Signore attraverso la propria esperienza reale coscientemente (= consapevolmente) accettata. Che vi sia un modo *unico e personale* di fare proprio questo, ecco il significato profondo e di vasta portata della 'vocazione personale' per il discernimento quotidiano": *Ibid.*, pp. 57-58.

## 2.1. L'affinità di Paolo ed Ignazio nel discernimento come invito ad una ricerca permanente della "vocazione personale"

Paolo ed Ignazio ci testimoniano, con la loro esperienza ed il loro insegnamento, come giungere a conoscere, sentire e gustare il senso profondo del proprio essere, del proprio mistero come è scritto nel cuore di Dio, è la meta e l'approdo, consapevole o inconsapevole, di ogni creatura umana. Questo mistero, ci insegna la rivelazione biblica, è depositato e sigillato nella portata semantica ed esistenziale del nome<sup>31</sup>.

Giungere a scoprire la "propria vocazione personale come effetto del discernimento della vocazione personale e di una vita vissuta in conseguenza con essa", credo sia l'originalissimo contributo che l' "arte del discernimento", vissuta ed insegnataci da Paolo ed Ignazio e dalla loro profonda affinità, possa donare sia ai singoli sia all'intera comunità ecclesiale in questo nostro oggi credente<sup>32</sup>.

Discernere, scoprire ed eleggere la propria "vocazione personale", nella perenne tensione di trasformazione in profondità della propria vita, significa permettere alla Divina Maestà e a se stessi di penetrare, sempre più, nella consolante certezza di essere, nella propria irripetibilità, "preziosi" e fondamentali, per l'intera economia della salvezza, e necessari alla costruzione di quell'edificio spirituale, che ci vede come "pietre vive", edificati sulla pietra angolare e viva che è Cristo stesso (cf Ef 2, 19-23 e 1 Pt 2, 4-5).

La "vocazione personale", quando è conosciuta, scoperta e vissuta con una sempre maggiore crescita in essa, può divenire "il criterio di discernimento per tutte le decisioni della vita"<sup>33</sup>. Il vero ed autentico criterio per giungere a quella vera "verità che ci fa liberi" (cf Gv 8,32): la "speranza della nostra vocazione" (Ef 4,4), della quale dobbiamo sempre e comunque rendere ragione (cf 1 Pt 3,15) per "splendere come astri nel mondo, tenendo alta la parola di vita" (Fil 2, 15b-16).

Sembra evidente, quindi, la necessità di proporre e pervenire ad una autentica "formazione permanente" all'"arte del discernimento", che giunga a questo approdo esistenziale e spirituale.

<sup>31</sup> "Ti ho chiamato per nome, tu mi appartieni" (Is 43, 1). "Rallegratevi piuttosto che i vostri nomi sono scritti nei cieli" (Lc 10, 20b).

<sup>32</sup> Sono riconoscente debitore per le riflessioni che seguono alla magistrale ed illuminata opera, già citata, del mio maestro padre Herbert Alphonso, *La vocazione personale...*

<sup>33</sup> H. ALPHONSO, *La vocazione personale...*, p. 52. Ed in più: "Perché la mia vocazione personale è la volontà di Dio' nel più profondo senso teologico di questa frase tanto ripetuta e tanto male usata. Se dunque mi trovo di fronte a due alternative, sarà la mia vocazione personale che mi aiuterà a discernere qual è l'alternativa che mi presenta la chiamata e la volontà di Dio per me. Esaminando le due alternative separatamente contro l'atteggiamento della mia vocazione personale che assumo in profondità, io posso 'sperimentare' interiormente in poco qual è l'alternativa che 'combacia' perfettamente con la mia vocazione personale e quale si 'scontra con essa'. Perché la mia vocazione personale è la consolazione fondamentale della mia vita; assumendola come atteggiamento in profondità mi mette immediatamente in contatto con il mio Gesù personale. Quella alternativa, quindi, che fortifica e approfondisce la mia consolazione fondamentale, è la chiamata del Signore a me come essere unico e specifico": *Ibid.*, pp.52-53.

Le scienze pedagogiche e psicologiche fanno eco a Paolo ed Ignazio e ci insegnano e ci testimoniano, oggi, come il processo educativo non sia “altro” che quel permettere alla persona umana di prendere coscienza e tirare fuori le proprie potenzialità e doti interiori, che rappresentano il segreto della originalità di ogni essere umano nella irripetibilità della sua esistenza biologico-fisiologica, psicologica e spirituale.

Allora, ancora una volta, il processo di discernimento, che approda alla scoperta e al maturare della “vocazione personale”, risulta essere un’istanza estremamente importante, che interpella e stimola la Teologia pastorale e la Teologia spirituale a divenire sempre più aperte e pronte a delineare, per il cristiano di oggi, cammini di autentica verità nella libertà, la libertà dei figli di Dio (cf Rm 8, 14)<sup>34</sup>.

## ***2.2 L'affinità di Paolo ed Ignazio ci proietta verso l'orientamento normativo ed illuminativo della Parola di Dio per il discernimento spirituale oggi***

Per poter ancor più delineare e concretizzare, la portata spirituale e pastorale del discernimento spirituale per il cristiano d’oggi, ispirata dall’affinità paolina ed ignaziana, possiamo fare riferimento e sottolineare la portata normativa ed illuminativa che la Parola di Dio scritta, letta nella Chiesa, può e deve avere come orientamento e criterio principe per il discernimento stesso, così come è stato per l’Apostolo delle genti ed il Pellegrino di Loyola<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Ascoltiamo ancora padre Alphonso: “Aiutare una persona a scoprire o discernere queste risorse più intime della ‘vocazione personale’ è quindi formarla o educarla fondamentalmente e radicalmente nel senso più profondo. Tutte le altre cose ‘introdotte’ dall’esterno saranno, in effetti, veramente formative nella misura in cui possono essere in relazione con questo unico *sensu* personale nella vita di un individuo, altrimenti verranno gettate lungo il sentiero, per essere calpestate e divorate dagli uccelli (cf Lc 8,5). Questo stesso rivela il vero senso di quello che ai nostri giorni siamo soliti chiamare ‘formazione continua’. Il cuore della ‘formazione continua’ non risiede in un programma di ‘riciclaggio’ per quanto importante esso possa essere. Il segreto e la sorgente di tutta la formazione continua di una persona risiede proprio nelle sue più intime risorse d’essere, cioè nell’irripetibile ‘senso’ della sua vita: la ‘vocazione personale’ costituisce la sua antenna vivente, la quale costantemente capta dall’atmosfera, o da tutta l’estensione della sua esperienza umana, ciò che ha senso per la sua crescita e formazione continua. Perché ogni ‘motivazione’ fluisce dal ‘senso’. Ciò che nell’ambito della sua esperienza non trova nessuna relazione con il ‘senso’ della vita è lasciato da parte; solo ciò che di fatto si riferisce ad esso si aggrappa attorno a questo senso personale per lo sviluppo e la crescita continua. Quindi chi vive la propria vocazione personale è una persona in formazione continua, nel senso più profondo della parola”: H. ALPHONSO, *La vocazione personale...*, pp. 60-61.

<sup>35</sup> “Il ‘discernimento’ è precisamente la capacità di reinterpretare o di rileggere la parola di Dio nella situazione concreta in cui comunità ed individuo si trovano. Esso può quindi essere ritenuto come norma e legge del senso spirituale: come conoscere ciò che lo Spirito dice ‘oggi’ alla chiesa, al credente. (...) Il ‘discernimento’ ha un carattere molto concreto: porta a conoscere, nell’oggi e nel momento presente in situazioni che cambiano, quale è la volontà di Dio, ciò che è buono a lui gradito e perfetto (Rm 12,2). Un dono simile suppone contemporaneamente l’esperienza, l’intuizione e l’opera dello Spirito Santo; è il frutto di una maturazione in noi del lavoro della grazia. Esso richiede molta flessibilità, perché all’applicazione rigida e materiale della legge sostituisce l’attenzione all’avvenimento, l’esame cordiale e benevolo delle circostanze e delle intenzioni, come pure dei mezzi per accordarli nel modo



La Parola di Dio si muove in questo orientamento attraverso due funzioni, che le sono proprie. In primo luogo ci mette in contatto strettissimo con Dio, comunicandoci e rivelandoci il suo sentire ed il suo modo di pensare ed agire. In seconda istanza la Parola ci delinea l'oggetto stesso del processo orientativo del discernimento: è la Parola, che letta, meditata e contemplata, personalmente e comunitariamente, suscita quelle risonanze profonde che vanno a toccare la profondità più intima del cuore dell'uomo.

L'uomo e la donna di oggi, saziandosi e gustando questo tocco divino, si aprono all'azione trasfigurante della volontà personale di Dio nel progredire del loro oggi di salvezza, crescendo in una sempre maggiore intelligenza affettiva, che diviene sapienza del cuore. Diventano così capaci di leggere e discernere i moti del loro spirito, le circostanze, gli incontri con le persone secondo il cuore di Dio, cogliendo, attraverso questa lettura sapienziale della Scrittura, il delinarsi ed il proporsi della volontà personale di Dio, che chiede il loro corpo per incarnarsi e divenire "liturgia della vita"<sup>36</sup>.

La teoria e la prassi spirituale e pastorale del discernimento, ispirato dall'affinità paolina ed ignaziana, bussano allora, per brillare di tutta la loro originalità e tradizione, alle porte della originalità e tradizione della "lectio divina".

Non è questa nostra riflessione la sede per approfondire questo intimo connubio, che lega e deve sempre più legare la pratica sapienziale della lectio divina con il processo spirituale e pastorale del discernimento. Credo, però, sia utile almeno richiamare alla memoria che nella "scala" dell'ascolto orante della lectio, oltre alle tre tappe fondamentali della *lectio – meditatio – contemplatio*, la tradizione spirituale cristiana ha aggiunto delle tappe successive che, partendo dalla *consolatio* attraverso la *discretio*, la *deliberatio* e la *actio*, uniscono in una feconda sinergia spirituale questi "esercizi spirituali"<sup>37</sup>.

La portata spirituale e pastorale è evidente, e sotto i nostri occhi.

migliore al disegno di Dio in una situazione precisa (...). Solo la Chiesa – comunità di fede – guidata dalla parola di Dio può garantire questo discernimento. Essa interroga la situazione concreta, legge i 'segni dei tempi', si lascia guidare dai padri nella fede che l'hanno preceduta. Nel rispetto della libertà dei suoi figli, nella coscienza della propria povertà, contro ogni autoritarismo, offre lo spazio allo Spirito Santo perché parli ancora 'oggi' come una volta, perché egli compia in noi l'opera dell'amore": B. CALATI, "Parola di Dio" in *NDS* p.1143.

<sup>36</sup> "Per questo, entrando nel mondo, Cristo dice: 'Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato. Non hai gradito né olocausti né sacrifici per il peccato. Allora ho detto. 'Ecco, io vengo – poiché di me sta scritto nel rotolo del libro – per fare, o Dio, la tua volontà' (Eb 10, 5-7).

<sup>37</sup> "In realtà, la comprensione più profonda del rapporto preghiera-vita si esprime nel prolungamento logico e tradizionale della triade *lectio, meditatio, contemplatio*. Quando la *meditatio* suscita in noi, per la grazia dello Spirito Santo, la *contemplatio* del mistero di Cristo, ne segue quell'effetto della presenza dello Spirito che la Scrittura chiama 'paraclesi'. È la *consolazione*, una gioia profonda, non necessariamente sensibile ma vera ed autentica, del mistero divino. Il cuore si dilata perché ha intuito una scintilla di quel mistero che spesso ci è difficile, estraneo ed oscuro. Dalla *consolatio* nasce quello che Paolo, nelle sue lettere dalla prigionia, indica come *discernimento* o *discretio*. L'esperienza della paraclesi dona la capacità cristiana di capire che cosa, nella propria vita, nel mondo, nella storia, corrisponde al disegno di Dio e che cosa, al contrario, vi si oppone. Questa capacità di discernere ciò che è secondo la mente di Cristo e ciò che non lo è (cf Rom 12; Col 1), non deriva da un ragionamento o da un processo deduttivo ma proprio da un'intrinseca connaturalità, da una vera esperienza di Dio. La *discretio* suscita

### 2.3. “Ovunque ci sia bisogno di discernimento, c’è pure bisogno di sovrabbondante consolazione”<sup>38</sup>: l’affinità paolina ed ignaziana di questo ‘sentire-operativo’ spirituale

La consolazione, come frutto e condizione nella quale il discernimento opera e si concretizza in scelte chiare e precise, apre un’ulteriore pagina significativa di applicazione del processo del discernimento oggi sia a livello spirituale che pastorale, ispirata dalla affinità di Paolo ed Ignazio, su questa realtà.

Sia Paolo sia Ignazio hanno sottolineato, nella loro esperienza spirituale e nella loro prassi magisteriale e pastorale, l’importanza e la profonda risonanza che questo sentire spirituale ha nel processo di maturazione di ogni cristiano.

Per l’Apostolo delle genti basta ricordare ancora una volta il famoso inizio della seconda lettera ai Corinzi: “*Sia benedetto Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione, il quale ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in qualsiasi genere di afflizione con la consolazione con cui siamo consolati noi stessi da Dio. Infatti come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così per mezzo di Cristo abbonda anche la nostra consolazione. Quando siamo tribolati è per la vostra consolazione e salvezza; quando siamo confortati è per la vostra consolazione la quale si dimostra nel sopportare con forza le medesime sofferenze che anche noi sopportiamo. La nostra speranza per voi è ben salda, convinti che come siete partecipi delle sofferenze così lo siete anche della consolazione*” (1,3-7).

Per Ignazio significa, ancora una volta, immergersi in tutta la sua esperienza di discernimento degli spiriti e di ricerca di elezione sempre del meglio e della “santissima volontà di Dio”: “*Nella seconda (il secondo tempo dell’elezione, n.176), che implica la consolazione e la desolazione, (colui che dà gli esercizi) deve spiegare molto che cosa è la consolazione, percorrendo tutte le sue componenti, come sono la pace interiore, gaudio spirituale, speranza, fede, amore, lacrime ed elevazione che sono tutti doni dello Spirito Santo*”<sup>39</sup>.

Alla luce dell’esperienza spirituale e pastorale in cui siamo, oggi, tutti inseriti, può essere utile chiedersi insieme al Cardinal Martini: “Se l’esperienza della consolazione nel ministero sia realistica o se sia piuttosto astratta, incapace di reggere in una quotidianità che richiede pazienza, che comporta aridità, anche personale, a causa del multipli-

la *deliberatio* che è la capacità di scegliere, tra le diverse azioni possibili della nostra vita, quelle che sono secondo il Vangelo: nella pastorale, in ciò che devo dire o tacere, nel consiglio, nella confessione, nel rapporto con le persone, nei problemi più gravi di carattere disciplinare riguardanti la realtà e la società. Spesso sarà deliberazione di studiare, di prendere i mezzi opportuni, di fare attenzione, di approfondire una determinata situazione senza darla per scontata: tuttavia si tratta di una deliberazione che porterà ad agire secondo il Vangelo. *L’agire secondo il Vangelo, dunque, è frutto di una deliberazione interiore, fatta alla luce di un discernimento che parte da una consolazione interna frutto di una contemplazione della Scrittura*”: C.M. MARTINI, *Popolo in cammino*, Milano 1983, pp. 20-21.

<sup>38</sup> IDEM, *La consolazione...*, p.76.

<sup>39</sup> *Direttorio Autografo*, n.11 in *Gli Scritti*, p. 71 . Cf anche “*Haec autem consolatio non est habitus, sed veluti spiritualis passio data supernaturaliter, cuius natura est, ut, dum praesens est, facile exercean- tur actus virtutis, immo cum delectatione et gustu, et cum inflammatione affectus: contra vero facit, ut opera carnis desipiant, et insuavia videantur*” (MI *Directoria*, pp. 702-703).

carsi delle preoccupazioni, delle ristrettezze del tempo, del nervosismo, della mancanza di sonno”<sup>40</sup>.

Il rapporto tra consolazione e vita spirituale e pastorale, tesa alla ricerca ed al discernimento della volontà divina nel nostro “qui ed ora”, è sicuramente necessario e fondamentale. Paolo, a cui fa eco Ignazio – nella logica della continuità-discontinuità di ogni originalità ed irripetibilità vocazionale – lo teorizza magistralmente nel brano a cui abbiamo fatto sopra riferimento<sup>41</sup>.

La richiesta ed il bisogno di consolazione divengono, così, quella sete propria del cuore dell’uomo di ricevere la presenza confortante della volontà di Dio, che lo fa salire in alto, come un’aquila che educa, protegge e soccorre i suoi piccoli (cf Dt 32, 11).

Paolo, che ha vissuto e sperimentato mille traversie, amarezze, angosce e delusioni anche nel suo ministero, ancora una volta, ci testimonia il bisogno di imparare sempre più profondamente la lezione magistrale dello Spirito di non depositare la propria fiducia in se stessi ma nel Dio che risuscita i morti: “*Non vogliamo infatti che ignoriate, fratelli, come la tribolazione che ci è capitata in Asia ci ha colpiti oltre misura, al di là delle nostre forze, sì da dubitare anche della vita. Abbiamo addirittura ricevuto su di noi la sentenza di morte per imparare a non riporre fiducia in noi stessi, ma nel Dio che risuscita i morti. Da quella morte egli però ci ha liberato e ci libererà per la speranza che abbiamo riposto in lui, che ci libererà ancora, grazie alla vostra cooperazione nella preghiera per noi, affinché per il favore divino ottenutoci da molte persone, siano rese grazie per noi da parte di molti*” (2 Cor 1, 8-10).

<sup>40</sup> *La consolazione...*, p. 81. È interessante annotare, nell’ottica del nostro discorso, come più avanti l’autore continui il suo ragionare, che condivido pienamente: “Ci accorgiamo allora come una concezione che, sotto colore di maturità spirituale, di crescita nella fede non più bisognosa del latte iniziale, tende ad escludere, quasi per principio, la consolazione interiore dall’esercizio del ministero, non trova alcuna conferma né nella dottrina spirituale di Ignazio né nelle vite dei Santi. Anche considerando la natura del ministero e la natura della consolazione, comprendiamo che la sopraddetta concezione non è esatta, pur se il Signore, proprio per evidenziare meglio questo rapporto tra ministero e consolazione, può provarci con periodi di aridità, di stanchezza, di fatica, magari congiunte a difficoltà di salute. Non c’è dubbio che l’oscurità, la lotta, i momenti di Getsèmani facciano parte del ministero, ma ritengo sbagliato considerarli come uno stato ordinario. Sarebbe un tirarsi indietro rispetto al disegno di Dio, non corrisponderebbe alle speranze e ai desideri di s. Ignazio”: *Ibid.*, pp. 81-82.

<sup>41</sup> “Padre Ledrus, in un articolo di molti anni fa, in cui commentava l’inizio della Seconda Lettera ai Corinti, notava che il plurale usato dall’Apostolo – ‘ci consola in ogni nostra tribolazione perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in qualsiasi genere di afflizione’ – non è maiestatico. È inteso dell’ufficio pastorale come tale ‘soprattutto quando questo ufficio pastorale – scriveva Ledrus – fa opera di punta là dove la Chiesa mantiene il primato assiologico dell’atto sull’ente e del movimento sullo stabilimento; là dove il pastore sa uscire dal riposo del suo quadro familiare di vita sacerdotale per portarsi in cerca delle pecorelle smarrite’. Io tradurrei queste parole dicendo che la consolazione, di cui leggiamo in s. Paolo, è particolarmente necessaria dove si fa lavoro di frontiera, dove si fa opera missionaria in senso lato, dove ci si occupa di situazioni difficili, del rapporto tra culture, di culture lontane dalla fede: ovunque ci sia bisogno di discernimento, c’è pure bisogno di sovrabbondante consolazione. E perciò la natura del ministero esige l’attenzione alla visita di Dio, all’immediato rapporto di Dio con la nostra preghiera e la nostra vita”: *Ibid.*, pp. 82-83.

L'orizzonte consolatorio – dono di Dio, che sancisce l'impegno umano di ricerca e discernimento – è l'approdo ultimo a cui conduce il processo di discernimento spirituale della volontà personale di Dio in ogni cuore umano.

Così matura e si irrobustisce ogni esperienza di fede, speranza e carità fino, non solo a fare la volontà di Dio, ma a divenire ed essere la volontà di Dio in ogni 'qui ed ora' del proprio pellegrinaggio terreno, che viene dall'eternità ed è in cammino verso l'eternità.

## Conclusione

Il cammino di *crisostomizzazione* e di trasfigurazione della propria originalità ed irripetibilità nella originalità ed irripetibilità del "Cristo che vive in loro" (cf Gal 2, 20), compiuto da Paolo ed Ignazio, è caratterizzato da un ascolto permanente di Dio, che si fa Parola incarnata negli eventi, nelle circostanze e attraverso gli incontri con le persone nel proprio pellegrinaggio umano e spirituale.

Un ascolto, che è il pellegrinaggio interiore di due persone, che hanno deciso di votarsi totalmente a seguire un itinerario che Dio va loro delineando poco alla volta.

Un ascolto, che è movimento di progressiva conversione e purificazione per giungere a sperimentare la consolante iniziativa di Dio.

L'affinità umana e spirituale di Paolo ed Ignazio riguardo al discernimento si realizza profondamente nel loro immergersi, sentire, gustare ed incarnare – attraverso la verifica delle mozioni del proprio cuore – questo itinerario verso un'unica meta: la volontà del Padre e la persona di Cristo, che, lentamente e progressivamente, li spinge e li proietta sempre di più in avanti oltre ciò che hanno già trovato e raggiunto.

Questa affinità e questa "empatia spirituale" divengono, e sono, continua ricerca e permanente discernimento di una libertà, che sempre più si dona al Dio "Semplicemente Altro", che li conduce su sentieri sempre nuovi ed originali.

L'affinità paolina ed ignaziana si realizza in questo itinerario profondo di discernimento spirituale, di ricerca del passaggio di Dio, nelle mozioni del proprio cuore: eco e risposta alla Parola, che è il Signore Gesù, e agli eventi – anche semplici – della propria esperienza quotidiana.

Paolo ed Ignazio vogliono coinvolgerci in questa loro esperienza per renderci partecipi e protagonisti di questo dono di libertà e di trasparenza interiori verso il quale Dio li ha educati e condotti nel corso della propria vita per giungere a vivere di lui ed essere trovati sempre in lui (cf Fil 1,21, Gal 2,20 ; lo "poteva trovare in qualunque momento lo desiderasse": *Autobiografia*, 99).

Questa affinità e questo sperimentare ed incarnare la volontà personale del Padre in ogni "qui ed ora" fanno di Paolo ed Ignazio uomini di un amore che si fa discernimento operante ed attualizzato in ogni circostanza esistenziale.

Il *magis dell'ἀγάπη* porta Paolo ed Ignazio ad affidarsi in una speranza sempre più pura al Dio Amore, riconoscendo ed incarnando i suoi tratti più originali e sostanziali nella originalità del proprio essere.

Questo “meglio dell’Amore”, “pienezza della legge” (Rm 13, 10) per Paolo si fa “discreta carità” in Ignazio, nella logica di una continuità-discontinuità, che permette ad entrambi di aderire ed affidarsi, sempre e comunque, alla volontà personale di Dio, riconoscendola ed amandola come un perenne invito al “meglio” (il τὰ διαφέροντα paolino; il “magis” ignaziano), e da cui si lasciano conquistare sempre più interiormente fino a giungere nel più profondo della loro personalità.

Paolo ed Ignazio, guidati ed illuminati dal “Dio che discerne i nostri cuori” (1 Ts 2, 4b), integrano ed armonizzano tutta la realtà creata ed incarnata in questo sentire profondo: il Creatore e le creature. Gesù, il Cristo e l’uomo. Le realtà naturali e soprannaturali. La preghiera e l’azione. L’impegno ascetico e le più alte visioni mistiche.

Ecco che, in questo modo, la loro profonda affinità nel discernimento spirituale viene in aiuto alla nostra fame e sete di Dio e della Sua volontà, al nostro desiderio di avere dei criteri per decidere ed essere veramente e pienamente nella verità e nella libertà di Cristo, al nostro anelito di pervenire all’autentica umanità della “piena maturità di Cristo” in noi (cf Ef 4, 13).

Paolo ed Ignazio, maestri e testimoni di questo profondo sentire spirituale e pastorale, ci precedono e pregano per noi, intercedendo presso le Tre Persone della Santissima Trinità:

*“Questo io chiedo: che il vostro amore cresca sempre più in conoscenza e ogni tipo di delicato sentimento, affinché apprezziate le cose migliori e così siate puri e senza macchia per il giorno di Cristo, ricolmi del frutto di giustizia che si ottiene per mezzo di Gesù Cristo a lode di Dio” (Fil 1, 9-10).*

*“Termino pregando la santissima Trinità che per la sua infinita e somma bontà ci dia grazia abbondante perché sentiamo la sua santissima volontà e la compiamo interamente” (a Teresa Rejadell, 18 giugno 153: MI Epp I, 107).*

Il Signore porti a compimento l’opera buona (cf Fil 1,6) del discernimento spirituale, iniziata nei nostri cuori e nella nostra vita ed in quella della sua santa Chiesa, oggi e sempre.

# Human Person in the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita

by PAVULRAJ MICHAEL S.J.\*

## Introduction

Christians perceive that sincere and authentic dialogue with other religious traditions on different levels is the “signs of time and call of God”. This is precisely because the Vatican Council affirms that every authentic religion possesses “precious elements of religion and humanity”<sup>1</sup>, “seeds planted by God in ancient cultures”<sup>2</sup>, “seeds of the Word”<sup>3</sup>, “seeds of the Lord”<sup>4</sup>, and “truth and grace found among the nations”<sup>5</sup>. In particular for Hinduism, the Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions gives this special mention:

In Hinduism, men contemplate the divine mystery and express it through an inexhaustible abundance of myths and through searching philosophical inquiry. They seek freedom from the anguish of our human condition either through ascetical practices or profound meditation or a flight to God with love and trust... Likewise, other religions found everywhere try to counter the restlessness of the human heart, each in its own manner, by proposing ‘ways,’ comprising teachings, rules of life, and sacred rites... The Church, therefore, exhorts her sons, that through dialogue and collaboration with the followers of other religions, carried out with prudence and love and in witness to the Christian faith and life, they recognize, preserve and promote the good things, spiritual and moral, as well as the socio-cultural values found among these men<sup>6</sup>.

\* PAVULRAJ MICHAEL SJ, docente di teologia presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana; [michael@unigre.it](mailto:michael@unigre.it)

<sup>1</sup> Vatican Council II, *Gaudium et Spes*, n. 92, Text in AAS LVIII, 1966, pp. 1113-1114. Please see *Acta Apostolicae Sedis – Commentarium Officiale*, An. Et Vol. LVIII, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1966. The English translation of the documents of Vatican Council II is taken from W. M. Abbott, *The Documents of Vatican II*, Guild Press, New York, 1966.

<sup>2</sup> Vatican Council II, *Ad Gentes*, n. 18, Text in AAS LVIII, 1966, pp. 968-969.

<sup>3</sup> Vatican Council II, *Ad Gentes*, n. 11, Text in AAS LVIII, 1966, pp. 959-960.

<sup>4</sup> Vatican Council II, *Ad Gentes*, n. 15, Text in AAS LVIII, 1966, pp. 964-965.

<sup>5</sup> Vatican Council II, *Ad Gentes*, n. 9, Text in AAS LVIII, 1966, p. 958.

<sup>6</sup> Vatican Council II, *Nostra Aetate*, n. 2, Text in AAS LVIII, 1966, p. 741.

In line with these documents, our study is a sincere search of a dialogue to seek and experience “those seeds of the Word”, “those elements of grace” and “that ray of Truth” found in the Bhagavad Gita on ‘Human Person’. The dialogue that we are exploring on “Human Person” points toward a meeting of heart and mind between Christianity and Hinduism, approached in a spirit of respectful inquiry. In the first part of our study, we will concentrate on the human person in the *Spiritual Exercises* of Ignatius by analysing his Christian anthropology founded on the Bible in general and St. Paul in particular. The second part of our study is the systematic exposition on the human person in the Bhagavad Gita, a study on the selected texts by analysing the Samkhya philosophy and its new interpretation used in the Bhagavad Gita. In the Third Part, we bring together the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita, comparing and contrasting them in the spirit of affirmation, focusing on the theme of human person. However, it will be shown that, during the dialogical encounter, it is very difficult to make absolute and clear the similarities between the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita because of their differences in cultural and religious background.

## Human Person in the *Spiritual Exercises*

Ignatius in the *Spiritual Exercises* uses the Pauline perspective on human person. In this way, he deserts from the mainstream, Occidental worldview, which is heavily dependent on the Greek philosophical concept of human person as “rational animal”. Also it is really striking why Ignatius chose to follow the Pauline understanding while his contemporary theologians followed the Greek understanding. The Pauline understanding of human person has a similarity with the understanding of human person found in the Bhagavad Gita, though there are certain substantial differences, because of their divergent worldview. Ignatius’s images of human person in relation to the self and to God were based on his faith-experience. The human person is above all oriented to the mystery of God.

In the Old Testament, the ‘human person’<sup>7</sup> is not analyzed into heterogeneous components; he is not considered an aggregate of parts. Yet the Old Testament presents various aspects of the human, principally “flesh”, “soul” and “spirit”. “Flesh” (*basar*) is not something that he has but he is flesh in the fragility of his living being. “Soul” (*nefesh*) is not his vital principle, but man is soul in the concrete manifestations of his vitality, especially those which emanate from his face, eyes, lips, hands and heart, the seat of knowledge and will. “Spirit” (*ruah*) is what he is insofar as the divine influence becomes especially manifest, when inrushes of insight, wisdom, or religious enthusiasm happen to him, beyond ordinary experience<sup>8</sup>. The significance of this integral view of

<sup>7</sup> Whenever the terms ‘human person’, ‘exercitant’ and ‘yogin’ are used in this article, they refer to both gender though for simplification they are used as masculine gender by the author.

<sup>8</sup> For a detailed study on the Old Testament concept of the human person, please refer to R. V. DeSmet, “The Christian Concept of A Human Person” in *Ignis* 19 (1990) 127-130.

man's being is shown by the fact that wellbeing or calamity affects the entire man as an indivisible whole. According to the Bible, mankind is distinct from all the rest of creation, including the animals, in that he is made in the image of God.

In the most explicit example from Scripture of these divisions, St. Paul writes: "Now may the God of peace Himself sanctify you entirely; and may your spirit and soul and body be preserved complete, without blame at the coming of our Lord Jesus Christ" (1 Thess. 5:23). Human person is made up of physical material, the body, that can be seen and touched. But he is also made up of immaterial aspects, which are intangible – this includes the soul, spirit, intellect, will, emotions, conscience, and so forth. These immaterial characteristics exist beyond the physical lifespan of the human body and are therefore eternal. These immaterial aspects – the spirit, soul, heart, conscience, mind and emotions – make up the whole personality.

The Bible makes it clear that the soul and spirit are the primary immaterial aspects of humanity, while the body is the physical container that holds them on this earth. The Body (Greek, *soma*) is the entire material or physical structure of a human being – it is the physical part of a person. St. Paul, writing to the Romans connects the body, the mind (soul) and the spirit: "Therefore I urge you, brethren, by the mercies of God, to present your bodies a living and holy sacrifice, acceptable to God, which is your spiritual service of worship. And do not be conformed to this world, but be transformed by the renewing of your mind, so that you may prove what the will of God is, that which is good and acceptable and perfect" (Rom. 12:1-2). The Soul (Greek, *psyche*) consists of the mind (which includes the conscience), the will and the emotions. Genesis 2:7 states that human person was created as a "living soul". The soul and the spirit are mysteriously tied together and make up what the Scriptures call the "heart". The writer of Proverbs declares, "Watch over your heart with all diligence, for from it flow the springs of life" (Prov. 4:23). It is clear here that the "heart" is central to our emotions and will. But "a natural (*psuchikos* – soulish) man does not accept the things of the Spirit of God, for they are foolishness to him; and he cannot understand them, because they are spiritually appraised" (1 Cor. 2:14).

The Spirit (Greek, *Pneuma*<sup>9</sup>) is well-explained in Numbers 16:22, when Moses and Aaron, "...fell upon their faces and said, 'O God, God of the spirits of all flesh, when one man sins, will you be angry with the entire congregation?'" . This verse names God

<sup>9</sup> The third person of the triune God, the Holy Spirit, coequal, coeternal with the Father and the Son: a) sometimes referred to in a way which emphasizes his personality and character (the Holy Spirit); sometimes referred to in a way which emphasizes his work and power (the Spirit of Truth); never referred to as a depersonalized force. b) the spirit, i.e. the vital principal by which the body is animated; the rational spirit, the power by which the human being feels, thinks, decides; the soul. c) a spirit, i.e. a simple essence, devoid of all or at least all grosser matter, and possessed of the power of knowing, desiring, deciding, and acting; a life giving spirit; a human soul that has left the body; a spirit higher than man but lower than God, i.e. an angel. d) the disposition or influence which fills and governs the soul of any one; the efficient source of any power, affection, emotion, desire, etc. e) a movement of air (a gentle blast); of the wind, hence the wind itself; breath of nostrils or mouth. See G. W. Bromiley, *Theological Dictionary of the New Testament*, William B. Eerdmans Publishing Company, Mich, 2000, pp. 872-875.



as the God of the spirits that are possessed by all humanity. Notice also that it mentions the flesh (body) of all mankind, connecting it with the spirit. Another key verse that describes the separation between soul and spirit is Hebrews 4:12: “For the word of God is living and active and sharper than any two-edged sword, and piercing as far as the division of soul and spirit, of both joints and marrow, and able to judge the thoughts and intentions of the heart”. One sees in this passage of Scripture that the soul and spirit can be divided – and that it is the Word of God that pierces our heart to bring the division of soul and spirit, something that only God can do. As human persons, we live eternally as a spirit, we have a soul, and we dwell in a body.

In the New Testament, the human person stands in focus in the person of Jesus acknowledged as saving Messiah. Jesus, as truly God-man, integrates the whole of mankind, which he saves, into a mystical body of which he is the head. Jesus’ vision of human person prolongs the views and hopes of the prophets but goes beyond them. He regards all men as called to a radical conversion through which they will be born again into divine sonship. The purpose of the *Spiritual Exercises*, “to overcome oneself and to order one’s life” (SE 21:1), might be described as accepting oneself and centering one’s life on God. The verb ‘overcoming’ can connote a battle with oneself, a struggle between the forces of good and evil. If we view life as a process of coming to know and love ourselves, others, God and the world, then ‘acceptance’ and ‘centering’ are also appropriate terms. Although St. Paul takes over some concepts from his Greek milieu, he adheres to the Biblical line of thought in refraining from speculative analysis of the components and properties of man. He particularly resists Greek dualism through his emphasis on the hope for resurrection of the whole man<sup>10</sup>.

Ignatius uses the language of his day, both popular and scholastic, but his thought is in line with that of St. Paul, who speaks of “flesh and spirit”. Flesh is not body, but includes both body and soul<sup>11</sup>, or what we would call human nature; it is that aspect of our being that is one with the rest of creation, and hence is subject to all manner of pressures. It is not bad in itself, but vulnerable and, in fact, wounded. Spirit, according to St. Paul, does not mean soul, but corresponds rather to person; it is that aspect of our being that is in the ‘image and likeness of God’<sup>12</sup> and has a mysterious affinity with the

<sup>10</sup> *Soma*, body, is not a part of man but describes the human person as a whole in his objective manifestation and in his relations with men, world and God. Man is *soma*, but he is also *sarx*, flesh, when as a prey to his self-sufficiency and self-seeking, he aligns himself sinfully with the world in rebellion against God. Then he stands in a state of radical division which prevents him from achieving a free and integral existence. But “flesh” can be “put off” through conversion of hearts, and “body”, man as a physical whole, can be transformed at resurrection. Please see R. V. DeSmet, “The Christian Concept of A Human Person” in *Ignis* 19 (1990) 129-130.

<sup>11</sup> The word “soul” (*anima*) is used in the following numbers: SE 1; 2; 6; 15; 16; 17; 20b; 23; 25; 38; 40; 43; 47; 124; 152; 166; 169ab; 175; 177; 180; 181; 185; 189; 208; 219; 229; 238; 246; 263; 290; 311; 313; 316; 317; 326; 330; 331; 332; 333; 335; 336; 339; 348; 349; 350; 351. Please see J. Rickaby, *The Spiritual Exercises of St. Ignatius Loyola – Spanish and English*, Burns & Oates Limited, London, 1915, p. 134.

<sup>12</sup> For a detailed study, please refer to INTERNATIONAL THEOLOGICAL COMMISSION, *Communion and Stewardship: Human Persons Created in the Image of God*, Roma, 2002. The text was approved *in forma specifi-*

divine. Ignatius's understanding of human person, like that of St. Paul, has its roots primarily in the mystery of the creation of humankind (within the total creation) according to God's image and likeness, together with the mystery of the redemption of that same creation, seriously flawed by sin, through the saving death and resurrection of Jesus Christ, Son of God and source of the indwelling Spirit<sup>13</sup>.

In the *Spiritual Exercises*, the self-knowledge of the human person leads him to the knowledge of God (SE 23, 104). The Principle and Foundation states: "Human beings are created to praise, reverence, and serve God our Lord, and by means of doing this to save their souls" (SE 23:2). Here we have described the experience of our personal relationship with the God who is constantly creating us in the concrete particulars of our deep desires and decisions whereby we come to self-realization<sup>14</sup>. We see Ignatius's view of freedom wherein the human person is called to freedom, a view that is grounded in the conviction that fundamentally the human person is created by and oriented to the mystery we call God who offers to share with us the divine life through grace. Our acceptance of this offer is already God's gift of accepting us unconditionally<sup>15</sup>. The human person is viewed as having memory, understanding, will, imagination and emotions (SE 45, 55, 65). In so far as the human person comes to know who he is in his individual uniqueness and beauty and to love the self he is before God, to that extent he comes to know the depth and beauty of the incomprehensible mystery of God<sup>16</sup>. Certainly Ignatius's notion of "soul" includes this very understanding of self.

It is in spirit where freedom resides; but this freedom is hampered by its association with the flesh. Our spirit by itself cannot bear the burden of the flesh, but God's Spirit comes to the aid of the human spirit: "God's Spirit joins himself to our spirits to declare that we are children of God" (Rom. 8:16) and "The creation itself would one day be set free from its slavery to decay and would share the glorious freedom of the children of God" (Rom. 8:21)<sup>17</sup>. In other words, for St. Paul the human person is "spirit, soul and body" (1 Thess. 5:23-24). Elsewhere he refers to the spirit as "inner self" (Eph. 3:16), while soul and body together are "flesh" or "human nature" (Rom. 8:12)<sup>18</sup>. Christian

ca, by the written ballots of the International Theological Commission. It was then submitted to Joseph Cardinal Ratzinger, the President of the Commission, who has given his permission for its publication.

<sup>13</sup> Cfr. T. E. Clarke, "Person and Society in the Exercises" in *The Way Supplement* 76 (1993) 53.

<sup>14</sup> Please refer to J. A. Tetlow, "The Fundamentum: Creation in the Principle and Foundation" in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 21/4 (1989) 1-53; Cfr. T. E. Clarke, "Ignatian spirituality and the Protestant principle" in *The Way Supplement* 68 (1990) 52-61.

<sup>15</sup> Cfr. A. Callahan, "The Human Person: Contemporary Theology and the Exercises" in *The Way* 76 (1993) 86-87.

<sup>16</sup> G. E. Ganss's idea is taken from A. Callahan, "The Human Person: Contemporary Theology and the Exercises" in *The Way Supplement* 76 (1993) 88.

<sup>17</sup> J. M. García-Lomas (ed), *Ejercicios Espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1992, p. 141.

<sup>18</sup> In Paul, we find a more technical phraseology employed with great consistency. *Psyche* is now appropriated to the purely natural life; *pneuma* to the life of supernatural religion, the principle of which is the Holy Spirit, dwelling and operating in the heart. The opposition of flesh and spirit is accentuated

theology adopted the Greek definition of a human person as a rational animal, made up of just body and soul, and thereby dismissed the Pauline model. For St. Paul and Ignatius, the spirit plays a key role and has a mysterious affinity with the divine Spirit, which affinity is what makes man be in the image and likeness of God; whereas the flesh makes man one with the rest of creation and subject to its pressures. In the resulting tension, of which St. Paul speaks so feelingly, “God’s Spirit joins himself to our spirits to declare that we are children of God” (Rom. 8:16) and “where the Spirit of the Lord is present, there is freedom” (2 Cor. 3:17)<sup>19</sup>.

There is an explicit reference to the body in the *Spiritual Exercises*; it occurs in the material for the First Week, devoted to sin. In the first prelude to the first exercise Ignatius asks the exercitant to “see in imagination my soul as a prisoner in this corruptible body, and to consider my whole composite being as an exile here on earth, cast out to live among brute beasts. I said my whole composite being, body and soul” (SE 47). The imagery used here is scriptural (Mk 1:13; Heb. 11:13). He accepted the traditional scholastic interpretation of the day, and it would be surprising had he not been influenced by a dualistic anthropology<sup>20</sup>. Ignatius also displays a sensitivity to physical penance. In the tenth additional note he makes the point that exterior penance must flow from an interior attitude of sorrow for sin. Physical penance is not a means to an end but a response to the love of God. Ignatius’s attitude to physical penance is summed up in some remarks dictated to Fr. Victoria: “With certain ones I have used liberality in them and it has helped them; and with others, no small austerity, but with all the gentleness of which I was capable”<sup>21</sup>. In the *Spiritual Exercises*, “The words ‘interiorly’ and ‘interior’ occur again and again, but are unfortunately often lost in translation. They refer precisely to the deeper level of the spirit, of the real self, and Ignatius might well have derived the words from the ‘interior homo’ of Paul”<sup>22</sup>. Thus, it is clear that, while Ignatius uses the scholastic language influenced by Greek philosophy, his major line of thought was that of St. Paul<sup>23</sup>. The basic images of the human person that are emphasized in the

afresh (Rom. 1:18). According to the Pauline system, perfect man (*teleios*) consists of three parts: body, soul, spirit (*soma, psyche, pneuma*). Body and soul come by natural birth; spirit is given to the “born-again” Christian alone. See K. Perumpallikunnel, “Mysticism: The Matrix to Transcend ‘Brain, Mind and Soul’” in *Journal of Dharma* 33 (2008) 64.

<sup>19</sup> The ideal of the Christian life, as indeed of all human life, is to attain to full freedom of spirit. And that is what spirituality is all about: freedom of spirit in the Spirit of freedom. For a detailed study on Paul’s understanding on human being, please see P. Divarkar, “Ignatian Loyalty, Jesuit Obedience” in *Review of Ignatian Spirituality* 28 (1998) 53.

<sup>20</sup> Cfr. M. Barnes, “The Body in the Spiritual Exercises of Ignatius of Loyola” in *Religion* 19 (1989) 265-266.

<sup>21</sup> Ignatius’s attitude to asceticism as dictated to Fr. Victoria is taken from D. Townsend, “Digesting the Rule for Eating” in *The Way Supplement* 58 (1987) 102.

<sup>22</sup> P. Divarkar, “Ignatian Loyalty, Jesuit Obedience” in *Review of Ignatian Spirituality* 28 (1998) 54.

<sup>23</sup> Ignatius based *his Spiritual Exercises* on his own personal experience of meeting God, and not primarily on spiritual books or cultural heritage. Does this fact alone mean that he has adopted a Pauline anthropology with its division of the human person into spirit, soul and body? If so, has Ignatius been able to avoid the Aristotelian dualism of soul and body? There are certain elements that would lead one

*Spiritual Exercises* include the following: the person as created, graced, sinful, redeemed, invited to a personal relationship with Christ based on identification with his paschal mystery, invited to share with others in Christ's mission of love in the world, and freed by grace to grow in union with self, God, others and the world (SE 1, 5, 21, 23, 43, 98, 104, 146, 155, 167, 189, 234-237).

## Human Person in the Bhagavad Gita

Similarly, the Samkhya categories are often used in the Bhagavad Gita but with a new interpretation and understanding of the human person. The Samkhya philosophy, like Greek philosophy, treats *prakriti* (matter) and *Purusba* (spirit) as completely distinct and independent principles<sup>24</sup>. The *Purusba* is pure consciousness or conscious soul, and *prakriti* is unconscious evolutive process. They are disparate realities, the first being conscious and static, the latter being unconscious and dynamic. It is only when fused with *prakriti* that *Purusba* falsely thinks of activities of *buddhi*, or the understanding which is the first evolute of *prakriti*, as its own. In the state of liberation, the Samkhya logically concludes that there is no conscious action or enjoyment<sup>25</sup>. But the Bhagavad Gita, like Paul and Ignatius, conceives human being as a unity of *prakriti* and *Purusba*.

The Samkhya philosophy is used in the Bhagavad Gita with a "new interpretation"<sup>26</sup> by establishing a dynamic interdependence of *prakriti* and *purusha*: "Purity, passion and

to believe that Ignatius and Paul come together at the level of experience. The intense periods of interiorization at Loyola and at Manresa helped Ignatius to discover, in his "discernment of spirits" his specifically spiritual dimension. These periods of interiorization also allowed him to discover his interior self as exposed to the action of the Spirit. However, to what extent do the architectonic vision at the Cardoner and the later Christocentric experience of La Storta integrate the great Pauline syntheses? Arnaud affirms that "the findings of modern psychology on human development correspond to the teachings of Paul as handed down by Ignatius". For the critical view on the understanding of human being by Paul and Ignatius, please read J. S. Arnaud, "The Paradox at the Heart of Ignatian Spirituality" in *Review of Ignatian Spirituality* 28 (1998) 64-66.

<sup>24</sup> Cfr. S. Cross, *The Elements of Hinduism*, Element Books Ltd, Shaftesbury, Dorset, 1998, pp. 43-44.

<sup>25</sup> Cfr. A. Basu, "Historical Perspectives of Liberation in Hinduism" in *Journal of Dharma* 2 (1977) 92.

<sup>26</sup> The soul is naturally unitive in the Bhagavad Gita. The soul is single, and its function is to integrate the whole personality into the immortal self; but the soul can be corrupted and dissipated by the senses acting through the mind, and this is perdition (BG 2:63). Hence any one of the three constituents may predominate in the soul. If goodness predominates, then the soul, because it discriminates correctly between spirit and matter and because it sees that liberation into spirit, into the self, is the only true salvation, remains unitive; but if either of the other constituents predominates, then it will be led astray by wrong views (BG 18:30-32). The soul, whether integrated or not, represents the whole personality, and the soul is the subject that transmigrates, but of all the faculties the soul is the only one that is capable of grasping and apprehending the self in its timeless glory. "When thought by spiritual exercise is checked and comes to rest, and when of self one sees the self in self and finds content therein, that is the utmost joy which transcends sense and which soul alone can grasp" (BG 6:20-21). Soul, too, must control the mind as the mind controls the senses (BG 6:25-26), for the soul is the organ of integration (BG 2:39ff), and by integration a man becomes Brahman and, having become Brahman, he comes to

darkness, the constituents arising out of material nature, bind the imperishable embodied self to the body” (BG 14:5). Liberation is, thus, first of all the separation of the self (*atman*) from its bodily limitation. In this way, the ideal of liberation according to the Bhagavad Gita entails a certain degree of discrimination between the self and the body. And since body in its wider sense represents everything that is material, the discrimination of the self from the body is to be understood as the separation of the self from the material universe<sup>27</sup>. A minimum degree of discrimination is, therefore, necessary to begin the process of liberation. In other words, liberation at its minimum would mean the individual soul’s non-identification with *prakriti* and its principles and the attainment of the status of the immutable *Purusha*, of a peace that surpasses understanding, of freedom from all attachments. This is only a stage in the soul’s journey to total liberation. The soul must yet find its relationship with the Purushottama, the highest person or the Supreme Lord Krishna. This can be done by devotion to the Lord and by the total surrender of one’s whole being and nature to Lord Krishna who is the Master of our being and the Lord of our hearts<sup>28</sup>.

Close scrutiny of Vivekananda’s arguments on explaining *atman* show that they are all constructed on implicit premises from the Bhagavad Gita:

The *atman* is the only existence in the human body which is not material. Because it is immaterial, it cannot be a compound, and because it is not a compound, it does not obey the law of cause and effect, and so it is immortal. That which is immortal can have no beginning because everything with a beginning must have an end. It follows also that it must be formless; there cannot be any form without matter... But the self has no form, cannot be bound by the law of beginning and end. It is also existing from infinite time; just as time is eternal, so is the self of man eternal. Secondly, it must be all pervading. It is only form that is conditioned and limited by space; that which is formless cannot be confined in space. So according to the Bhagavad Gita, the self, the *atman*, in you, in me, in everyone, is omnipresent<sup>29</sup>.

The Bhagavad Gita describes the structure of the human person as follows: “Noble are the senses, nobler than the senses is the mind, nobler than the mind is the *buddhi*, what is beyond the *buddhi* is the Self” (BG 3:42)<sup>30</sup>. There are two faculties of inner perception: mind and *buddhi*. Mind objectifies everything and analyses reality in its individuality and diversity, while *buddhi* enters into the depth of reality by uniting it with the perceiving subject. Through the mind, the *yogin* is driven to the fascinating diversity of things, while the *buddhi* delves into the mystery of the unity of reality. Mind pursues the logic of reality, while *buddhi* explores the mystique of reality. Mind specu-

God Himself (BG 18:49-54). For deeper understanding see R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, Clarendon Press, Oxford, 1969, pp. 21-23.

<sup>27</sup> Cfr. F. Vadakethala, “A Yoga for Liberation: Ramanuja’s Approach” in *Journal of Dharma* 2 (1977) 36.

<sup>28</sup> Cfr. A. Basu, “Historical Perspectives of Liberation in Hinduism” in *Journal of Dharma* 2 (1977) 88.

<sup>29</sup> Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1970, pp. 254-255.

<sup>30</sup> Katha Upanishads 6:7-8. It is taken from F. Max Muller, *The Sacred Books of the East*, Clarendon Press, Oxford, 1898.

lates on the horizontal level and acquires conceptual knowledge of persons and things (*vijñana*), while *buddhi* contemplates reality in its depth dimension and attains intuitive wisdom (*jñana*)<sup>31</sup>. To the *yogin*, Lord Krishna in the Bhagavad Gita communicates “wisdom combined with knowledge” (BG 7:2). Self-integration of the *yogin* demands that the extrovert search of the mind be integrated with the introspective movement of the *buddhi* (BG 2:39; 6:20-23; 18:57).

The Bhagavad Gita’s understanding of human person is influenced by the various contemporary religious views of its time. The Bhagavad Gita considers human person as a *dehin* in *deha*, an embodied self in a body (BG 2:18). This self is eternal and cannot be affected by anything. This embodied self is the experience of *deha*, the body. This body belongs to the domain of *Prakriti*. “*Purusha* is seated in *Prakriti*, experiences *Gun*as born of *Prakriti*; attachment to the *gun*as is the cause of his birth in good and evil wombs” (BG 13:21). The three *gun*as, *sattva*, *rajas* and *tamas*, bind the embodied self though *Purusha* is changeless (BG 14:5). The *guna* which predominates at the time of death determines his next birth. Human person is in a special way related to the divinity. In his search to fulfill the will of God, human person realizes Krishna as the Lord and creator of all and himself as his creature (BG 14:3)<sup>32</sup>.

The Bhagavad Gita presents human person as a sacrificer, also. In the early chapters of the Bhagavad Gita, human person is seen as a sacrificer by divine ordination, and the value of vedic sacrifices (*yajña*)<sup>33</sup> is reasserted. Chapter 9 of the Bhagavad Gita explicitly says that the sacrifices are offered to the Supreme and are of great value. But the Bhagavad Gita also stresses the disposition: “Whoever offers me with the devotion, a leaf, a flower, a fruit or water, I accept that, the pious offering of the pure in heart. Whatever you do, whatever you eat, whatever you offer in sacrifice, whatever you gift away, whatever austerity you practise, do it as an offering to me (BG 9:26-27). Hence both the disposition with which the *yogin* offers and the divinity to whom he offers are very im-

<sup>31</sup> Mind (*manas*) operates within the subject-object polarity: I encounter the thou/it; *Buddhi* (intellect) transcends this polarity. Mind objectifies everything and analyses reality in its individuality and diversity; *Buddhi* enters into the depth of reality by uniting it with the perceiving subject. Through the mind one is driven to the fascinating diversity of things, while the *buddhi* delves into the mystery of the unity of reality. Mind looks at the structures and qualities of the world, while *buddhi* contemplates the axis of the world. Mind pursues the logic of reality, while *buddhi* explores the mystique of reality. Mind operates on the principle of duality and classifies everything according to structures and qualities, while *buddhi* unfolds on the principle of unity and contemplates everything in terms on universal interrelatedness. For detailed study of the difference between mind and *buddhi*, please see S. Painadath, “Mysticism, The Depth-Dimension of Spirituality” in *Journal of Dharma* 30 (2005) 398-399.

<sup>32</sup> V. Manimala, “The Bhagavad Gita and the Gospel” in *The Indian Journal of Theology* 24 (1975) 34-35.

<sup>33</sup> The basic Indian word is *Yajña*, from the root *yaj*, to worship, adore, honour, offer. The cognate word, *agnos* or *agios*, means pure, chaste, holy, in Greek. The purpose of *yajña* was to establish communion with the divine powers and to obtain from them the satisfaction of the various needs. The Bhagavad Gita speaks of the ‘sacrificial wheel’ that interlinks the cosmic, the human and the divine. Also one finds a process of interiorisation: the real sacrifice is said to be the inner attitude of attachment and surrender. See G. Gispert-Sauch, “Yajña” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 64 (2000), 724.

portant. The Bhagavad Gita tries to effect a reconciliation between Brahmanic ritualism, Buddhist moralism and Upanishadic Absolutism, emphasizing the role of human person as a sacrificer. In particular the Bhagavad Gita asserts the importance of sacrificial karmas not only as stabilizers of the world-order but also as acts of thankful devotion: “By this shall you prolong your lineage, let this be to you the cow that yields the milk of all that you desire. With this shall you sustain the gods so that the gods may sustain you. Sustaining one another you shall achieve the highest good” (BG 3:10-13). The Bhagavad Gita suggests five *maha-yajñas* to the human person and they are as follows:

1. *Brahma* or *Veda-yajña*: Daily reading and meditation of the sacred scriptures (*sruti* and subsidiarily *smṛiti*).
2. *Pitri-yajña*: Propitiatory libation of water to one’s ancestor.
3. *Deva-yajña*: Fire sacrifice to the gods.
4. *Bhuta-yajña*: Food offered to animals, which represent all created beings, including the five elements (*bhutas*).
5. *Manushya-yajña*: Offerings made to human beings by sheltering the homeless, feeding the hungry, clothing the naked, comforting the distressed, and doing other works of mercy<sup>34</sup>.

The purpose of this fivefold sacrifice is no longer to collaborate with the gods in maintaining the cosmic order and duration, but to acknowledge gratefully the dependence of the human person upon all beings and to secure the continuation of the beneficial activity of all beings. The one supreme God is not specially worshipped, except indirectly in the *Veda-yajña* and implicitly in the general acknowledgement of dependence. The Bhagavad Gita has kept its sway over the masses because it never ceased to put its sacramental seal on family and society and to surround each individual, from conception to cremation, with its consecrating rites. These rites are its roots, watered with the water of *bhakti*, and so long as Hinduism cradles every Hindu child in its embrace, it will not perish. Thus human person in the Bhagavad Gita is presented as searching to find and to embrace a personal God in a personal way.

In the early chapters of the Bhagavad Gita, human person is essentially social, and his social dimension is expressed through actions (*karma*). He stands in his appointed station as a hub of horizontal and vertical relationships of complementarity and reciprocity through which the *karma yogin* finds his wholesomeness and integration. The *karma yogin* completes his social obligations without expecting the fruit of his actions (*nishkama karma*). In opposition to this paragon of social participation (*karma*), the renouncer (*jñana yogin*) stands in the quasi-modern stance of the pure individual who dedicates himself to the exclusive search of God’s will in knowledge (*jñana*). The *jñana yogin*, through the path of knowledge (*jñana yoga*), tries to see the self (*atman*) in the Self (Brahman).

<sup>34</sup> R. V. DeSmet, “The Indian Understanding of Man” in *Indian Ecclesiastical Studies* 10 (1971) 102.

In the last part of the Bhagavad Gita, human person (*bhakti yogin*) searches for and finds the will of God through loving devotion (*bhakti yoga*). It is the total aspiration of *bhakta* made to achieve himself in the self-surrender of love answering divine love. Through this I-Thou relationship, the *bhakti yogin* endures beyond even the highest transcendence. Each one of these successive views of human person in the Bhagavad Gita stresses some important aspect of his complex being. One can enumerate his relatedness and openness in the three directions: social (*karma*), individual (*jñana*) and divine (*bhakti*); his complementarity with others and his dynamism towards integration on all possible levels through actions (*karma yoga*); his radical freedom, which enables him to refuse and to reject whatever he deems worthless and to see his self in the Self (*jñana yoga*); his intrinsic worth as an end in himself, proved by the fact that he is a desirable object of love for God himself (*bhakti yoga*)<sup>35</sup>. For some, these three dimensions of human person have been thought about as alternatives rather than as aspects of a possible unitary view of human person. But for many, they appear to have been reconciled in diverse combinations of complementarity.

The Bhagavad Gita also suggests three aids for the *yogin* to be in perfect union with God: ascetical outlook on life (*tapas*), devotion to Lord Krishna (*bhakti*) and intense pursuit of meditation (*dhyana*). Through *tapas* the *yogin* develops the inner energy to control the senses (BG 5:7; 6:8), to bring the mind to the focus (BG 6:12), to streamline the movements of the subconscious mind (BG 6:18-20) and to open the *buddhi* to the inner self (BG 18:51)<sup>36</sup>. Thus *tapas* is means of purification of the soul from sin and its

<sup>35</sup> Cfr. R. V. DeSmet, "The Indian Understanding of Man" in *Indian Ecclesiastical Studies* 10 (1971) 102.

<sup>36</sup> The place of *buddhi* in the Bhagavad Gita is central. Krishna advises Arjuna to "seek refuge in *buddhi*" (BG 2:49). "To them who are constantly integrated worshipping me with love, I gave that *buddhi* by which they may draw near to me" (BG 10:10). Later in the process of summing up his entire teaching, Krishna says again, "Renouncing mentally all actions to me, making me your goal, relying on *buddhi*, become constantly mindful of me. Mindful of me, you will overcome all obstacles by my grace. But if because of self-centredness you will not listen, you will perish" (BG 18:57-58). *Buddhi* derives from the root *budh*, meaning to wake up, in the sense of discerning, becoming awake and realizing. In the Bhagavad Gita, *buddhi* is clearly distinguished from *manas* (mind) which is the faculty of thinking. *Manas* stands in an hierarchical order of subtlety and priority between the senses and *buddhi*. It is fickle, unsteady, impetuous, and difficult to control – as difficult as the wind (BG 3:42; 6:34). It can, however, be controlled and brought to rest in the self by *buddhi* which would help the *yogin* to search for and to fulfill the will of the Supreme Being. When *buddhi* functions in the right internal order of discerning the will of God, it has a quickness which can bring the unsteady mind back to stillness in the self. Such a *yogin*, whose mind is stilled and who is free of blemish, enjoys the highest bliss and becomes Brahman (BG 6:2, 24-27). *Buddhi* in the Bhagavad Gita is a faculty which needs to be trained, purified and unified, and which in turn can integrate the whole of oneself – body, heart and mind. This faculty alone, which functions rightly only when educated by *yoga*, can have higher knowledge (*jñana*, as distinct from *vidya* which generally means mental knowledge), higher feelings (faith and *bhakti*, love-and-dedication) and the higher will of fulfilling the will of God in action (as contrast with desire-will). *Buddhi* is thus the discriminative intellect which perceives correctly the will of God and acts accordingly; it is intelligent and sensitive will in harmony with dharma and the will of the Supreme Being. For a detailed study on *buddhi* and its role in self-integration and self-transformation, please refer to A. H. Armstrong, "The Dimensions of the Self: *Buddhi* in the Bhagavad Gita and *Psyché* in Plotinus" in *Religious Studies* 15 (1979) 329-334.



effects and of consequent union of the soul with God. Fasting removes the guilt which human person has incurred by committing sin and restores his moral integrity. Although fasting has also a juridical aspect, the moral aspect is more extensive and important. It is this aspect that directly and immediately helps the human person to fulfill the will of God and, in turn, helps him to be in total union with God<sup>37</sup>. The positive aspect of fasting is sacrifice, and it is the sacrifice of oneself to God. This sacrifice is a visible sign of the human person's self-gift and self-commitment to God. Through this self-consciousness (*atmabodha*) that evolves in the *buddhi*, the *yogin* reaches inner integration. The interiorly integrated *yogin* realizes that the divine Master is the ultimate subject of his activities: "In the body the supreme divine *purusha* is the Lord that perceives, supports, approves and experiences everything. Through meditation one realizes the inner Self in oneself through the grace of the Self" (BG 13:23, 25). Hence the *yogin* is invited to "surrender all the activities to the divine Lord in devotion" (BG 12:6; 18:57). Devotion to the Lord leads to contemplation of the divine Self, and contemplation manifests itself in devotion. Loving self-surrender to the Lord Krishna and ecstatic meditation on him are complementary; *jñana* and *bhakti* merge into one. In this way, the three aids proposed by the Bhagavad Gita help the human person to be a self-integrated *yogin* (BG 2:54-72; 12:7-11, 13-20; 14:22-26; 16:1-5; 17:14-16)<sup>38</sup>.

## Dialogue Between the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita

Ignatius in the *Spiritual Exercises* states the following about the human person: "Let him desire and seek nothing except the greater praise and glory of God our Lord as the aim of all he does. For every one must keep in mind that in all that concerns the spiritual life his progress will be in proportion to his surrender of self-love and of his own self-will and self-interest" (SE 189). And this echoes with the understanding of St. Paul with regard to those who have attained to freedom of spirit: "You were called to be free; do not use your freedom as an opening for self-indulgence, but serve one another in love" (Gal. 5:13). In the First Week of the *Spiritual Exercises*, Ignatius presents the human person as the image of God in creation, having a unique dignity in the eyes of God and a no less unique responsibility before him. This human person, whom God has created in his own image, God also calls to enter into a personal relationship with him. Man's creation in God's image, for Ignatius, is, in fact, ordained to this relationship: man must grow after God's likeness. In the light of this relationship to the living God who is

<sup>37</sup> Fasting (*tapas*) has been looked upon as one among the several means of expiating sin and purifying man from the consequences of sin with which fasting has always been associated. The other important means for expiating sins are public confession of sins, repentance, austerity, prayer, sacrifice, almsgiving, pilgrimage, etc. Please see F. Max Muller, *The Sacred Books of the East*, Vol. II, Clarendon Press, Oxford, 1897, p. 80.

<sup>38</sup> Cfr. S. Painadath, "Integration through Spirituality according to the Bhagavad Gita" in *Jnana-deepa* 7 (2004) 20-21.

Christ, the horizontal dimension of man as person-in-the-world takes on deeper meaning; the human person is defined spiritually by his vertical communion with God, and it is within this intimate relationship with God that human person encounters the world and his fellow-men (SE 230-237). Human person's being-in-the-world is essential to his nature; but it takes on its true, personal significance only within the frame of his relationship with God. Ignatius's understanding of human person distinguishes two spiritual movements in the *Spiritual Exercises*, namely, differentiation and integration. These two movements complement each other, both being simultaneously present in the lives of human persons<sup>39</sup>. In the movement of differentiation, the human person discovers his identity in his presence with other beings. The movement of differentiation calls him to face his world of experience (SE 23). This process of differentiation would discourage the exercitant and throw him out of focus were it not complemented by the other movement. This differentiation can lead to an integration of all that comes in his experiential field. "Integration leads to unity just as differentiation leads to diversity. Integration unifies and makes whole, whereas differentiation initially breaks up this wholeness"<sup>40</sup>. The letters of Ignatius reveal his insight that this differentiation has its effect on practical reality external to but affecting the person, whereas integration has its effects in the internal state. The dynamic life of the exercitant will always manifest both differentiation and integration (SE 230-237). Through the key meditations of the *Spiritual Exercises* (SE 23; 91-98; 136-147; 149-156; 165-167; 230-237), Ignatius intends a well-balanced totality of human person as a whole.

In a similar way, the Bhagavad Gita enriches the human person with a new vista where work and religion become the means of *lokasamgraha*. It teaches that human person is transformed by work done in a spirit of sacrifice (*yajña*). In the context of the Bhagavad Gita, the term "*yajña*" is to be understood in a comprehensive sense<sup>41</sup>. Life itself becomes a *yajña*. It is a sacrificial action by which human person dedicates his wealth and deeds to the service of God in all. Persons with such a sacrificial spirit will accept even death gladly, though unjustly meted out to them, so that the world may grow through their sacrifice (BG 17:11). *Yajña* means an act directed to the welfare of others,

<sup>39</sup> Cfr. J. Padberg, "Personal Experience and the Spiritual Exercises" in *Studies in the Spirituality of Jesuits* 10/5 (1978) 311.

<sup>40</sup> A. Van Kaam, *Religion and Personality*, Image Books, New York, 1968, p. 14.

<sup>41</sup> *Yajña* means a religious rite, sacrifice, worship, or an action done with a good and spiritual motive. It also means Vishnu Himself. There are different types of *Yajña*: *Deva-Yajña*: offering sacrifices to the gods; *Brahma-Yajña*: teaching and reciting the scriptures; *Pitri-Yajña*: offering libations of water to one's ancestors; *Nri-Yajña*: the feeding of the hungry; *Bhuta-Yajña*: the feeding of the lower animals. These are the five daily duties enjoined on householders. The performance of these duties frees them from fivefold sins, inevitable to a householder's life, due to the killing of life, from the use of, 1) the pestle and mortar, 2) the grinding-stone, 3) the oven, 4) the water-jar, 5) the broom. *Yajña* denotes not only the sacrificial deeds but also the subtle principle into which they are converted, after they have been performed, to appear, later on, as their fruits. This is technically known as *Apurva*. On the theme *Yajña*, please read Swami Swarupananda, *Shrimad-Bhagavad-Gita – With Text, Word-for-Word Translation, English Rendering and Comments*, Advaita Ashrama, Calcutta, 1956, pp. 78-79.

done without receiving or deriving return from it, whether of a temporal or spiritual nature<sup>42</sup>. *Lokasamgraha* stands for the unity of the world, the interconnectedness of society. If the world is not to sink into a condition of physical misery and moral degradation, if the common life is to be decent and dignified, religious ethics must control social action. The aim of religion is to spiritualize society, to establish brotherhood on earth<sup>43</sup>. With a holistic vision of reality, the human person perceives not only the universal immanence of the Divine but also the transforming power and presence of the Lord. Since the universe is the body of the Lord, works done in surrender to the “word of the Lord” (BG 18:73) is participation in the divine work. It teaches the eternal need for work and service performed with diligence, for work done as a process of reaching the self-consciousness.

The Bhagavad Gita describes this divine work in terms of reinstating *dharma*: integration in all realms of life (BG 4:8; 14:27). Human participation in this salvific divine work thereby gets a new motivation: work becomes liberative only if it is fulfilled with a concern for bringing about the integral welfare of the world (*Lokasamgraha*, BG 3:20, 25; 4:23). Self-realization means realization of one’s self in the wider life of our fellow human beings. The Bhagavad Gita teaches that there cannot be self-realization without the integration of the individual self with the larger social self<sup>44</sup>. The *yogin* is not only united in communities at various levels, but also lives and functions in society. In a spirit of human, social and international solidarity (*lokasamgraha*), when one has become totally one and integral, one will work for the welfare of all (*lokashema*). This is done by the practice of *dharma* (righteousness) in socio-economic-political as well as cultural-religious spheres (BG 5:18, 25)<sup>45</sup>. One cannot do better than recall Swami Vivekananda’s words: “The poor, the ignorant, the illiterate, the afflicted, let these be your God; know that service to these is the highest religion”<sup>46</sup> and “The *karma yogin* wants everyone to be saved before himself. His own salvation is to help others to salvation... This true worship leads to intense self-sacrifice”<sup>47</sup>. Thus the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita turn

<sup>42</sup> Cfr. M. Desai, *The Gita According to Gandhi*, Ahmedabad, 1956, p. 177.

<sup>43</sup> Cfr. S. Radhakrishnan, *The Bhagavad Gita – With an Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1948, p. 139.

<sup>44</sup> The *yogin* should see God inside and outside of all beings. He should see God as the Self, immanent within himself. He should know God as uncontaminated as the sky. He who resorts to pure knowledge, sees and honours all beings as God, is considered a wise man. He sees a Brahmin or a tribal man, a thief or a sage, the sun or a spark of fire, a kind man or a cruel man as equals. A man’s jealousy, envy and contempt together with his ego disappear when he always sees all other human beings as God. He should continue to practice such worship with body and mind until he sees God as immanent in all beings. For a detailed study on the qualities of *yogin* who has *lokasamgraha*, please see R. D. Ranade, *Pathway to God in Bhagavata*, Mrs Nandini Sathaye Publishers, Pune, 2003, pp. 261-262.

<sup>45</sup> Cfr. D. S. Amalorpavadass, “Integration and Interiorization” in *Studies in Spirituality 2* (1991) 249-250.

<sup>46</sup> Swami Vivekananda’s insight on *lokasamgraha* is taken from M. G. Bhagat, *Ancient Indian Asceticism*, p. 250.

<sup>47</sup> Swami Vivekananda, *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Vol. 2, Advaita Ashram, Calcutta, 1985, p. 384.

humanity into a temple of worship to which the human person should dedicate himself, serving the humanity by fulfilling the will of God in his concrete life situation (SE 23; 91-98; 136-147; 149-156; 165-167; 230-237 = BG 3:20, 25; 4:8; 5:18, 25; 14:27; 17:11; 18:73).

Ignatius, like St. Paul, does not imply the rejection or suppression of the flesh, but its transformation, spiritualization and divinisation by the power of God's spirit at work in our spirit (SE 313-336) so that the human person will discern and do the will of God. Similarly in the Bhagavad Gita, the three *yogas*, *karma yoga*, *jñana yoga* and *bhakti yoga*, do not have any intention to repress flesh (*sarira*)<sup>48</sup> but to divinise it so that the human person will become one with Krishna through yogic consciousness and will do the will of God without any hesitation: "Krishna asked: Partha, have you listened to this single-mindedly? Has your delusion born of ignorance been dispelled? Arjuna said to Krishna: My delusion has been obliterated, and through your grace I have remembered myself. I stand, my doubt dispelled. I shall do as you say" (BG 18:72-73 = SE 313-336).

On the levels of human functioning, too, there is a similarity of approach between the *Spiritual Exercises* of Ignatius and the Bhagavad Gita. Unlike his contemporary theologians and philosophers, Ignatius follows the understanding and perspective of St. Paul with regard to the three levels of human functioning: "May the God who gives us peace make you holy in every way and keep your whole being – spirit, soul and body – free from every fault at the coming of our Lord Jesus Christ. He who calls you will do it, because he is faithful" (1 Thess. 5:23-24). Ignatius learned to distinguish these three levels of human functioning at his conversion, and levels provided the framework, so to speak, for his own spiritual progress and for his subsequent spiritual doctrine: the mental, the affective, and the deeper or personal level. The personal level is missing from the Greek definition of a human person as a rational animal<sup>49</sup>. The Bhagavad Gita agrees with the understanding of Ignatius and conceives human person as a unity of spirit (*purusha*) and matter (*prakriti*). This *purusha* (spirit, soul, self, atman) is the higher part of human person and *prakriti* (field, matter) is the lower part of human person. Unlike the Samkhya system, the Bhagavad Gita is of the opinion that God is the source of matter and spirit<sup>50</sup>. Ramanuja, like Ignatius, believes that the human soul in its pristine purity possess all the auspicious qualities of God. The difference between human soul and God can be summarized as follows: "(1) The human soul, which belong exclusively to the domain of God, is not influenced whatsoever by the transitory moments of the world; (2) The soul is of atomic and finite whereas God is vast and all-

<sup>48</sup> *Sarira* has the same import as flesh in the Gospel according to John and in the letters of Paul, for example in John 1:14 where it is said, "The Word became flesh and dwelt in us". The important point, both in the context of Bhagavad Gita and in the Christian context (John, Paul and Ignatius) is that the spiritual element called *Purusha*, Atman or *Logos* is above the whole psychosomatic complex of the human person. Please refer to R. Ravindra, *The Yoga of the Christ in the Gospel according to St. John*, Element Books, Shaftesbury, 1990, pp. 56-58.

<sup>49</sup> Cfr. J. M. García-Lomas, *Ejercicios Espirituales y Mundo de Hoy*, Mensajero – Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1992, p. 142.

<sup>50</sup> Cfr. R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, p. 13.

pervading; (3) The soul can be influenced by the evil whereas God remains eternally free from contact with any evil”<sup>51</sup>.

Thus both the traditions agree on the general division: The Bhagavad Gita calls “the higher part” *purusha* or *atman* and Ignatius names it *alma* (soul) and *espíritu* (spirit). Its immortality is claimed by both the traditions. The Bhagavad Gita calls “the lower part” *prakriti* and Ignatius names it *cuervo* (body with exterior senses). Both the discernment of spirits of the *Spiritual Exercises* and the yogic consciousness of the Bhagavad Gita admit the need for the unity of these different levels of human person for attaining Self-realization (SE 314-315 = BG 6:23-27). Both the traditions consider human person as an integrated form of *atman* (Spirit), *buddhi* (soul), *manas* (mind) and *prakriti* (physical body) and agree that the soteriological perspective should be to search for and to find the will of God and to fulfil it<sup>52</sup>. Both the traditions believe that an absolute union cannot be achieved between God and the human soul, and yet hold that the final goal of the purified soul is communion with God.

The *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita agree on the “lower part” of human person as the aggregation of senses, i.e., the five senses. The “*manas*” (mind) in the Bhagavad Gita coincides with the interior faculty “*memoria*” (memory) of the *Spiritual Exercises*.

According to Zaehner, “*Buddhi* corresponds more or less exactly with what in the West is called ‘soul’, since it is not only intellect but also will”<sup>53</sup>. The soul (*buddhi*), as the organ of integration, is that which brings the whole human personality into subjection to the self: its true function is to spiritualize matter, for it is ideally the bridge between spirit and matter in both the discernment of spirits of the *Spiritual Exercises* and the yogic consciousness of the Bhagavad Gita.

The human person in the *Spiritual Exercises* is a relational self (SE 23)<sup>54</sup>, and he is looked at four levels of relationship – intrapersonal, interpersonal, societal and cosmic. These four dimensions of human person are interlinked and interpenetrated with each other. The liberation of the human person is possible when he fulfils the will of God by the right use of creatures and indifference with regard to creatures that is required for their right use<sup>55</sup>. Thus the *Spiritual Exercises* helps the exercitant to become a man of

<sup>51</sup> Liberation (*moksha*) means release from the effects of *karma*, which can only come when the body is dead and the soul, through mediation, devotion or *bhakti*, has realized its true nature. On the difference between the human soul and God, please see M. H. Siddiqi, “Ramanuja and Al-Ghazali” in *Journal of Dharma* 6 (1981) 275.

<sup>52</sup> For a detailed study of the soteriological context of human beings, please refer to J. Plamthodathil, “Soteriological Perspectives in Hindu Religion and Culture” in *Journal of Dharma* 12 (1987) 417-420.

<sup>53</sup> R. C. Zaehner, *The Bhagavad Gita with a Commentary Based on the Original Sources*, p. 23.

<sup>54</sup> Michael O’Sullivan observes that in the Principle and Foundation Ignatius attests that all of mankind is created to praise, reverence and serve our Lord, and in this way to serve all of humanity. For a detailed study on the ‘relational self’ of human person, please see M. J. O’Sullivan, *Towards a Social Hermeneutics of the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola in Present Day Application*, Centrum Ignatianum Spiritualitatis, Rome, 1992, p. 57.

<sup>55</sup> Cfr. H. Coathalem, *Ignatian Insights*, Kuangchi Press, Taiwan, 1971, pp. 63-65.

integrity, total and harmonious, being and becoming humanly mature, a man of discernment, a man for others and man with others similar to the integrated human person of the Bhagavad Gita (SE 23, 230-237 = BG 3:20, 25; 4:23).

However, certain elements differ in the understanding of human person between these two traditions. For the Bhagavad Gita, “*Purusha* is never born, it never dies; being, it will never again cease to be. It is unborn, invariable, eternal and primeval. It is not killed when the body is killed” (BG 2:20). It is immortal and forms part of God. Also, there is no essential difference among God, human soul and the material world. The Bhagavad Gita accepts the reality of material world and human body, as did Ramanuja, while Sankara holds the view that they are illusion. But for Ignatius, body and matter are the gifts of God and can help the exercitant in his ascent to God, although their misuse can lead to destruction (SE 210-217). Also, the soul is created by God and does not form part of God. Pre-existence of the soul is, for Catholic Christians, a heretical view, and Ignatius does not hold this view.

## Conclusion

The dialogue between the *Spiritual Exercises* of Ignatius and the Bhagavad Gita on the “Human Person” is “to discern and find out” (*discernir y ballar*) both the convergent and the divergent elements that are present in either one or both of these traditions and to analyse what can bring these traditions together for an open and sincere dialogue. The comparison between these two worldviews in no way aims to show that one religion is superior and the other is inferior. This dialogue is a listening to and a responding to truth and thus leads to a mutual transformation of human person<sup>56</sup>.

On this way, both the *Spiritual Exercises* of Ignatius and the Bhagavad Gita reach out toward the ultimate goal of that sharing in the divine infinity in which the human person finds his fulfilment, even though this goal may be visualized in different images. There is an ultimate and most profound parallelism between the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita on the human person, and this complementarity on the basis of love exists in spite of all differences in doctrine and cultus. Both the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita want the human person to live in a world filled with God’s love and to be extensions of God’s love in the everyday world. And so Ignatius and Vyasa invite the human person, through the *Spiritual Exercises* and the Bhagavad Gita, into the experience of that same vision which they had, of a world charged with the grandeur of God.

<sup>56</sup> The dialogue between believers of various faiths always will imply some sort of conversion – a spiritual process of change, a more generous submission to the Divine. It brings about a kind of mutual incorporation, an experience of growing into closer communion. One enters into dialogue primarily to learn. There has to be rootedness and openness at the same time. Please see J. Kavunkal, “Dialogue and Conversion” in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* 54 (1990) 182-183.

Kindle love divine in thy heart, for this is the immediate way to the Kingdom of God.  
Pray to the Lord. Sing His glory. Recite His Name. Become a channel of His grace.  
Seek His will. Do His will. Surrender to His will. You will become one with the cosmic will.  
Surrender unto the Lord. He will become your charioteer on the field of life.  
He will drive your chariot well. You will reach the destination, the Abode of Immortal Bliss<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> H. Staffner, *Dialogue – Stimulating contacts with Hindus*, Gujarat Sahitya Prakash, Anand, 1993, p. 73.

# Apasionado por la gloria de Dios en su iglesia

*San Pedro Fabro, “parece que nació  
para no estar quieto en ninguna parte”*

di JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA, S.J.\*

## 1. Introducción

El primero de agosto de 1546, moría Pedro Fabro a los cuarenta años de edad, en la modesta casa romana donde se había instalado la curia general de la Compañía de Jesús. Volvía a esa ciudad después de ocho años, en la que él y sus compañeros habían dado inicio a una orden religiosa diferente y volvía sólo de paso pues Ignacio de Loyola le había destinado al Concilio de Trento. De esos ocho años, había transcurrido un año y medio en Parma, nueve meses en Alemania, ocho meses en España, dos años y tres meses nuevamente en Alemania, con una estadía intermedia de tres meses en Lovaina. Casi dos años completos en un segundo viaje por Portugal y España, para concluir su peregrinación terrena en Roma, pocas semanas después de haber llegado. Durante todo ese tiempo ejerció incansablemente su ministerio presbiteral, cuya fuente y culmen era la celebración de la Eucaristía, la contemplación y adoración de su misterio a lo largo del día y la oración litúrgica del Breviario. Como alumno destacado de San Ignacio de Loyola “aprendió a unir su sensibilidad inquieta pero también dulce, diría exquisita, con la capacidad de tomar decisiones. Era un hombre de grandes aspiraciones; se hizo cargo de sus deseos, los reconoció. Es más, para Fabro es precisamente cuando se proponen cosas difíciles cuando se manifiesta el auténtico espíritu que mueve a la acción (cf. *Memorial*, 301). Una fe auténtica implica siempre un profundo deseo de cambiar el mundo”<sup>1</sup>. Fundó su espiritualidad en la contemplación y puesta en práctica de la dimensión trinitaria y cristológica. Su misión tuvo siempre como compañera y amiga a la Santísima Virgen María, una devoción a los santos como modelos e intercesores y la mediación frecuente de los ángeles protectores de las personas y de los lugares. El encuentro con Ignacio de Loyola y la experiencia de los Ejercicios Espirituales lo prepararon para ser un maestro para conocer y discernir la índole sobrenatural de su llamado al

\* JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J., Professore presso l’Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana, [emilio@unigre.it](mailto:emilio@unigre.it)

<sup>1</sup> S. S. Francisco. Santa Misa en el día del Santísimo Nombre de Jesús. Iglesia del Gesù en Roma, 3 de enero de 2014.



sacerdocio y la respuesta que había de dar por medio de una intención recta dirigida solamente para buscar apasionadamente el mayor servicio y la mayor gloria de Dios en, con y desde la Iglesia y, asimismo, que “la fuerza de la Iglesia no está en ella misma y en su capacidad de organización, sino que se oculta en la aguas profundas de Dios. Y estas aguas agitan nuestros deseos y los deseos ensanchan el corazón”<sup>2</sup>.

El objetivo de este trabajo será analizar la práctica del ministerio apostólico de San Pedro Fabro y proponerlo como un ejemplo válido de entrega absoluta a Dios y a los hermanos. Intentaremos verificar la forma en la que su testimonio sigue haciendo creíble la búsqueda continua de la excelencia y dedicación total para lograr la comunión entre Dios y el hombre. Como jesuita y sacerdote, resulta un testigo verosímil para desear afanosamente seguir a Cristo pobre y humilde desde la abnegación de nuestro propio querer e interés, en una sociedad como la nuestra. Examinaremos cómo “un hombre de grandes deseos, otro Daniel... un hombre modesto, sensible, de profunda vida interior y dotado del don de entablar relaciones de amistad con personas de todo tipo”<sup>3</sup>, un hombre débil y con muchas limitaciones se convirtió en un gran apóstol y, a través de los Ejercicios Espirituales, evangelizó la Europa de su tiempo. Su ministerio nos enseña cómo el arte de la conversación espiritual y la habilidad para adaptarse a todo y a todos, pueden ser la clave de una verdadera evangelización en nuestros días. Nuestro estudio pretende demostrar cómo con una identidad sacerdotal muy clara, este jesuita sencillo supo desarrollar un lenguaje fiel al método ignaciano y ser un comunicador que lo convirtió en mistagogo de una vida cristiana consistente; “la fascinación de su estilo consiste, en testificar y transmitir vitalmente la dimensión misteriosa de la Iglesia: comunión y misión. El paradigma fabriano pone de relieve el protagonismo de la gracia en la vida y ministerio del presbítero, como exhalación del ‘buen olor de Cristo’; lo cual conlleva la atenta y fiel correspondencia de parte del ministro, para un servicio de caridad pastoral fecundo”<sup>4</sup>. Nuestro propósito es realizar, además, un análisis del modo como dio los *Ejercicios Espirituales* a decenas de personas quienes quedaron sorprendidas con su afable capacidad que invitaba a la confianza, a la apertura del corazón y a darlo todo, apasionadamente, solo para la mayor gloria de Dios.

## 2. Un hombre “de poco sujeto o de poca capacidad natural”

El 17 de diciembre de 2013, el Papa Francisco canonizó a Pedro Fabro y, más tarde, lo puso como un modelo para los jesuitas cuando afirmó “nosotros, jesuitas, queremos ser galardonados en el nombre de Jesús, militar bajo el estandarte de su Cruz, y esto significa: tener los mismos sentimientos de Cristo. Significa pensar como Él, querer

<sup>2</sup> S. S. Francisco. Santa Misa en el día del Santísimo Nombre de Jesús. Iglesia del Gesù en Roma, 3 de enero de 2014.

<sup>3</sup> S. S. Benedicto XVI, Discurso a los Jesuitas, 22 de abril de 2006.

<sup>4</sup> Ponte, Luis. *Sacerdocio y Experiencia Cristiana en el Memorial del Beato Pedro Fabro. Primer sacerdote de la Compañía de Jesús. Un paradigma actual*. Buenos Aires: Libros Agape, 2005, p. 17.

como Él, mirar como Él, caminar como Él. Significa hacer lo que hizo Él y con sus mismos sentimientos, con los sentimientos de su Corazón”<sup>5</sup>. Y añadió;

Fabro tenía el auténtico y profundo deseo de “estar dilatado en Dios”: estaba completamente centrado en Dios, y por ello podía ir, en espíritu de obediencia, a menudo también a pie, por todos los lugares de Europa, a dialogar con todos con dulzura, y a anunciar el Evangelio. Me surge pensar en la tentación, que tal vez podemos tener nosotros y que muchos tienen, de relacionar el anuncio del Evangelio con bastonazos inquisidores, de condena. No, el Evangelio se anuncia con dulzura, con fraternidad, con amor. Su familiaridad con Dios le llevaba a comprender que la experiencia interior y la vida apostólica van siempre juntas. Escribe en su *Memorial* que el primer movimiento del corazón debe ser el de “desear lo que es esencial y originario, es decir, que el primer lugar se deje a la solicitud perfecta de encontrar a Dios nuestro Señor” (*Memorial*, 63). Fabro experimenta el deseo de «dejar que Cristo ocupe el centro del corazón” (*Memorial*, 68). Sólo si se está centrado en Dios es posible ir hacia las periferias del mundo. Y Fabro viajó sin descanso incluso a las fronteras geográficas, que se decía de él: “Parece que nació para no estar quieto en ninguna parte” (MI, *Epistolae* I, 362). A Fabro le devoraba el intenso deseo de comunicar al Señor<sup>6</sup>.

Teniendo en cuenta la talla espiritual y humana del primer compañero de Ignacio de Loyola, me ha parecido de justicia estudiar la práctica de su ministerio que le ha valido ser reconocido como un santo digno de emular. Ante la descripción que los dos últimos Papas han hecho de Pedro Fabro, se podría pensar que siempre fue un hombre de alta magnitud espiritual, sin embargo, no fue así, por lo que, en un primer momento, considero conveniente recordar algunos de los aspectos más significativos de su vida, llena de Dios y de los hermanos. Fue un gran estudiante, inteligente y culto, de una profunda vida interior y, no obstante, no estaba preparado para vivir la experiencia de la búsqueda de la voluntad de Dios. Ignacio lo percibió y, a través de muchos ratos de conversación espiritual en el Colegio de Santa Bárbara, en la Universidad de París, fue testigo privilegiado del camino de su compañero hacia la conversión a Dios, a sí mismo y al servicio de los demás como él mismo lo confiesa cuando afirma:

Bendita sea para siempre jamás tal dicha así ordenada de la suma providencia para mi bien y salvación; porque después de ordenado por mano suya que yo hubiese de enseñar al sano hombre, siguió la conversación suya exterior y después el vivir juntos y ser uno de los dos en la cámara, uno en la mesa, y uno en la bolsa. Y finalmente vino él a ser mi maestro en las cosas espirituales, dándome modo para subir al conocimiento de la divina voluntad y de mí mismo y así llegamos a ser una misma cosa en deseos y voluntad y propósito firme de querer tomar esta vida que ahora llevamos los que somos o alguna vez serán de esta Compañía, de la cual yo no soy digno”<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> S. S. Francisco. Santa Misa en el día del Santísimo Nombre de Jesús. Iglesia del Gesù en Roma, 3 de enero de 2014.

<sup>6</sup> S. S. Francisco. Santa Misa en el día del Santísimo Nombre de Jesús. Iglesia del Gesù en Roma, 3 de enero de 2014.

<sup>7</sup> MHSI. (1914). *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri*. Primi Sacerdotis e Societate Jesu. Epistolae, Memoriale et Processus. Ex Autographis aut Archetypis Potissimum Deprompta. Vol., 48, Matriti: Ty-

La preparación del sujeto de los Ejercicios Espirituales duró cuatro años y se dio mediante un acompañamiento cuidadoso y cercano que dio evidentes frutos pues, más tarde, San Ignacio afirmaba que aventajaba a todos los compañeros en el modo de dirigir a los ejercitantes<sup>8</sup>. La preparación que lo llevó a ser considerado como quien daba mejor el retiro ignaciano, la podemos vislumbrar con una atenta lectura del *Memorial* del ahora santo. Con su testimonio, podemos darnos cuenta de que, para Ignacio de Loyola, el ejercitante ideal es la persona que es capaz de alejarse de todo lo que lo rodea habitualmente y vivir en soledad y silencio para tratar directa y familiarmente con Dios durante aproximadamente treinta días. El ejercitante idóneo para hacer la experiencia de los Ejercicios deberá entrar en contacto consigo mismo, asumir su personalidad con sus cualidades y límites para después encarnarse en la cotidianidad de un mundo conflictivo y conflictuado con otra actitud y el mensaje espiritual expresado en la “contemplación para alcanzar amor”. Porque, después de ordenar la propia vida y disponerse a una interna purificación de toda “afección desordenada”, quien hace el retiro debe quedar habilitado para, en adelante, buscar y hallar a Dios, en todas las cosas. El *Memorial* nos permite entrar en contacto con el hombre del siglo XVI, con todos sus conflictos y sus luchas, con sus luces y grandes descubrimientos, encontramos pautas para delinear lo que sería un hombre con “*subiecto*”, capaz, idóneo para saber *buscar y hallar a Dios en todas las cosas*.

La vida de Pedro Fabro, primero, y su ministerio apostólico, después, nos ayuda a encontrar cauces para conocer qué cualidades debe tener la persona que quiere hacer los Ejercicios y por qué Ignacio insistía tanto en ello. El hombre idóneo ha de ser “*in actione contemplatibus*”, entendiendo por acción, la gama multicolor de la vida apostólica, sin embargo, desarrollar esta actitud no es nada fácil pues tiene que ser fruto de la conjugación de aceptar la intervención divina y poner en movimiento la generosidad humana. Llegar a la vivencia plena de la fórmula “*in omnibus contemplatibus*” implica, primero, solucionar posibles conflictos psicológicos, ascéticos y religiosos, tales como los que vivía la sociedad y la Iglesia de su tiempo y resolver la aparente antinomia entre acción y contemplación y encontrar a Dios a través de todas las cosas<sup>9</sup>. Pedro Fabro primero conoce a Dios desde la teoría pues había sido un destacado estudiante de la Universidad de París y después la lleva a la práctica, aun cuando de modo imperfecto ya que Ignacio tiene que reprenderlo y le obliga a modificar sus penitencias<sup>10</sup>. Vive en el cruce de dos tensiones, que de continuo le solicitan una respuesta y una decisión: la necesidad del diálogo con Dios y el afán apostólico ante las urgentes necesidades que hacían sufrir a la Iglesia. Más aún, por su temperamento sentimental no era el más ade-

pis Gabrielis López del Horno. En adelante, citaremos el Memorial con las siglas FM, el número de la página de Fabri Monumenta y, entre paréntesis, el número correspondiente al Memorial, 493 (8).

<sup>8</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU. (1904). Series quarta. *Scripta de Sancto Ignatio de Loyola*, Tomus primus, Vol. 25, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno. En adelante Sc., 658.

<sup>9</sup> FM, 495 (13).

<sup>10</sup> FM, 494 (11).

cuado para llegar a la serena realización de la fórmula *in omnibus contemplatibus*. Fuertes núcleos de resistencia se oponían en su interior: el titubeo trepidante de su sensibilidad, sus desconfianzas y sus excesos de introversión escudriñadora<sup>11</sup>. Y, sin embargo, llegó como pocos a la plenitud de la fórmula, integrando en la luminosidad de una síntesis aun aquellos elementos aparentemente disgregadores. La experiencia de hacer bien los Ejercicios Espirituales lo llevó a comunicarlos de la misma manera y a integrar en su vida las dos dimensiones de acción y contemplación<sup>12</sup>. Si el caso de Fabro como individuo es de sumo interés teológico, ascético y psicológico, el interés aumenta si se considera su *significación* en su época y en su siglo. Nacido en el remolino de dos épocas, testigo como ninguno de las corrientes que circulaban por la Europa cristiana; primer discípulo de una nueva escuela de espiritualidad nacida del fecundo seno de la Iglesia: su vida tiene el valor de una respuesta trascendente a una angustia histórica: *¿ubi est Deus tuus?*<sup>13</sup> Vive en una época difícil, con resabios de humanismo y manifestaciones renacentistas, con las protestas de los cristianos que se rebelan contra la Iglesia romana y con una humanidad deseosa de conversión hacia ideales superiores.

¿Cómo era interiormente? ¿Cuáles fueron sus “méritos” para que Ignacio afirmara que él era el que mejor daba los Ejercicios? Todo comenzó con la petición que le hiciera su tutor, el Maestro Juan De la Peña, para que ayudara a Ignacio de Loyola en sus estudios pues éste era ya de edad avanzada. Ignacio, con su rica experiencia personal, pronto supo ganarse la amistad de aquel joven y se convirtió en su maestro espiritual. A través de muchos ratos de conversación y compartirlo todo<sup>14</sup>, logró que Pedro Fabro iniciara un camino largo de conversión hacia Dios, hacia sí mismo y hacia el servicio de los demás. Los Ejercicios espirituales serían el instrumento para que este delicado trabajo resultara una obra maestra, pero antes, requería de una larga preparación hasta lograr que el estudiante saboyano fuera idóneo y que tuviera “*subiecto*” para iniciar la experiencia de dejarse hallar por Dios, de buscar su voluntad y a Él mismo en todas las cosas de su vida. Ignacio pronto se dio cuenta que aquel joven era “*de poco subyector, o de poca capacidad natural*”<sup>15</sup> para vivir profunda y maduramente una experiencia semejante. El trato cada vez más amistoso, cercano y cariñoso y el ambiente en el que vivían, pudo bien darle datos de su manera de ser, su carácter, sus escrúpulos e inestabilidades,

<sup>11</sup> FM, 492 (6).

<sup>12</sup> “Hablando de los Ejercicios decía – Ignacio – que de los que conocía en la Compañía, el primer lugar en darlos tuvo el P. Fabro, el segundo Salmerón, y después ponía a Francisco de Villanueva y a Jerónimo Doménech. Decía también que Estrada daba bien los de la primera semana”. MHSI. Series Cuarta, *Scripta de S. Ignatio*, Tomus I, *Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, Vol. I, Narrationes. Scriptae ante annum 1557, Vol., 66, Romae: MHSI. 658. En adelante FN.

<sup>13</sup> PLAZA, Carlos G. (1943). *Contemplando en todo a Dios*. Estudio ascético-psicológico sobre el Memorial del Beato Pedro Fabro, S.I, primer compañero de San Ignacio de Loyola. Facultades de Teología y Filosofía del Colegio Máximo S.I. de Oña. Estudios Onienses. Serie III, Vol. II. Madrid: Ediciones FAX, p. 8.

<sup>14</sup> FM, 493 (8).

<sup>15</sup> Así lo especifica la Anotación 18 de los Ejercicios Espirituales. Cf. EE, 18.

así como sus tentaciones, especialmente en materia de fornicación<sup>16</sup>. Ignacio vio en Fa- bro un hombre de profunda vida interior, pacífico que proyecta esa paz hacia su mundo exterior y, sin embargo, existían una serie de luchas interiores que no le dejaban del todo. Ignacio comenzó por aconsejarle que preparara una confesión general con el Doc- tor Castro y, más tarde, que confesara y comulgara cada semana, ayudándose del exa- men de conciencia<sup>17</sup> y otros ejercicios “leves”<sup>18</sup>. El camino para hacer los Ejercicios le ayudó a conocerse a sí mismo, sus faltas, su vanagloria<sup>19</sup> y su gula para poder alcanzar la paz que tanto anhelaba<sup>20</sup>. Reconoció las diversas gracias recibidas mediante el discerni- miento de los espíritus y, poco a poco, supo reconocer en ellos los efectos de mociones de consolación y desolación<sup>21</sup>, la causa de su tristeza y angustia. Después de una serie de pruebas y enseñanzas, estaba dispuesto para iniciar la experiencia<sup>22</sup>. Finalmente, Igna- cio le dio los Ejercicios de enero a febrero de 1534<sup>23</sup> y en su Memorial podemos enten- der el fruto que recibió después del retiro pues nos deja una especie de espejo de su alma hambrienta de encontrar a Dios y de que Él lo encuentre a su vez<sup>24</sup>. Hombre de diálogo continuo no sólo con la Trinidad, sino con María, los santos y los ángeles, desta- ca también por su profundo espíritu de que va a durar hasta el final de su vida cuando advierte que sus defectos y tentaciones se repetían continuamente<sup>25</sup>. Por los testimonios de los primeros compañeros jesuitas, sabemos que era un hombre profundamente afecti- vo y emotivo. Este aspecto de su personalidad ocasionará problemas en la vida del hombre y del apóstol, especialmente cuando se trataba de relacionar aspectos decisivos como la contemplación y la acción, la oración y el trabajo apostólico incansable que desarrolló hasta su muerte.

A la edad de diez años lloraba “por querer ir a la escuela”<sup>26</sup>; tenía grandes deseos de pureza y formula su promesa de guardar castidad para siempre<sup>27</sup>. Como él mismo afir- ma, se vio sometido a una especie de torbellino y sufrió con los temores, escrúpulos y remordimientos de conciencia con los que “el demonio trata de atormentarme”<sup>28</sup>. Era un joven que advertía altibajos en su estado de ánimo, fuegos y aguas<sup>29</sup>, tentaciones y

<sup>16</sup> FM, 493-494 (9).

<sup>17</sup> FM, 494 (10).

<sup>18</sup> EE, 20.

<sup>19</sup> FM, 494 (10).

<sup>20</sup> FM, 494 (11).

<sup>21</sup> FM, 494 (12).

<sup>22</sup> FM, 495 (13).

<sup>23</sup> FM, 495 (14).

<sup>24</sup> MONUMENTA HISTORICA SOCIETATIS IESU. (1905). *Epistolae P. Hieronymi Nadal ab anno 1546-1577*, Tomus Quartus, Selecta Na talis Monumenta in Ejus Epistolis Conmemorata, Matriti: Typis Gabrielis López del Horno, IV, p. 651.

<sup>25</sup> FM, 696 (443).

<sup>26</sup> FM, 491 (3).

<sup>27</sup> FM, 491-492 (4).

<sup>28</sup> FM, 492 (6).

<sup>29</sup> FM, 494 (10).

vanaglorias, gula, intranquilidad, falta de paz con una tendencia a contemplar excesivamente los defectos de los demás para que no fueran tan evidentes sus “imperfecciones que nadie sospechaba”<sup>30</sup>. Con cierta frecuencia, se dejaba llevar por el ensimismamiento y se dejaba contagiar por el ambiente o los acontecimientos. Buscaba refugio en los Ángeles para ser consolado y ayudado. Recae en sus imperfecciones que lo llenan de tristeza y a apartarse de las cosas y obras buenas a las que antes se había determinado<sup>31</sup>

En otra ocasión, la llegada de su amigo, el Padre Juan que volvía de Colonia, lo llena de tal consolación espiritual, conmoción de espíritu por el regocijo que le da el solo hecho de oír hablar de cosas nuevas espirituales. Vive intensamente pero, a la vez, esa intensidad le hace dudar si romper el silencio establecido por la Regla o dejarse llevar por sus sentimientos<sup>32</sup>. En una ocasión que recibió una carta de Diego Laínez expresó que por aquella letrilla “me parece que os debo más de quanto yo podría explicar”<sup>33</sup>. Cuando muere el padre de Diego Laínez vivió un dolor intenso como si hubiera sido su propio padre quien había fallecido. Vive, goza y sufre intensamente como cuando recibe una reprensión que lo consume en una enorme molestia y amargura. Reconoce falta de humildad al aceptar la caridad fraterna de quienes lo reprenden y que le hace estar “con el ánimo caído y humillado”<sup>34</sup>. No obstante todo lo anterior, constatamos, asimismo, la grandeza de la conversión del apóstol que reconoce algunos rasgos de su temperamento melancólico cuando narra que:

Dióseme aquí a conocer quién soy yo y he sido hasta ahora, débil en aguantar las reprensiones. Porque las reprensiones de mis superiores demasiadas veces me han sido ocasión de revolverme con soberbia, como menos humilde, menos sumiso; y al contrario las correcciones de mis inferiores o iguales me han abatido demasiado. Deme Dios la gracia de guardar en todas las cosas el modo y grado que me corresponde, es a saber, que ni me derribe mal el inferior, ni me levante mal el superior. Deme Dios estar más atento a mi enmienda que al modo y palabras del que me reprende. Quien en sí no tiene o no halla de donde contentarse, fácilmente sucumbe bajo el peso de la reprensión; más el que en sí mismo tiene o cree que tiene de donde contentarse, presto se contenta a sí mismo de las reprensiones. De aquí es que debes cautamente reprender a los que de sí mismo están descontentos, porque se abaten demasiado, si no son bien amonestados; y al contrario los que de sí están contentos más fácilmente sufren las reprensiones. Por tanto de una manera te has de haber con el melancólico o flemático, y de otra con el colérico o sanguíneo; mas esfuézzate tú en no ser colérico, ni sanguíneo cuanto al consentimiento, ni flemático o melancólico, conforme a aquello: *vir sapiens dominabitur astris*. Hácese esto con la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el cual en sí mismo y por sí mismo y de sí mismo perfecciona nuestras naturalezas<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> FM, 494 (11).

<sup>31</sup> FM, 499-500 (21) y 612 (241).

<sup>32</sup> FM, 530 (73).

<sup>33</sup> Epistolae 59, 3º Augusti 1542. Carta a Jacobo Lainio, en FM, 179.

<sup>34</sup> FM, 691 (432).

<sup>35</sup> FM, 685-686 (418-419).

### 3. San Pedro Fabro, el apóstol de los Ejercicios Espirituales

En este apartado, central para nuestro propósito, analizaremos la práctica de los Ejercicios Espirituales en las diversas naciones en las que Pedro Fabro desarrolló su actividad apostólica. Destacan, fundamentalmente, Alemania, Portugal y España. Nos daremos cuenta de los frutos apostólicos de este jesuita quien, desde una profunda religiosidad y bondad natural, un hombre sencillo con apego a las costumbres de su tierra, en París se enfrentó con un universo de jóvenes estudiantes procedentes de todo el mundo. Llegó a la Universidad con solo diecinueve años de edad y se sumergió en un ambiente que le permitió percibir las ansias de conversión y transformación de la Iglesia y del mundo. París era un centro intelectual en el que se daban cita las grandes corrientes de su tiempo en filosofía y teología; desde el nominalismo hasta el tomismo que se defendían y enseñaba en la que era la mejor universidad de su tiempo. Recorrió varias de las Cortes más importante de Europa, conoció diferentes universidades y centros culturales de suma importancia y, mediante su ministerio, nos dejó un testimonio del efecto que tuvo en él el método espiritual de oración, conversión y elección del que llegó a ser maestro.

Corta fue su vida y, desafortunadamente, no dio tantos Ejercicios como él hubiera querido para comunicar a otros el método que a él lo cambió y el entusiasmo que le despertó para el servicio de Dios en los hermanos. A pesar de las limitaciones que nos ofrecen los escasos datos sobre los retiros dirigidos por él, encontramos algunos casos que nos permiten afirmar que, aun siendo muy estricto como director y siguiendo fielmente el método ignaciano, privilegió de un modo especial a varios jóvenes con la misma idea de aprovechar prioritariamente a aquellos de quien se espera mucho fruto.

Hemos efectuado el análisis de su práctica en los documentos en los que ha quedado constancia de la identidad de las personas a quienes acompañó así como algunos detalles que nos permitirán conocer el modo como lo hizo en las principales ciudades en la que desempeño su ministerio apostólico. Para efectos de claridad, haremos la presentación haciendo referencia a cada una de las ciudades en las que tenemos alguna constancia de su ministerio apostólico. Los primeros datos que nos lo presentan como director de Ejercicios nos remiten a París cuando Ignacio de Loyola se encontraba en la casa paterna, en Guipúzcoa recuperándose de su quebrantada salud y cuya obligada ausencia lo había llevado a nombrarlo responsable del incipiente grupo de los primeros compañeros.

#### 3.1. París

En 1534, dio los Ejercicios a tres del grupo original de compañeros que se reunieron con Ignacio en Venecia y que más tarde serían parte del grupo fundador de la Compañía de Jesús. Ellos eran Pascasio Broët<sup>36</sup>, quien a la sazón contaba con treinta y cuatro años

<sup>36</sup> Sobre sus cartas y escritos, véase: Monumenta Historica Societatis Iesu. *Epistolae PP. Paschasii Broëti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, ex autographis vel originalibus exemplis, Matriti: Typis Gabrielis Lope del Horno, 1903, pp. 1- 254. Véase también p.456.

de edad; Claudio Jay<sup>37</sup>, que tenía treinta, y Juan Coduri<sup>38</sup>, de veintiocho. Los tres eran universitarios, aunque ya no del todo jóvenes, especialmente si consideramos los parámetros de su tiempo.

### 3.2. Roma

Pedro Fabro acompañó a Ignacio de Loyola en la hermosa tarea de dar los Ejercicios a Francisco de Estrada en la ciudad eterna en el año de 1538. Francisco había nacido en Dueñas, un pequeño pueblo de la diócesis de Palencia, en España. No conocemos exactamente la fecha de su nacimiento pero, según datos que maneja Polanco, éste pudo haber sucedido entre los años 1518 y 1520<sup>39</sup>. Por una carta que escribió Jerónimo Doménech a Ignacio de Loyola, sabemos algunos datos sobre sus estudios pues le informa que:

M. Strada, ablando con algunas personas doctas y de voluntad, viendo que él avia ya hoido vn anyo de artes en Spanya, y despues que lo que hasta ahora an leido los dialéticos lo an de repeter el anyo que viene viendo tambien su buena abilitat, le an aconsejado que se ponesse á hoir con el dialético de Sancta Barbara, preceptor de Don Paulo, hombre muy docto y exercitado en Aristotil, y ansi lo ha echo; y ahora se haze repeter lo pasado á Don Paulo; y praticado con vno y con otro, spero que mucho se aprovechará, y que fácilmente recuperará lo que los otros sus condiscípulos an visto<sup>40</sup>

No sabemos exactamente los motivos por los que se trasladó a Roma a finales de 1536, pero suponemos que fue en busca de fortuna como lo hacían muchos de sus connacionales. Por oficios del doctor Pedro Ortíz, entró a servir como paje del cardenal teatino Juan Pedro Caraffa, el futuro Paulo IV, pero, tal vez por no satisfacer del todo a su patrón, o quizá por necesitar un verdadero cambio en su vida, fue licenciado de su trabajo a mediados de 1538. Más tarde, se trasladó al monasterio benedictino de Montecasino a solicitar la ayuda de su antiguo protector, el doctor Ortíz quien para entonces se encon-

<sup>37</sup> "Pater Claudius Iayus, natione allobrox, ex oppido Patris Fabri, vel certe ex aliquo vicino, oca-tuum locum tener inter alios. Huius ad caeteros accesio sic habet. Cum, negotii gerendi causa, Parisiis Faber in patriam venisset, Claudio iam id temporis sacerdotibi, ab omnibus bene audienti, et in natali solo quiete commoranti persuasit, vt Lutetiam, theologiae diutius vacaturus proficisceretur. Nec vero memini, vtrum Ignatium ante profectionem Lutetia in hispaniam Pate hic offenderit. Memini tamen eum, duce Fabro, in spiritualibus rebus processisse; atque ita, non multo post eius ad parisiensem academiam aduentum, eiusdem propositi socium ad septem primos accessisse..." MHSI, *P. Rodericci Monumenta*, De Origine et progressu S.I., 456. Véase también MI, *Memoriale L. González 1 apr. 1555*, FN I, 704.

<sup>38</sup> John Carroll Futrell, *Making an apostolic community of Love*, St. Louis: The Institute of Jesuits Sources, 1970, p. 25; Ricardo García-Villoslada, *San Ignacio de Loyola, Nueva Biografía*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Serie Maior 28, 1986, p. 423 y MHSI., MB, p. 456.

<sup>39</sup> MHSI (1894). *Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Jesu Historia*, auctore Joanne Alphonso de Polanco, Tomus Primus (1491-1549), Vol. 1, Matriti: Excudebat Tipographorum Societas, pp. 64, 80-81. En adelante Pch.

<sup>40</sup> MHSI. (1898b). *Epistolae Mixtae ex variis Europae locis*, Tomus primus (1537-1548), Vol. 12, Matriti: Excudebat Augustinus Avrial, pp. 65-66. En adelante EM.



traba haciendo los Ejercicios bajo la dirección de Ignacio. Conoció a Ignacio en su camino al monasterio y cuando aquél le habló quedó fuertemente impresionado por su bondad y la forma cómo penetró en lo más recóndito de su ser. Ahí comenzó su conversión. Su mente se ocupó de pensar en su futuro y en la forma como iba a aprovechar los dones que había recibido de Dios. Bien pronto se dio cuenta que sus planes iban a cambiar y que los motivos por los que había dejado España serían transformados por otros muy diferentes. Hizo los Ejercicios bajo la guía de Fabro y del propio Ignacio y, como resultado de su elección, Francisco ingresó a la Compañía cuando apenas tenía veinte años<sup>41</sup>. Llegó a ser uno de los predicadores más connotados y solicitados de entonces, sobre todo en Parma, Lovaina, Salamanca y otros lugares. Más notables aún fueron sus comienzos en Roma tomando en cuenta que no manejaba correctamente la lengua italiana.

Su labor de excelente predicador ha sido siempre asociada como la labor previa para dar los Ejercicios en los sitios a los cuales fue destinado. Asimismo, fue siempre reconocida y solicitada por quienes daban “modo y orden” que veían en ella un elemento indispensable para ir preparando el terreno en el alma de quien había de ejercitarse. Como jesuita fue siempre animado a que desarrollara ese don que había recibido de Dios e hizo suyas las recomendaciones que en una ocasión daba Jerónimo Nadal en una plática en Alcalá en 1551 que decía lo siguiente: “Quiere la Compañía hombres consumados en todo lo que pueda ayudar a su fin, quanto fuera posible. ¿Puede uno ser buen lógico? Que lo sea, ¿Buen teólogo? Que lo sea. Y buen humanista; y así de otras facultades que puedan servir para nuestro Instituto... ¡y no se contente en ninguna dellas con medianía!<sup>42</sup> Estrada tomó muy en serio esta recomendación y fue, sin duda, un excelente jesuita predicador. Asumió este ministerio con verdadera pasión pues entendía que si los jesuitas estudiaban durante tanto tiempo era porque la Iglesia necesitaba excelentes predicadores, no sólo doctos, como decía Nadal, sino doctísimos<sup>43</sup>. Siendo joven todavía, cuando predicaba mientras estudiaba filosofía en Lovaina, Fabro lo orientaba con algunos rudimentos de teología para sus sermones. Pero, además de los conocimientos que iba adquiriendo, lo que tal vez impactaba más en sus discursos era que Estrada dotaba de contenido sus prédicas con los frutos de su oración y familiaridad con el Señor en sus meditaciones. No eran sermones vacíos de sentido sino que estaban avalados por la forma de ser y pensar del religioso<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Secondo. Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell'ordine. (1491-1540) Roma: Civiltà Cattolica, 1922, p. 225.

<sup>42</sup> MHSI., *Epistolae P. Hieronymi Nadal ab anno 1546-1577*, Tomus Quartus, Selecta Natalis Monumenta in Ejus Epistolis Conmemorata, Matriti: Typis Gabrielis López del Horno, 1905, p. 366.

<sup>43</sup> MHSI., *Monumenta Paedagogica Societatis Iesu II*, (1557-1572), Romae: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, p.112.

<sup>44</sup> Véase: Franciscus Estrada Concionator. Lovainii, Novembri et Decembri, 1543. MHSI., . *Fabri Monumenta. Beati Petri Fabri*. Primi Sacerdotis e Societate Jesu. Epistolae, Memoriale et Processus. Ex Autographis aut Archetypis Potissimum Deprompta. Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1914, pp. 458-459.

Francisco de Estrada, quien llegó a ser uno de los mejores ejercitadores de la primera Compañía<sup>45</sup> fue también un eficiente colaborador de Pedro Fabro en la práctica de los Ejercicios y se le recuerda por su excelente trabajo con los estudiantes de la Universidad de Lovaina mientras estudiaba teología. De esos Ejercicios, ganó varios jóvenes que decidieron entrar en la Compañía. Ocho de ellos fueron enviados a Coimbra y uno a Colonia para que prosiguiera sus estudios. Desafortunadamente, poco después de la muerte de Ignacio, en 1556, se le vio alejado de la Compañía y pasó largas temporadas fuera de nuestras casas. Se negaba a aceptar predicaciones y rehusaba todo tipo de ministerios. Sus compañeros achacaban sus males a posibles enfermedades físicas y aun psicológicas como algún tipo de depresión. Aunque era tratado amablemente por los compañeros jesuitas, no dejaba de causar desazón y aun escándalo, precisamente por ser un hombre tan reconocido y que tanto bien había hecho<sup>46</sup>. Murió en 1584<sup>47</sup>.

Otro gran jesuita a quien Pedro Fabro había de acompañar en su proceso de búsqueda de la voluntad de Dios y discernimiento de su vocación fue Antonio de Araoz. En 1539 tuvieron lugar los Ejercicios que dieron en común Ignacio y Pedro Fabro a un joven originario de España pero que se encontraba en Roma por aquellos tiempos. Araoz, quien por cierto era pariente indirecto de Ignacio, era inteligente y obstinado y, con el tiempo llegaría a ser un connotado jesuita y desempeñaría un papel muy importante en el surgimiento y desarrollo de las provincias española y portuguesa<sup>48</sup>. Fue nombrado provincial de España en 1547, cuando la Provincia contaba ya con unos cuarenta miembros. Al igual que Francisco de Estrada, Antonio destacó por su gran capacidad y dones de predicador así como por servir de puente entre las personas que deseaban convertirse al Señor y los jesuitas que daban los Ejercicios. Con el tiempo, desgraciadamente, fue duramente criticado pues, en opinión de sus hermanos jesuitas, se había acomodado fácilmente a la vida de la corte española en donde prestaba sus servicios desde 1545 cuando expuso a Ignacio la conveniencia de que hubiera un jesuita estable al servicio del monarca<sup>49</sup>. Participó activamente en el proyecto de abrir Colegios de la Compañía. En una carta que le dirige Polanco le explica la importancia del currículo de estudios que se basaba en la gramática además de detallarle cuál tenía que ser la disciplina y la práctica

<sup>45</sup> Ignacio Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios de San Ignacio de Loyola en Vida de su Autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma: Biblioteca Institutii Historici S.I. Vol. III. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu, 1946, p. 290.

<sup>46</sup> John W. O'Malley, *Los Primeros Jesuitas*, Trad. Juan Antonio Montero Moreno, Colección Manresa N° 14, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993, p. 86.

<sup>47</sup> Algunas de sus cartas pueden verse en MHSI., EM., I, pp. 19, 22, 26, 38, 42.

<sup>48</sup> "Eodem anno 1540 per P. Antonium de Araoz, coepit Societas etiam in Hispaniae regnis innotescere. Is anno praecedente cum Romam et animo et habitu saeculari venisset, Patrem Ignatium, cui sanguine conjunctus erat, officii grattia invisit. Sed ad spiritualia Exercitia adductus, sic in illis profecit, ut cum miro mundi contemptu, Societati Institutum sequi decreverit; et in iis, quae ad orationem et ad abnegationem...". MHSI., I. de Polanco, *Chronicon* I, p. 88.

<sup>49</sup> MHSI., Pch. I., p. 160.

religiosa que se debía esperar de los estudiantes. Le comunicaba, asimismo, una lista de quince objetivos que la Compañía confiaba lograr por medio de los Colegios<sup>50</sup>.

A pesar de la gran obra de Antonio de Araoz, su última etapa en la Compañía se vio un tanto empañada y ha sido recordada con tristeza. Tal vez las críticas que le hacían sus compañeros sobre su apego a las cosas y personas de la corte real española no eran del todo infundadas pues, desde 1565 puso el máximo empeño por entrar en ella, hizo a un lado todos sus ministerios y logró que le asignaran dos hermanos coadjutores sólo para su servicio personal. “Como tenía el apoyo del conde Rui Gómez, el personaje más importante del reino después de Felipe II, sus contemporáneos jesuitas se vieron forzados a considerarlo como un caso perdido”<sup>51</sup>. Murió en 1573.

Aunque estrictamente no corresponde a esta sección de los Ejercicios en Roma, considero oportuno citar aquí el caso del Decano de San Martín de la ciudad de Worms a quien Fabro dio los Ejercicios en 1540. Este hombre había sido mucho tiempo vicario general de la diócesis y también Inquisidor de la fe. No se menciona nada a propósito de su edad o características personales, sin embargo es importante señalar que se le dio el retiro tomando en consideración el bien que podría hacer en la Iglesia y en la sociedad, sobre todo si asumimos que los luteranos habían invadido prácticamente la ciudad. El Decano había decidido dejar de ser Inquisidor por la inutilidad práctica de la predicación católica en momentos en que los luteranos habían tomado posesión del convento de santo Domingo y desde ahí predicaban sus herejías. En la carta que escribe Fabro a Ignacio en diciembre de ese mismo año deja relucir su preocupación por la situación que se vive en la ciudad y por las decisiones que deba tomar su dirigido para quien pide sus oraciones<sup>52</sup>. Los Ejercicios sirvieron para que poco a poco, el Decano fuera recuperando el ánimo y las fuerzas para luchar contra los luteranos y de tal modo impactaron su alma que estaba dispuesto a invitar a otros decanos a que hicieran la misma experiencia<sup>53</sup>. Deseoso de continuar su labor en medio de los protestantes, preparó un sermón que fue predicado ante muchos de ellos quienes quedaron convencidos de sus errores e incluso, alguno de ellos volvió a la fe católica<sup>54</sup>. Seguramente fue la elocuencia y la fuerza persuasiva del Decano de san Martín la que obró esas maravillas pero todo eso estaba alimentado con una fuerza interior mucho más poderosa que brotaba de la convicción de que Dios estaba actuando en aquella persona que se había dejado encontrar por Él y lo animaba a seguir luchando para que la verdad quedara nuevamente restablecida

<sup>50</sup> MHSI., MI. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus quartus, Matri-ti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1906, pp. 5-9.

<sup>51</sup> John W. O'Malley, *Los Primeros Jesuitas...*, Opus cit. p. 86.

<sup>52</sup> Patri Ignatio de Loyola. Wormatia, 27 Decembris, 1540. MHSI., FM, pp. 46-47.

<sup>53</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Wormatia, 1 Januarii, 1541. MHSI., FM, pp. 56-57.

<sup>54</sup> PP. Ignatio de Loyola et Petro Codacio? Wormatia, 10 Januarii, 1541. MHSI., FM, p. 59.

### 3.3. Parma

El camino apostólico de Fabro comenzó en 1539 con su visita a Parma, en compañía del cardenal Enio Filonardi<sup>55</sup>. Su objetivo prioritario no era dar los Ejercicios, sino favorecer el conocimiento de la naciente Compañía de Jesús en su primera expansión. Ante las reservas que ofrecían los señores por esa forma de oración tan novedosa, su primera misión fue dar a conocer el método ignaciano y tratar de convencerlos de que no se trataba de ninguna trampa iluminista. Se habían visto ya muchas cosas y la soledad y el silencio exigidas por el método ignaciano se prestaba a sospechas infundadas por lo que era necesario actuar con suma prudencia. En esos primeros intentos de convencimiento y propagación, fue muy importante su carácter atrayente y su convicción apasionada de la eficacia de la usanza ignaciana que lo llevaba a comunicarlo siempre que tenía oportunidad. En Ratisbona no le importaba ser considerado como hereje con tal de que los señores y príncipes de entonces conocieran lo que la Compañía de Jesús podía ofrecerles en beneficio propio y de la Iglesia<sup>56</sup>. Como los primeros grandes directores, daba el primer paso con el objeto de ganarse la confianza de los oyentes; intentaba hacerse presente en la vida de los sujetos; hacía lo posible por interesarse en su situación personal y, sólo después, les hablaba de la labor y modo de proceder de su querido grupo de amigos en el Señor. En un segundo momento, les ofrecía la oportunidad de llegar al fondo de sí mismos y de su problemática para desalojar todos los obstáculos que pudieran estar impidiendo la acción de la gracia, dificultando asimismo, una acción más comprometida en favor de los prójimos.

Él y Diego Laínez habían sido pedidos y llevados a Parma por el cardenal de San Angelo y ahí fue muy grande el fruto que hicieron, primero en lecciones y después en prédicas y confesiones, a la vez que preparaban a los más capaces para los Ejercicios. En su mente, ya desde el comienzo de su actividad, estaban presentes los estudiantes y posibles candidatos para la Orden, según lo podemos constatar en una carta de Laínez que nos deja ver la gran actividad que desarrollaron apenas llegaron a esa ciudad pues afirma:

<sup>55</sup> Ennius Filonardi, Cardinalis Sti. Angeli, legatus, profectus est Roma die 20 Iunii 1539, ut constat ex epistola Francisci Oddo data Romae die 21 Iunii, in qua dicit: "Il prefato R.mo Legato hier sera al tardi parti di qui per la volta di là, per la via di Loretto. MHSL., FN I, pp. 42-43. Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia. La Vita Religiosa durante la Prima Età della Compagnia di Gesù*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Primo, Roma-Milano: Società Editrice Dante Alighieri di Albright, Segati & C., 1910, p. 568, nota 2; II, p. 241, nota 1.

<sup>56</sup> "Las cosas concertadas por vía de los coloquios, todos los príncipes las sacan, para que, leyéndolas y entendiéndolas, hayan de dezir cada vno su parecer. Bien sabréis vosotros que de algunas otras diferencias, sería más edificación que se publicassen, y que sobre ellas se pidiese parecer á muchas personas... De mi parte, mucho más holgara que por acá yo fuera acusado de hereje, á causa de los ejercicios, con tal que todos los príncipes y estados, aquí ayuntados, huuieran de oir ó leer las cosas que serían buenas para defensión de los ejercicios, que no veer, cómo los lutheranos tienen esta ocasión de publicar sus males, en que todos los estados hayan de mirar, dando parecer sobre tales herejías". Patribus Ignatio de Loyola et Pedro Codacio. Ratisbona, 21 Junii, 1541. MHSL., FM., p.115.

Certísimamente que acá, por la gracia de Dios, hay tanto que hacer, que no solamente a mí, mas ni aun a los hermanos remuerde la conciencia de ocio; porque muchas veces acaece, aun en carnaval, comenzar a la mañana con candela a confesar y ejercitar, y estar hasta más de una ora de noche, sin tomar otro tiempo, sino para comer, no sin frecuente interpelación de unos y otros; porque M<sup>o</sup> Jerónimo da ejercicios a más de catorce, entre los cuales hay algunos aptos para la Compañía, de los otros tengo seis sacerdotes, y seis mancebos estudiantes, y cuatro gentiles donas, sin más de XV, que sin ejercicios he confesado generalmente; allende desto, los que los han hecho, danlos a otros, de hoy los hacen en Parma más de ciento; que, por cierto, creo que los ángeles y los demonios ven salir más lágrimas de Parma que gran tiempo habían visto... Allende desto, todos los días de trabajo estamos ocupados. Maestro Fabro y yo en confesiones, y todos tres en dar ejercicios...<sup>57</sup>.

Jerónimo Doménech<sup>58</sup> fue uno de los jóvenes con quienes los compañeros entablaron conversación y trato en primer lugar. De apenas veintitrés años de edad<sup>59</sup>, Doménech era un rico canónigo de Valencia y en su camino hacia Roma, adonde su padre lo había enviado para arreglar “cierto negocio”, se encontró en Parma con la novedad de aquellos dos apasionados apóstoles de Cristo que hablaban de un método nuevo y extraño para más acercarse al Señor y, de ese modo, “en la hostería donde estaba se dispuso de hacer los ejercicios, porque ya Dios le tenía muy movido a desear de servirle; y en ellos se determinó de seguir el instituto de la Compañía (que aún no era confirmada), dejadas todas cosas; y entró en grandes deseos de vencerse y mortificarse en varias maneras, procurando sentir mucho menosprecio y pobreza”<sup>60</sup>. Mas, su ingreso no iba a estar exento de dificultades. Su tío, el cardenal Enio Filonardi no estaba muy conforme con que Doménech fuera jesuita pues “le parecía que su sobrino no podía estar en nuestra compagnia con buena conciencia; vna razón porque formó sobre don Diego [Diego de Eguía], el qual ha estado con Francisca Hernández; otra sobre Carauajar, el qual (como

<sup>57</sup> Primeras misiones dentro y fuera de Italia. *Summarium Hispanum de Origine et Progressu Societatis Iesu*. Auctore P. Ioanne de Polanco. 1547/1548. FN I, pp. 212-213.

<sup>58</sup> Hieronymus Doménech, hispanus valentinus, tunc iuvenis canonicus, paulo post Societatem Iesu ingressus est... Sollemnem professionem quator votorum emisit Romae die 20 Octobris 1555. Multos annos Siciliae provinciam rexit; scil. annis 1551, 1553-61; visitator et provincialis iterum 1570-76. Post in Hispaniam misus, vixit Valentiae in domo Professa, ubi obiit anno 1593. MHSI., *Memoriale Fabri* 19, nota 45, FN I, p. 43.

<sup>59</sup> “Est canonicus valentinus hispanus, Joannes Hieronymus Domenecus, anno 1516 natus. Hic, cum Roma Parisios, ad prosequenda studia, tenderet, pertransiens Parmam, Fabro et Lainio litteras commendatitias tulit a Xaverio, in Indiam proficiente, quem sibi olim Lutetiae cognitum, casu offendit in via. A Patribus humanissime exceptus, et per Exercitia spiritualia excultus, ad Societatem adductus est, relictis patruo et viae comitibus, qui juvenem Domenecum subreptum a nostris dixerunt, et apud ecclesiasticum iudicem questi fuere. Societatem nihilominus ingressus, statim ille laborare et strenue coepit Romae, Parisiis, Lovainii”. Patribus Pedro Codacio et Francesco Xaverio. Parma 4 Decembris, 1539. MHSI., FM, p. 15, nota 3.

<sup>60</sup> MHSI., *Summ. Hisp.* 165, FN I, p. 253. “Inter quos fuit P. Hieronymus Domenech, tunc juvenis et canonicus Valentinus, qui cum Parma transiret, in ipso hospitio in Patres praedictos incidit, et ad Exercitia spiritualia adductus, Societatem ingredi satatuit, et eisdem Exercitiis plurimos singulari cum fructu juvare statim coepit”. MHSI., Pch. I, p. 82.

dezia) en treinta día se es determinado a dexar todo quanto tenía, y luego se repentiendo; la tercera formó sobre micer Pietro Codacio, el qual ha redemido, no sé qué regresso et quoniam tales cosas no le edifican, ideo no querría que su sobrino estuuiesse en nuestra compagnia, la qual tales personas admite”<sup>61</sup>. La elocuencia de Diego Laínez y nuevamente el valor del testimonio que iban dejando en tierras italianas, convenció al cardenal del valor de la decisión de su sobrino el canónigo y admitió que “los ejercicios... sed totalmente ad bomum, deziendo etiam que eran buenos y sanctos, y que él conozcía personas de mucha qualidad, las quales los aprouauan; y allí nombró al cardenal Contarino, deziendo, que los hauía hecho, de manera que todas sus queexas han dado mejor infortación al cardenal; tantum abest que hayan echo ningún detrimento”<sup>62</sup>. Una vez aclarada la decisión de Doménech y contando con el apoyo total de su tío, el cardenal, todo quedó solucionado. Los Ejercicios impactaron profundamente al joven valenciano por lo que se decidió a colaborar con los compañeros en su propagación y puesta en práctica ya que “le dio desde entonces especial gracia de hacer mucho fruto en esta parte Dios N. Señor, así en Parma como después en Montepulchano y Roma, adonde tornó, y de donde fue enviado a París a los estudios, aunque él ya era Maestro en Artes”<sup>63</sup>. En el mismo testimonio del proceso de su conversión, se afirma que en diciembre de 1539 ya había hecho gran parte de los Ejercicios Giulia Zervini, esposa de Cristoforo Zerbini<sup>64</sup>, una “moça casada y enfacturata”, acompañada por su confesor y director espiritual Giovanni Battista Pezzana, uno de los mejores discípulos de Fabro, y quien, a su vez, se ejercitaba separadamente, con tanta intensidad y devoción que terminó por ser jesuita<sup>65</sup>.

El trabajo ministerial de Fabro y Laínez en Parma fue abundante en conversiones y frutos espirituales. Poco a poco, los Ejercicios eran conocidos por un número creciente de personas que los solicitaban y ellos a su vez servían de propagadores de método tan eficaz. Fabro dice a Ignacio que “hay tantos que dan los exerciçios, que no sabemos el número. Todo el mundo los quiere hazer, hombres y mujeres; subito como un vn sacerdote es exercitado, él los da a otros, etc.”<sup>66</sup>. El fruto logrado a través de los Ejercicios que se dieron en Parma se extendió fundamentalmente gracias al trabajo de la gente sencilla y maestros de escuela quienes, al quedar convencidos de la gracia recibida en el retiro se dedicaban a promoverlos entre familiares y amigos de la ciudad y se sabe que algunos hombres hicieron los Ejercicios de la primera semana, de la misma forma que algunas

<sup>61</sup> MHSI., FM, pp. 15-17.

<sup>62</sup> Idem., pp. 17-18.

<sup>63</sup> MHSI., *Summ. Hisp.* FN, I, p. 253.

<sup>64</sup> “Giulia Zerbini, molto divota de nostri Padri, che per comunicarsi ogni giorno in una sua infimità e esserci diuolgato che, mentre si comunicaua, non prendeu a alcun cibo, diede molto che dire alla città, et andò il rumore tant’ auanti, che per ordine di Monsignore Ill<sup>mo</sup>. Cardinale di S. Fiore, all’ hora uescouo di Parma...” MHSI., *Epp. Mixtae* I, p. 584. Cf. MHSI., FM, p. 19 y Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Narrata col sussidio di Fonti Inedite. Volume Secondo. Dalla nascita del fondatore alla solenne approvazione dell’ordine. (1491-1540) Roma: Civiltà Cattolica, 1922, pp. 256-257.

<sup>65</sup> MHSI., FM, p. 19. Véase también Pietro Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia...* II, p. 256.

<sup>66</sup> Idem., p. 22 y MHSI., *Lainii Monumenta. Epistolae et Acta Patris Jacobi Lainii*, Tomus primus 1536-1556, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1912, p. 4. En adelante LM.

mujeres escogidas y muchos párrocos<sup>67</sup>. Muchos sacerdotes también resultaron beneficiados de la práctica y ha quedado testimonio manifiesto de su conversión y perseverancia en el buen estilo de vida en favor de sus prójimos<sup>68</sup>. Algunos de los ejercitantes de Parma que ingresaron a la Compañía fueron Pablo Achiles<sup>69</sup>, Viola Bautista y Elpidio Ugoletti<sup>70</sup>

El fruto era grande, la labor que debían realizar después del retiro era igualmente ingente y las preocupaciones por mantenerse fieles, superiores y para favorecer la perseverancia y el ideal despertado en los Ejercicios, a todos sus ejercitantes, Pedro Fabro dejó “un orden y ayuda de perseverar en la verdadera vida cristiana y espiritualidad”<sup>71</sup> así como dos instrucciones que probablemente dio el Beato durante el retiro para que el ejercitante tuviera una especie de memorándum que le sirviera de ayuda para la vida que había de emprender una vez que saliera a su vida normal y cotidiana y en la que debía de mantener vivos los ideales forjados en el ambiente de oración y búsqueda de Dios<sup>72</sup>. Por esas instrucciones sabemos que Fabro insistía en el fin que ha de presidir todas las acciones<sup>73</sup> y el orden que ha de haber en ellas para que queden reguladas según Dios<sup>74</sup>. Recomienda ampliamente la práctica del examen de conciencia y subraya la importancia de confesarse y comulgar con fechas determinadas de antemano para que puedan conservarse en estado de gracia con el Señor. Un aspecto que privilegia es la invitación que hace a sus ejercitantes para que caminen siempre de acuerdo a la voluntad de Dios y que en todas sus acciones busquen con celo apostólico la salvación de las almas. Al igual que su maestro Ignacio, Pedro Fabro animaba a sus ejercitantes a trabajar siempre por el más y rechazar conscientemente todo tipo de actitudes mediocres o tibias que vayan en detrimento de su opción. Los invita a esforzarse por mantenerse en la suma gracia y vivir del lado de Dios de tal modo que siempre tengan hambre y sed de la justicia y que todas sus acciones puedan ser vistas por los demás como hechas por personas que aman a Dios como el único y verdadero absoluto y por lo tanto desean llenar su mente con el conocimiento de las cosas divinas y su corazón sólo con los mismos sentimientos de Cristo Jesús<sup>75</sup>.

<sup>67</sup> MHSL., FM., p. 32; Pch. I, 82. Cf. Ignacio Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola en Vida de su Autor (1522-1556)*, Bilbao-Roma: Biblioteca Institutum Historicum S.I. Vol. III. El Mensajero del Corazón de Jesús. Institutum Historicum Societatis Iesu, 1946, Apéndice estadístico p. 288.

<sup>68</sup> Idem., p. 33.

<sup>69</sup> Paulus d’Achille, sacerdos, primus e parmensibus Societatem ingressus, quam amplexus est 2 feb. 1540. Fecit is professionem Panormi 1546. Anno 1565 Rector erat huius Collegii ut videre est in *Informatione di quelli che si trovano nel Collegio di Palermo il primo dí di Gennaro 1565*. MHSL., FN I, *Summ. Hisp.* 100, nota 15, p. 215. Véase también MHSL., Pch. I, p. 82.

<sup>70</sup> MHSL., Pch. I, p. 82.

<sup>71</sup> Piae Parmensi Sodalitati. Parma 7 Septembris 1540. MHSL., FM, pp. 39-43.

<sup>72</sup> Una de ellas, “Capita quaedam de fide et moribus”. A patre Petro Fabro proposita. Ratisbona, Martio-Junio 1541, está publicada en MHSL., FM, pp. 119-125. La otra se encuentra en *Archivio Societatis Iesu Romano*, Inst. 221, f. 209v-211v. Citado por I. Iparraguirre, *Historia de la Práctica...*, Opus cit. p. 242.

<sup>73</sup> MHSL., FM, p. 124.

<sup>74</sup> Idem., p. 43.

<sup>75</sup> *Ibidem.*, p. 123.

### 3.4. Espira

En Espira, la situación no podía ser muy diferente y, ya desde la llegada de Fabro en 1541, comenzó por dar los Ejercicios al Vicario General, Jorge Mussbach quien en un primer momento no pudo hacer sino los de la primera semana pues Fabro tuvo que dejar la ciudad en su camino hacia Ratisbona, por lo que en una carta a Loyola y Codacio les dice que “podremos á lo menos acabar los exámenes”. El Vicario era un hombre de letras y de muy buen juicio que bien hubiera querido que el apóstol se quedara en la ciudad<sup>76</sup>. Su experiencia de oración fue “con más prouecho de lo que yo puedo dezir; tanto que andaba en tentaciones de dexar todo y irse conmigo”<sup>77</sup>. Todo indica que el vicario hizo los Ejercicios completos el año siguiente, al igual que el señor Otto Trusses von Waldburg que los había comenzado en Ratisbona pero no los pudo terminar<sup>78</sup>. Fabro tuvo oportunidad de dar los Ejercicios de la primera semana también al decano de san Martín de Bormacia. Dos ejercitantes que entrarían a la Compañía después de hacer los Ejercicios dirigidos por Fabro fueron Juan Aragón y Alfonso Alvaro, en 1542. Los dos eran capellanes de las Infantas Juana y María, hijas de Carlos V y por mediación de ellas mismas y de doña Leonor de Mascareñas, amiga personal de Ignacio y muy cercana a la Compañía de Jesús, los dos españoles se decidieron a probar el método de oración del que tanto se hablaba en todas partes y obtuvieron permiso de sus señoras para permanecer con los jesuitas por uno o dos años si fuera necesario, primero para vivirlos ellos mismos y, después, aprender a darlos y hacer el bien a las almas en su tierra de origen. La providencia, sin embargo, tenía otros planes para ellos. Los dos capellanes entraron “en los exercicios con perfecto desseo de tomarlos en lo mejor y más eaxcto que yo les supiere darlos, seyendo ellos en aquella indiferencia que yo sabría dessear; y es para esparntar de quánto en este camino se son aprouechados el vno y el otro, alexándose mucho más de España con el affecto de sus coraçones que no con los passos corporales”<sup>79</sup>. Juan Aragón y Alfonso Alvaro se dedicaron devota e intensamente a hacer los Ejercicios completos y despertaron la admiración de su acompañante por el rigor de su oración y la forma como se aplicaron en la penitencia y en todos sus trabajos que le hace escribir en una carta a Ignacio que han hecho los Ejercicios “con tanta satisfacción suya y mía, que yo no lo podría encareçer ni comparar, pera dar á intender la mitad del bien que yo hallo en ellos, poniéndolo nuestro Señor de su mano tan á la clara que, no auiendo aún hecho la confesión general, tienen clarísimos dones al propósito, de quanto se suele desear y buscar muy caramente en el mejor de las elecciones”<sup>80</sup>. Fue tal la satisfacción de Fabro por lo bien que se determinaron los dos capellanes en los Ejercicios que así se lo hace saber al cardenal Gaspar Contarini<sup>81</sup>

<sup>76</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Spira, 27 Januarii 1541. MHSI., FM., p. 67.

<sup>77</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Spira, 5 Februarii 1541. MHSI., FM, p. 69.

<sup>78</sup> Patri Ignatio de Loyola. Spira, 27 Aprilis, 1542. MHSI., FM, pp. 164-165.

<sup>79</sup> Patri Ignatio de Loyola. Spira, 16 Aprilis, 1542. MHSI., FM, p. 161.

<sup>80</sup> Patri Ignatio de Loyola. Spira, 27 Aprilis, 1542. MHSI., FM, p. 164.

<sup>81</sup> Gaspari Cardinali Contareno. Spira, 3 Maji, 1542. MHSI., FM, p. 172.



y nuevamente a Ignacio le participa su alegría pues los dos españoles hicieron los Ejercicios “exactamente y con mucho provecho”<sup>82</sup>.

### 3.5. Ratisbona

La actividad del compañero saboyano en Ratisbona comenzó en la corte del Emperador y fue muy solicitado, primero en conversaciones espirituales y después para hacer los Ejercicios. Desafortunadamente no contamos con datos precisos para poder distinguir a cada uno de los ejercitantes, sin embargo, por el conjunto de su obra, podremos ir deduciendo algunas circunstancias particulares como si eran jóvenes, estudiantes o personas de calidad. En términos generales, sí podemos afirmar que se relacionó con personas que pudieran tener esperanza de futuro y que dieran mucho fruto para el servicio de Dios como es el primer caso que citaremos de un caballero de la corte que era doctor en cánones y “persona muy principal” y que es mencionado por Fabro en una carta dirigida a Ignacio y Pedro Codacio en 1541, como uno de sus ejercitantes<sup>83</sup>. En el mismo caso estaba Francisco Lobo, embajador de Portugal nombrado por Juan III<sup>84</sup> y quien le pidió le diera los Ejercicios hablándole por hora y media o dos horas cada día<sup>85</sup>. Finalmente, sólo le dio lo correspondiente al examen general y no más “por no poder yo tanto en este lugar”. Reconoce que ha hecho muy notable mutación al grado que dicen de él en Roma que se ha convertido en “teatino”<sup>86</sup>. Es curioso cómo Francisco Lobo es primero muy alabado y, sin hacer mayores comentarios interrumpe los Ejercicios aunque sólo de paso menciona que ha hecho una mutación notable. ¿Se esperaba una respuesta positiva para que el embajador ingresara a la Compañía? No lo podemos afirmar pero el caso se repite en un abad de nombre Félix Morone, hermano del cardenal Alexander Cesarius, protonotario apostólico y diácono cardenal, persona de muchas cualidades que proporcionó muchas satisfacciones al compañero apóstol por su dedicación y afección a la oración y a las cosas del retiro<sup>87</sup>. El excesivo trabajo en confesiones y conversaciones espirituales obliga a Fabro a dejar este ejercitante, además de que, por no haber llegado a las elecciones, permaneció en el mismo estado con el que empezó los Ejercicios. Como en el caso anterior, resulta interesante observar que, aunque no lo dice así por razones obvias, todo hace suponer que el jesuita decide dejar ese ejercitante y tomar otros de los

<sup>82</sup> Patri Ignatio de Loyola. Spira, 16 Maji, 1542. MHSL., FM, p. 174.

<sup>83</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 26 Februarii, 1541. MHSL., FM, p. 74.

<sup>84</sup> “Joannis III, regis Portugalliae, orator apud caesarem erat. ut videtur, Franciscus Lobo. Id suadent paucula verba, quae LUIS DE SOUSA, *Annaes de el rei dom Joao terceiro*, p. 404, scribit: ‘Consta... que el rey mandava por embayxador a Flandes em Novembro de 1539 a dom Francisco Lobo’”. Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Spira, 25 Januarii, 1541. MHSL., FM, p. 64, nota 25.

<sup>85</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 26 Februarii, 1541. MHSL., FM, p. 74; Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 12 Martii, 1541. FM, p. 78 y Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 28 Maji, 1541, FM, p. 108.

<sup>86</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 28 Maji, 1541. MHSL., FM, p. 108.

<sup>87</sup> MHSL., FM, p. 75 y Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 18 (?) Martii, 1541. MHSL., FM, p. 81-82.

que ciertamente espera una mayor mutación y conversión de vida como él mismo lo manifiesta al decir que “seyendo agora la principal sazón del año para cojer frutos en la viña de X.º nuestro Señor, y que los pescadores más oportunidad tienen para ganar en su officio”<sup>88</sup>. El hecho contundente de la selección de candidatos para dar los Ejercicios completos sólo a quienes ofrecen ciertas garantías de mayores frutos queda evidenciado una vez más con estos ejemplos. En situación muy semejante a la de los dos casos anteriores encontramos a Sancho de Castilla, caballero de la capilla de su majestad Carlos V. Sancho había manifestado mucho interés en hacer los Ejercicios y Fabro lo consideró idóneo para hacerlos “exactamente” quizá porque esperaba más de él. Dentro ya de la dinámica de los Ejercicios, Sancho no entró en el proceso riguroso de la elección y “quedó en su estado con grandes pensamientos de perfectamente en ellos servir a Dios”. Verosímilmente ésta fue la causa por la que finalmente Pedro Fabro decidió terminar su acompañamiento y “tomar otros”, tal vez por creer que serían más aptos y estarían más dispuestos a hacer oblaciones mayores que Sancho, aun cuando éste hubiera decidido seguir haciendo el bien<sup>89</sup>. Todo indica que Fabro deja a los ejercitantes por las mismas razones que a Francisco Lobo y Félix Morone como ha quedado dicho en los párrafos precedentes. Los Ejercicios completos son sólo para apóstoles que quieran arriesgarse a dar ese más profundamente interiorizado en Ignacio y sus compañeros.

Fernando I, Rey de los romanos, confió a Pedro Fabro el cuidado espiritual de un hombre sumamente especial llamado Juan Dobeneck Cocleo (Johannes Cocleus), doctor en teología quien se había distinguido por su infatigable actividad en contra del luteranismo. Había nacido Juan en Weldelstein en 1479 y era considerado como un hombre capaz, conocedor de las materias que defendía en cuestiones de fe. Era elocuente y persuasivo en sus discursos; ardiente y vehemente en su expresión y esto, como espada de doble filo le causó serios problemas pues su intensidad disgustaba a muchos que se alejaban de él cuando perdía la ecuanimidad tan necesaria cuando hablaba de cuestiones de por sí delicadas. No obstante su temperamento y sus ardientes defensas de la fe, sus cualidades y méritos fueron reconocidos aun por sus adversarios. Juan Cocleo había concertado con el apóstol saboyano que le diera los Ejercicios un día antes de que partiera de Bormacia, pero quiso la providencia que no se pudieran realizar sus deseos por lo que acordaron que se trasladaría a Ratisbona en donde se pondría en sus manos para dejarse llevar como fiel discípulo en manos de su maestro<sup>90</sup>. Juan Cocleo comenzó efectivamente sus Ejercicios en Ratisbona y corrió la misma suerte mencionada en los casos anteriores de los ejercitantes que Fabro optó por dejar y atender a otros<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> *Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 5 Aprilis, 1541. MHSI., FM, p. 85 y Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 20 Aprilis, 1541, FM, pp. 88-89.*

<sup>89</sup> MHSI., FM, pp. 78, 85, 89, 108.

<sup>90</sup> Al referirse a Juan Cocleo, Fabro decía: “Es cosa para alabar á Dios nuestro Señor, cuánto gozoso entraba en ellos; riyendo de placer espiritual, me dijo estas palabras, después de haverle yo hecho una plática sobre la diferencia del saber y el sentir las cosas espirituales: ‘Gaudeo, (inquit) quod tandem inveniantur magistri circa affectus’”. *Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Spira, 25 Januarii, 1541. MHSI., FM, p. 64.*

<sup>91</sup> MHSI., FM, pp. 78, 89.

Tampoco en este caso se mencionan las razones del abandono, sólo se pueden intuir por las características de un personaje tan especial, docto y avezado en las cosas espirituales y defensa de la fe católica. ¿Se dio Cocleo más a la razón que al corazón?, ¿olvidó las recomendaciones en el sentido de no confundir el saber con el sentir las cosas espirituales? No lo sabemos. Juan Cocleo es otro ejemplo de que más que idoneidad absoluta en la persona del ejercitante – y vaya que el doctor Cocleo la tenía – lo que se buscaba y que importaba más era la esperanza de un fruto mayor y una disposición total para el servicio de Dios. El doctor Cocleo se dedicó a predicar a los prelados alemanes, cosa que nunca había pensado hacer en su vida y además los invitaba a hacer los Ejercicios. Incluso se sabe que dio el retiro a un obispo alemán, muy importante, además de un gran poder temporal. Sancho de Castilla también daba los Ejercicios especialmente a seglares<sup>92</sup>. Fabro reconoció que éste era otro medio para comunicar los bienes que se conseguían con el retiro y multiplicarlos por medio de quienes ya los habían hecho.

Hasta un sobrino nieto del rey árabe Boabdil – vencido por los Reyes Católicos en Granada –, hizo los Ejercicios con Pedro Fabro. Se trata del joven Juan de Granada, quien trabó una estrecha amistad con el compañero saboyano<sup>93</sup>. Fabro se expresa muy bien de él diciendo que “estaba muy determinado á tomar y probar de las additiones todo quanto podrá para hallar lágrimas en su exercicio, que haze sin faltar su hora la mañana”<sup>94</sup>. Los Ejercicios sirvieron a este joven para seguir adelante en su vida cristiana y acercarse más a una vida sacramental seria y profunda. No se dice más del joven descendiente del rey Boabdil<sup>95</sup>. Otro joven alemán, licenciado en teología y socio del obispo de Estrasburgo<sup>96</sup> llegó a solicitar el retiro recomendado por el doctor Cocleo. El alemán era muy hábil para las cosas espirituales a pesar de sus muchas capacidades intelectuales. Se habla también de otro mancebo llamado Hernando de la Cerda, hijo del duque de Medinaceli, quien sólo llegó hasta el examen general. Fabro alude a su incapacidad de abarcar tanto trabajo en el lugar, sin embargo, parece ser que este ejercitante no daba para más por lo que no se siguió adelante con él<sup>97</sup>. Por ese mismo tiempo,

<sup>92</sup> MHSL., FM, p. 91. Del obispo se nos dice que era el “Episcopus misniensis (de Meissen, latine Misnia), erat Joannes VIII de Maltiz. Illa tamen sedes anno 1581 sublata est”. MHSL., FM, p. 97.

<sup>93</sup> “Abul Haecen, padre del rey chico de Granada, Boabdil, tuvo de su segunda mujer dos hijos; el primero llamado Cad y el segundo Nacre; y después de la toma de Granada, habiendo abrazado voluntariamente la religión cristiana, tomó el mayor de ellos el nombre de Fernando, y el menor el de Juan; apellidábanlos los Infantes de Granada, y se desposaron con nobles señoras. (Lucio Marineo Sículo, *De regibus catholicis*, lib. XX, fol. 179...). De este D. Juan era nieto el joven D. Juan, que ahora seguía la corte de Carlos V, y que tan estrecha amistad espiritual trabó con el B. Fabro..., y á quien, porque su abuelo era hermano del rey Chico, justamente se le llama aquí nepote (sobrino) nieto de éste”. Vélez, *Cartas del B. P. Fabro*, I, 75. Citado en la carta N° 32. Patribus Ignatio de Loyola et Pedro Codacio. Ratisbona, 20 Aprilis, 1541. MHSL., FM, pp. 90-91.

<sup>94</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 3 Maji, 1541. MHSL., FM, p. 97.

<sup>95</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Pedro Codacio. Ratisbona, 28 Maji, 1541. MHSL., FM, p. 108.

<sup>96</sup> Erasmus limburgensis erat episcopus Argentorati, quae urbs vulgo Strassburg dicitur. GAMS, *Series episcoporum*, p. 316. Citado por FM, p. 97, nota N° 6.

<sup>97</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 28 Maji, 1541. MHSL., FM, p. 108.

comenzó el retiro “vno de Spira que era cubiculario del papa, señor principal por título de baronía y eclesiástico bien beneficiado” pero no terminó la experiencia pues el emperador lo envió a hacer una embajada con el rey de los romanos<sup>98</sup>.

Sin saber más datos sobre su edad, sabemos que también hizo los Ejercicios un abad alemán, de Kempten<sup>99</sup> enviado a Fabro por el señor de Espira a que se hizo mención en el párrafo anterior. Con fidelidad y dedicación llegó hasta los exámenes y por ello “se tiene por más rico y más felice ex his paucis cum spe sequentium, que no por tener los XII mil ducados de entrada que le caben”. De la misma forma se nos comenta que hizo estos Ejercicios un cura de la catedral con fama de gran predicador. El fruto obtenido le valió para comunicarlo a su pueblo desde su catedral<sup>100</sup>. Por la experiencia de estos dos ejercitantes confirmamos por enésima ocasión que, aunque todo indica que eran personas por demás idóneas por su preparación, capacidad y tenían una edad suficiente, no fueron así consideradas para la práctica exacta del método ignaciano. Bien pudo ser que ellos no quisieran seguir adelante, pero tenemos ya datos evidentes y ciertos de que fue Fabro quien interrumpió la experiencia para dedicarse a otros ejercitantes con más esperanza de provecho para el futuro y, aunque no se menciona, seguramente también para la Compañía.

Llegó a Ratisbona un caballero español que había conocido a Iñigo de Loyola en su etapa de gentilhombre fracasado y temerario soldado al servicio de la casa de Don Antonio Manrique de Lara, Duque de Nájera. Este caballero se llamaba don Francisco Manrique de Lara y era hermano del Duque, clérigo y capellán del emperador<sup>101</sup>. Llegado que fue a Ratisbona, oyó hablar de Pedro Fabro y de que éste era discípulo de aquel hombre extraño que mudara radicalmente su vida y de quien se oían grandes y extrañas cosas en su tierra. Le despertó su curiosidad por saber de las cosas espirituales que hablaban los amigos de aquel caballero vano que él conoció en Navarrete algunos años atrás y buscó al jesuita para que le hablara de estas y otras cosas. Fabro nos dice que lo hizo esperar y, finalmente fue él a verle. Encontró a un hombre noble, deseoso de oír de

<sup>98</sup> Idem., p. 108.

<sup>99</sup> “Abbas imperialis monasterii campodunensis (Kempten) ordinis Sti. Benedicti, qui, ut etiam fuldensis et alii, dignitate principum insigniti, suffragii jus i conventibus generalibus imperii habebant”. Ibídem., p. 108.

<sup>100</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Pedro Codacio. Ratisbona, 9 Junii, 1541. MHSL., FM, p. 112.

<sup>101</sup> “Don Francisco nació en Nájera de la bobilísima familia de los Manriques de Lara: fueron sus padres don Pedro Manrique, primer duque de Nájera, y doña Guiomar de Castro. Túuole el Emperador mucho amor... dióle título de Capellán mayuor de la Capilla Real de Granada, y el tiempo que residió en la Corte, gustaua el Emperador le dixese Missa, por la buena presencia que tenía y arue modo de dezirla... Le embió á Francia á tratar de pazes cn el Rei Francisco. Assentólas, y buelto a España, le presentó para el Obispado de Orense... Partió para el Concilio de Trento. Bolvió a España y fué electo para la silla de Salamanca... tomó posesión della á onze de Iunio de 1556 años... Fue muy amado de los Reyes, y no lo fue menos de sus ouejas y Iglesia, por auer sido Prelado de marauillosa liberalidad con los pobres, acudiendo al remedio y necessidas de todos... Tenía de todos los pobres memoria, para acordarse de todos, sustentándoles y visitándoles con amor de padre”. Jacobus de Acosta. Patri Jacobo Lainez. Salamantica 31 Decembris 1556. MHSL., *Epp. Mixtae* V, pp. 606-607, nota N° 1.

la conversión fascinante de aquél caballero que buscaba los honores y fama de este mundo y que había cambiado completamente su vocación. Fabro satisfizo sus primeros deseos y, en segundo lugar, le habló de las cosas a que se dedicaban sus amigos y él mismo, en síntesis su manera de proceder. Don Francisco Manrique de Lara quedó tan edificado de la transformación que Iñigo había experimentado y de cómo su vida había influido en aquel hombre sencillo, transparente y bueno que pidió hacer los Ejercicios, motivado simplemente por el testimonio de dos hombres que habían sido valientes para seguir la bandera de Jesús crucificado<sup>102</sup>. Don Francisco Manrique de Lara aprovechó mucho de sus Ejercicios y quedó muy amigo de la Compañía a través de Fabro y quiso escribir a Ignacio para hacerse presente en su nueva vida de hombre para los demás<sup>103</sup>. Finalmente, podemos citar a Otto Trusses von Waldburg, quien comenzó en Ratisbona sus Ejercicios pero sólo pudo hacer los de la primera semana y los continuó en Espira.

### 3.6. Maguncia

En esta ciudad destaca principalmente la labor de Pedro Fabro entre los obispos y sacerdotes del lugar<sup>104</sup>. Los dos obispos con quienes comenzó sus conversaciones espirituales fueron Michaël Helling<sup>105</sup>, sufragáneo de Maguncia, predicador de la iglesia mayor, celoso catequista y desde 1550 obispo de Merseburg. El segundo era Julius Pflugius<sup>106</sup>, persona noble y docta, canónigo de Naumburg y desde 1542, obispo de esta misma diócesis. De los dos, Fabro esperaba mucho fruto y se dedicó a atenderlos individualmente y por separado, y, por lo que le escribe a Ignacio en diciembre de 1542, respondieron satisfactoriamente a sus desvelos y expectativas pues le informa que “han hecho cada uno su confesión general y principiado el proceso de la vida de X.º, sometiéndose á todo el modo de proceder de la tal doctrina, juntamente sometiéndose á la obra que es en

<sup>102</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 9 Junii, 1541. MHSI., FM, pp. 111-112.

<sup>103</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Pedro Codacio. Ratisbona, 21 Junii, 1541. MHSI., FM, p. 115. Véase también a Polanco quien nos dice que: “Episcopus benignum se ac nostris studiosum praestabat, et optime de P. Ignatio ac Societatis instituto sentiebat. Benevolum etiam animun praetor nostris ostendebat, et tam ille quam Episcopus Rectorem obnixè rogabant, ut, si quid occurreret, quod ad ipsorum officium pertinere arbitraretur ad majorem Dei gloriam et commune bonum, ipsos admoneret; et addebat Episcopus, ut perinde id faceret Rector Collegii nostri, atque se ipse episcopatum illum administraret; et uterque, cum aliqua suggessit praedictus Rector, P. Batholomaeus, libentissime amplexus est; et alli etiam proceres ejus civitatis simili dilectione nostros prosequabantur”. MHSI., *Chronicon VI*, 2443, p. 565.

<sup>104</sup> Cf. Epilogatio. Patris Ignatii. MHSI., *Epp. Mixtae I*, p. 122.

<sup>105</sup> Michaël Helling, postea merseburgensis episcopus. Patri Ignatio de Loyola. Spira, 28 Septembris, 1542. MHSI., FM, p. 184, nota N° 4.

<sup>106</sup> Episcopus naumburgensis. Idem., p. 184, nota N° 5. “Julio Phlug, obispo de Naumburgo (1542), ciudad de la Misnia, en Sajonia la alta, se adquirió mucha reputación por sus obras y con especialidad por su libro ‘De la Institución del nombre cristiano’ que escribió contra Lutero”. MORERI-MIRAVEL, *El gran diccionario histórico*, VIII, 305. “Ipse tamen simul cum duobus aliis doctoribus a Carolo V, anno 1548, vocatus fuit pro ea pacis lege cum haereticis constituenda, quae ab historicis *Interim* dicitur, quae minus probanda videtur. Cf. *Bodabillae Monumenta*, pp. 137-148”. Citado en la carta N° 33. Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Ratisbona, 24 Aprilis, 1541. MHSI., FM, p. 93, nota N° 4.

exercitarse cada día por la mañana vna hora y otro rato la noche”<sup>107</sup>. Dio, asimismo los Ejercicios a “vn clérigo honrrado de la iglesia mayor, persona de muy buenas intenciones y deseoso de alcançar fructo, diziéndome que nuestro Señor me ha traydo acá en Alemaña por su salud”<sup>108</sup>. Igualmente, acompañó a otros dos sacerdotes de nombre Juan y Daniel por el año de 1543<sup>109</sup>. Es en esta ciudad de Maguncia donde Pedro Fabro dio los Ejercicios a un joven de sólo veintidós años que justifica con creces nuestra hipótesis de que él, como Ignacio y como los primeros compañeros apostaron abiertamente por los jóvenes como portadores de la esperanza de que su acción sería clave para el trabajo que estaba comenzando la Orden recién fundada. Nos referimos a Pedro Canisio y con él nos detendremos más de lo habitual pues su experiencia ilumina espléndidamente el modo de proceder del primer compañero en su ministerio de dar los Ejercicios Espirituales.

Pedro Canisio nació en la ciudad holandesa de Nimega el 8 de mayo de 1521<sup>110</sup> y algunos de sus biógrafos relacionan milagrosamente su nacimiento con otros dos acontecimientos de suma importancia en la historia de la Reforma de la Iglesia: el primero fue la herida de Iñigo de Loyola en Pamplona que inició su proceso de interiorización y conversión y, el segundo, la radicalización de la lucha de Martín Lutero contra el papado de Roma. Ambos acontecimientos sucedidos en 1521, año en que vio la luz Pedro Canisio, el llamado “apóstol de Alemania”<sup>111</sup>. Fue hijo de Jacobo Kanis<sup>112</sup> quien se casó en 1519 con la hija de un próspero boticario llamado Van Houweningen. Poco se sabe de su niñez, sólo consta el dato de que su madre murió muy pronto dejando huérfanos a Pedro y sus dos hermanas más pequeñas llamadas Wendeline y Philippa y que ese acontecimiento llevó a Jacobo a casarse en segundas nupcias con Wendeline von der Berg. Pedro fue muy pacífico desde pequeño y las bases de su primera educación latina las recibió en la escuela de su villa natal, cercana a la iglesia de Saint Etienne. Desde muy temprana edad, a los doce años, se destacó entre sus compañeros por su despierta inteligencia y su capacidad para componer hexámetros latinos. Pero más que esta precocidad en su saber intelectual, era bien conocido entre sus compañeros por su amor al Santísimo Sacramento frente a quien pasaba largo tiempo en oración, ofreciéndole su actuar, sus pensamientos y confiando a su cuidado todos sus planes y resoluciones. Fue en la capilla de Saint

<sup>107</sup> Patri Ignatio de Loyola. Moguntia, 22 Decembris, 1542. MHSI., FM, p. 189.

<sup>108</sup> Patri Ignatio de Loyola. Moguntia, 7 Novembris, 1542. MHSI., FM, p. 187.

<sup>109</sup> Uno era Joannes Covillonius quien parece ser que fue admitido a la Compañía en Lovaina y el segundo se llamaba Daniel Paeybroekius amigo de Juan y que es identificado como cartujo. Cf. Petro Canisio. Moguntia, 21 Junii, 1543. MHSI., FM., p. 207.

<sup>110</sup> James Brodrick, *Saint Pierre Canisius*, Vol. I, Traduit et adapté par J. Boulangé et A. Noché, Paris: Editions Spes, 1956, p. 9. Véase: Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta*. Vol. I, Freiburg: Herder, 1896.

<sup>111</sup> John W. O'Malley, *Los Primeros Jesuitas*, Trad. Juan Antonio Montero Moreno, Colección Manresa N° 14, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1993, p. 27.

<sup>112</sup> “Algunos historiadores sostienen que el verdadero apellido del padre de Pedro no era Kanis sino De Hondt, pero el hecho es que la mayoría de sus biógrafos y comentaristas de su obra siempre lo mencionan como Canisio, Canes o Kanings, pero nunca como De Hondt.

Etienne en donde Pedro tuvo una experiencia mística que marcará poderosamente el resto de su vida pues de alguna forma se entregó ahí mismo al servicio de Dios<sup>113</sup>.

En 1570, cuando la actividad de Pedro Canisio, el apóstol de Alemania estaba en su apogeo recordaba todos los acontecimientos de su juventud y, como una gracia más recibida de Dios, comentaba que en otra ocasión, en una fecha que no podía precisar, cuando estaba él en plena adolescencia, una mujer con fama de santidad le predijo que una nueva orden de sacerdotes aparecería al servicio de la Iglesia y que él sería uno de sus miembros. Sostenía que esa predicción bien pudo haber sucedido en el otoño de 1534, cuando un pequeño grupo de estudiantes de la Universidad de París hacían votos para ir de peregrinación a Jerusalén, la ciudad santa<sup>114</sup>. En 1536, cuando iba a cumplir sus quince años de edad, le llegó el tiempo de comenzar sus estudios en la universidad. Ahora nos podría parecer que iniciaba sus estudios en una edad temprana, sin embargo, para los tiempos que corrían, un hombre tenía que aprovechar el tiempo al máximo y era precisamente en su juventud cuando más podía aprovechar todo lo que se le ponía al alcance para su provecho. Su padre decidió que la ciudad de Colonia sería una buena elección para que su hijo comenzara sus estudios universitarios. Los tiempos difíciles que corrían entonces llevó a Jacobo Canisio a seleccionar bien el centro de estudios en el que su hijo no se viera contaminado por las diversas herejías que se estaban asentando en varias universidades europeas. La elección paterna de la universidad sería providencial para la vida de aquel destacado jovencito holandés.

En Colonia, Pedro fue confiado a los cuidados de un bondadoso sacerdote llamado Andrés Herll amigo del doctor Cocleo. Los dos, unidos a un privilegiado círculo de amigos constituían un oasis en medio de la sequedad del desierto de la indiferencia y corrupción que se vivía en diversos sectores eclesiales y dedicaban largas horas a discutir y compartir amablemente sus preocupaciones sobre el terrible mal de la herejía que azotaba cada vez más con mayor fuerza los cimientos de la Iglesia católica. De ellos

<sup>113</sup> “Je criais vers Vous dans mon angoisse, et je Vous ouvaris mon coeur, avec larmes, je crois. Je compris d’une manière nouvelle les folles vanités de ce monde, les périls qu’on y court de toutes parts, au point que le petit nombre semble y échapper. Je Vous suppliais de m’assister dans le danger, et je Vous disais, je crois: ‘Faites-moi connaître vos voies, Seigneur, et enseignez-moi votre route. Dirigez-moi selon votre vérité, et apprenez-moi que vous êtes mon Saveur. Je crois fermement que, à ce moment, Vous avez donné naissance en mon coeur à l’esprit de crainte et de sainte sollicitude, et Vous l’avez dans la suite si bien préservé que ma frivole jeunesse s’aventura moins dans le sentiers tortueux, par crainte du divin Maître. Vous veniez de me percer la chair de votre crainte et j’avais commencé à redouter votre jugement. Plus tard, sans doute grâce à votre ange, mon ange gardien, je me pris à trouver plaisir en ces peintures des choses saintes et dans les rites de l’Eglise. J’assistais avec honneur les prêtres à la messe; dans mes jeux, j’aurais à assumer leur rôle, imitant leur manière de chanter et de célébrer. Je le reproduisais de mon mieux, c’est là folie d’enfant, peut-être, mais souvent aussi présage su sort futur de l’homme, et qui fournit à des yeux attentifs le témoignage des merveilleuses voies de votre Providence. La sagesse de ce monde sait mal par quelles routes, Vous, la Sagesse suprême, Vous consentez à passe Vous-même, avec vos paroles, pour Vous accommoder à notre capacité d’enfant, et chaque jour apporte sa preuve que vous communiquez le dons de votre bonté aux petis d’une manière différente de celle de laquelle Vous comblez les adultes”. James Brodrick, *Saint Pierre Canisius...*, Opus cit. p. 13.

<sup>114</sup> Idem., p. 14.

aprendió Pedro el valor de los mártires cristianos y supo valorar los esfuerzos que muchos de sus contemporáneos realizaban para defender la fe de sus mayores. En la casa de su protector Andrés Herll, Pedro conoció a Nicolás van Esche, otro joven que procedía de su tierra Gelderland<sup>115</sup> y que le permitió entablar una hermosa amistad con otro auténtico joven cristiano. Nicolás era un verdadero hombre de oración y un asceta que dedicaba su vida en sacrificio por los problemas y sufrimientos de la Iglesia. Su testimonio impactó positivamente la vida del joven holandés que aprendió que por medio de la oración se puede llegar a estados de amistad con Dios que posibilitan grandes obras. Casi al mismo tiempo que entablaba una íntima amistad con Nicolás, Pedro Canisio conoció a Laurent Surius, originario de la villa de Lübeck, sitio central de la Liga Hanseática en donde las ideas protestantes habían sentado sus reales. Este nuevo personaje era más joven que él y estaba entusiasmado con las ideas difundidas por Lutero. La relación con el joven Surius permitiría a Canisio conocer de cerca las nuevas ideas que estaban trastocando las bases de la fe y ocasionaban serios problemas en toda Europa. Por medio de dos amigos, Canisio se vio inmerso en un ambiente que le permitió desarrollar sus propias ideas y afianzar lo que creía. Sin embargo, era necesario profundizar su posición. Para lograrlo, se ayudó de los Cartujos de Colonia quienes le enseñaron la importancia de una relación personal y familiar con el Señor<sup>116</sup>.

El ambiente de la Universidad de Colonia era tenso y difícil para un estudiante transparente y bien intencionado como Pedro Canisio y esa situación lo obligó a emigrar a la Universidad de Lovaina en 1539, a los dieciocho años cuando había obtenido ya su licenciatura, con la intención de seguir los cursos de Derecho Canónico, motivado quizá por su padre que deseaba que fuera un brillante jurista. Sentía la necesidad de decidir su futuro. Estaba inquieto y el recuerdo de la amistad espiritual con sus jóvenes amigos y los monjes cartujos de Colonia lo animaba a pensar en la posibilidad de seguir la carrera sacerdotal, aunque también el matrimonio no estaba fuera de sus planes, más aún cuando una bella señorita entró en su vida y hace que se plantee seriamente su futuro. Bella imagen de un joven que no se distingue notablemente de cualquier joven de siempre, de todas las épocas. Joven estudiante, con el mundo en sus manos, amorosamente acompañado por hombres virtuosos y amigos fieles, se vio inmerso en las terribles luchas religiosas que desangraban la Iglesia y debilitaban la fe de los fieles. Estaba en un momento clave de su historia cuando sentía la necesidad de decidir sobre un posible matrimonio o seguir los impulsos de su corazón que le pedía que defendiera aquello en lo que creía definitivamente y que le animaba a luchar. Una de las primeras palabras que imprimió en su cuaderno con letras mayúsculas fue “PERSEVERA”. Sería una de millones que escribiría a lo largo de su fecunda vida y que le darían fama posteriormente como uno de los hombres más brillantes de su tiempo<sup>117</sup>.

<sup>115</sup> “Petrus Canisius, qui cognomine geldrensis, a patria Geldria appellatur”. Otto Baunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta...*, Vol. I, Opus cit. pp. 7 y 167.

<sup>116</sup> James Brodrick, *Saint Pierre Canisius...*, Opus cit. p. 27.

<sup>117</sup> Idem., p. 40.



En aras de la fidelidad a sus ideas, a sí mismo y a su fe, volvió a Colonia en mayo de 1540 y para frenar las maniobras de su padre que lo urgían a un matrimonio con una rica mujer, hizo votos de perpetua castidad. Su padre no se resistía a que su hijo fuera religioso y le había buscado jugosos beneficios eclesiásticos e importantes relaciones que bien podía usar y desarrollar en una profesión secular mucho más redituable y que le proporcionara grandes triunfos, especialmente si tomamos en cuenta la brillante inteligencia de su hijo. Pensó seriamente en ingresar a la Orden de los cartujos, aquellos monjes que tanto le habían ayudado en sus momentos difíciles, pero las palabras de la mujer que le presagiara cómo Dios le iba a conducir a una nueva Orden de sacerdotes que reformaría la Iglesia resonaba continuamente en sus oídos. Una vez que consiguió ser Maestro en Artes, debía decidirse por una determinada facultad en la Universidad. Tenía la opción de elegir entre teología, derecho y medicina. Sin titubeo ninguno, eligió la facultad de teología y se consagró a ella de 1540 a 1543 dedicando la mayor parte de su tiempo al estudio de la Sagrada Escritura dado en la excelente biblioteca que poseía la facultad que, en opinión de muchos autores era la mejor de su tiempo para los estudios bíblicos a la vez que la de París lo era para los estudios de las artes liberales, la de Bolonia para el derecho y la de Pavía para la medicina. El contacto con la ciencia sagrada aumentó en él su amor por las cosas de Dios, su interés por el estudio y por fundamentar las cosas de la fe al mismo tiempo que se iba apasionando más por ellas desde el corazón. Su paso por la facultad de teología, sus estudios de la Biblia ayudaron a definir la personalidad de aquel hombre enamorado de Dios y su palabra. Su amigo Surius que lo conocía profundamente se daba cuenta de la transformación de Pedro y de cómo se iba aficionando cada vez más a las cosas del Señor. Hicieron un pacto de no separarse jamás y cuando Surius entró a la cartuja de Colonia, después de haber obtenido su título de Maestro en Artes, Pedro tenía que cumplir lo pactado, pero aquella voz interior de la nueva Orden no lo dejó que cumpliera su promesa. Pero no conocía todavía la Orden a la que le habían predicho que se uniría y vivió unos años llenos de confusión e incertidumbre. Su palabra preferida “PERSEVERA” le iba a servir, una vez más, para esperar que los acontecimientos le indicaran los caminos de Dios para su vida.

La oración de Pedro Canisio iba a ser escuchada por el Señor. Un joven español llamado Alfonso Alvaro llegó de Maguncia como capellán de la princesa Juana, cuando era ya novicio de la Compañía de Jesús. Jóvenes los dos, ansiosos de servir a sus prójimos, enamorados de Dios, no les fue difícil entablar pronto una bella amistad. La presencia bondadosa, las palabras llenas de sentido y las historias que contaba el joven español lo envolvían en una especie de halo misterioso que bien pronto le llamó la atención y se preguntaba si aquél hombre pertenecería a la nueva Orden de sacerdotes tan largamente anhelada por él, tan deseada y pedida en sus oraciones. Alfonso Alvaro le contó la historia apasionante de aquel vasco imprudente, desgarrado y vano, del gentil-hombre fracasado y del estudiante enamorado de Dios; le habló de sus primeros compañeros de la Universidad de París y del nuevo y maravilloso método que tenían para buscar la voluntad de Dios y apartar de sí las afecciones desordenadas que los separaban de la Majestad divina. Alfonso Alvaro le habló también de cómo él había sido guiado por Pedro Fabro, un hombre bondadoso y paciente en su búsqueda de Dios y cómo

él mismo había sido preparado durante cuatro largos años para poder vivir la experiencia más apasionante de su vida.

La persona de Pedro Fabro, sus andanzas, sus sueños compartidos con otros estudiantes en la Universidad de París; la amistad respetuosa, fiel y total con el estudiante navarro Francisco Javier le recordaba la suya propia con Nicolás y Laurent. Su incansable caminar apostólico en busca de nuevos compañeros para la naciente Orden y su apasionada entrega al nuevo método de oración para llevar a los hombres al mayor servicio de Dios lo hicieron sumamente atrayente al joven estudiante holandés. Una persona como Fabro ciertamente lo podía comprender, era capaz de acompañarlo en su proceso de su decisión y en la búsqueda tan deseada y anhelada de encontrar el mejor camino para entregarse al Señor. Le llamó la atención la propuesta de Ignacio de Loyola: luchar bajo el estandarte de la cruz, llevar a todos los hombres al servicio de un Dios que se preocupa de su pueblo, abrazar cariñosamente una vida de renuncia al poder, el prestigio, la fama y desear ser tenido como loco y vano caballero por amor a Cristo llenaba su corazón ansioso de ideales y nuevos caminos de ayuda. Pedro Canisio conoció una posibilidad en la que el mayor servicio era compatible con la mayor entrega, en la que los estudios eran un medio para dar el “más”; una posibilidad de dejarlo todo y dedicar su vida toda a Aquél a quien había amado desde pequeño y a quien quería entregarse hasta el fin. Y todavía más, los compañeros eran gente preparada, de aquella que necesitaba la Iglesia en crisis, dispuesta a afrontar los problemas que presentaban los protestantes y herejes que desangraban la fe de sus mayores. Y conociendo todo eso, estaban dispuestos a “tener mucha caridad con ellos y de amarlos in ueritate, desechándose de su espíritu todas las consideraciones que suelen enfriar en la estimación dellos... que es menester granjearlos para que nos amen, y nos tengan en buena posesión dentro de sus espíritus; esto se haze comunicando con ellos familiarmente en cosas que nobis et ipsis sint communes, guardándose de todas disceptationes...”<sup>118</sup>. Conocer gente así, bien valía la pena.

Decidió arriesgarse y se dirigió a buscar a Pedro Fabro en la ciudad de Maguncia en donde buscó y encontró un tesoro escondido, según sus propias palabras. El encuentro entre estos dos hombres maravillosos tuvo lugar una mañana de la primavera de 1543. Fabro se encontraba en la casa parroquial de san Cristóbal y Pedro Canisio, joven lleno de ambiciones y muy inteligente, supo inmediatamente que había encontrado su camino, comprendió que había encontrado su verdadera vocación y que su sitio estaba en esa Compañía de Jesús por la que había optado un hombre como el que tenía frente a sí. La presencia del compañero saboyano, cariñoso, afable, que inspiraba confianza, el hombre decidido, consciente de sus propias limitaciones y totalmente abandonado en manos del Padre, supo ser un instrumento dócil y eficaz para que el joven holandés se pusiera en sus manos. Por su experiencia personal y los grandes dones recibidos de Dios, Pedro Fabro sabía perfectamente qué clase de joven era aquél a quien el Señor de la vida le había puesto delante para que le ayudara y orientara a dar lo mejor de sí en beneficio de su Reino y los hermanos<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Patri Jacobo Lainio. Matrito, 7 Martii, 1546. MHSI., FM, p. 400.

<sup>119</sup> Cf. Priori Gerardo Hammontano. Moguntia, 12 Aprilis, 1543. MHSI., FM, pp. 194-200.

Pedro Canisio hizo los Ejercicios el mismo año de 1543 poniéndose totalmente bajo la dirección y el acompañamiento de Pedro Fabro quien le visitaba regularmente para enterarse del estado de su alma y conocer las diferentes mociones que iban despertándose en su alma joven y generosa. Fabro conocía las necesidades y el estado de su dirigido, del hombre que estaba en la apasionante búsqueda de la voluntad de Dios. El joven holandés le iba abriendo los últimos rincones y recovecos de su alma y le hacía saber lo que el Señor iba haciendo por él; el modo como cumplía las indicaciones de su maestro y las formas varias como se las arreglaba para hacer la oración a la que era tan afecto. Fabro, por su parte, preguntaba sobre el modo de trabajar, sobre las distintas reacciones que iban sucediéndose en los diferentes ejercicios así como los fines que se iban consiguiendo en cada una de las etapas. Así, en íntimo y confiado diálogo estos dos hombres de Dios iban caminando hacia lo que Él disponía para aquella alma en búsqueda desde su infancia. Después de las visitas que le hacía Fabro y por la vida normalmente ordenada que Canisio había llevado, comprendió mejor que nunca lo que le ayudaba para discernir los diversos espíritus, atender a sus pensamientos y mociones internas y, más aún, a detectar los diferentes tipos de espíritus que se movían en su ejercitante y que se manifestaban por medio de deseos y afectos, por la fortaleza o debilidad de ánimo, por la alegría y la tristeza, por el entusiasmo y poquedad, por la consolación y desolación, en última instancia. Pedro Fabro nos ha dejado una hermosa constancia del trabajo del joven holandés en sus Ejercicios cuando, después de una visita que le hizo refiere lo siguiente:

Hay algunos que pasando por las muchas y variadas contemplaciones u oraciones de los Ejercicios espirituales, apenas pueden descubrir la variedad de diversos espíritus, sino que parecen ser agitados siempre por un solo y mismo espíritu, esto sí, con alternativas de más o menos. Pues bien, para provocar esta distinción es medio muy eficaz proponer la elección de vida y estado; luego después los varios grados de perfección en el mismo estado; y en general, cuanto más alta sea la materia que para practicar, o esperar, o creer, o amar a uno se propone, para que se aplique a ella afectiva y efectivamente, tanto con mayor dificultad se provoca la diferencia del espíritu bueno y malo. Asimismo, hay algunos, especialmente gente piadosa y por mucho tiempo ejercitada e devoción y dejada de pecados, en quienes no se conoce esa diferencia, porque no tienen ni pensamientos que salgan de los límites de la verdad y bondad, ni afectos manifiestamente desordenados. Sin embargo, aun en estos por santos que sean, si son inducidos a examinarse en algún grado de perfección en vida y trato, dentro de su estado, si es inmutable, o en otro más perfecto, fácilmente se echarán de ver el uno y el otro espíritu, es a saber: el que da fortaleza y el que debilita, el que ilumina y el que ofusca y mancha, es decir el bueno y el contrario del bueno<sup>120</sup>.

El diálogo cercano y confiado entre los dos hombres, su apertura total al paso de Dios por la vida del ejercitante fue logrando que Pedro Canisio hiciera de los Ejercicios el camino por el cual conocería, más aún, confirmara la opción tomada mucho tiempo atrás, cuando una mujer le anticipara que entraría a una nueva Orden de sacerdotes. En

<sup>120</sup> MHSI., FM. N° 301-302, pp. 638-639. Traducción del latín en Otto Braunsberger, San Pedro Canisio y los Ejercicios, *Manresa* Vol. 1 (1925), pp. 328-329.

los Ejercicios – nos dice – su alma y sus sentimientos se iban transformando, su mente se iba iluminando con nuevos resplandores de luz celestial; un vigor nuevo lo penetraba, llenaba espíritu con un soplo nuevo que lo fortalecía y transformaba hasta llegar a hacer de él un hombre totalmente nuevo<sup>121</sup>. De la misma forma que Ignacio en Loyola, Canisio desarrolló un perfecto trabajo de introspección, de interiorización, de asunción de su propio yo, de sus limitaciones y dones, sus sueños y temores para que, al final, se abandonara – como los otros jesuitas – confiadamente en las manos de Aquel que les había prometido serles propicio pero también que cargarían con su cruz. El mismo nos cuenta cómo llegó a esta decisión en un hermoso fragmento de su “testamento sacro” escrito en 1596 mismo que transcribimos a continuación, como sigue:

Fabro, se dignó al punto recibirme afablemente y hospedarme en su casa e instruirme y me persuadió con su sabiduría que, si buscaba formación religiosa y quería mirar por mi conciencia, permaneciese algún tiempo en su casa e hiciese los santos Ejercicios en que experimentarí en mí la voluntad buena, agradable y perfecta del Dios Sumo<sup>122</sup>. Estando en esta probación, todo ocupado en examinarme diligentemente, aprendí a orar a Dios en espíritu y verdad<sup>123</sup>, y al mismo tiempo entendí que en instituto de dicha Compañía sería el más conveniente y apto para mí para vivir bien y dichosamente servir a Dios. Por lo cual, como si sentado en el banco de los alcabaleros<sup>124</sup> percibiera nada obscura la voz de Dios, no quise resistir, como no debía, a quien me llamaba, sino que me levanté como Mateo, di el adiós a este munco corrompido y rompí los lazos que hasta entonces no poco me aprisionaban, como si me fuera posible servir a muchos y contrarios señores. Mi solo y principal cuidado empezó a ser ir tras Cristo, mi Señor, que me había mirado con ojos de clemencia, de la misma manera que él, pobre, casto y obediente había precedido en el camino de la cruz<sup>125</sup>.

Pedro Canisio había encontrado finalmente su sitio, la predicción de la mujer se hizo realidad, sólo faltaba una cosa y Pedro la cumplió haciendo sus votos en la Compañía de Jesús el 8 de mayo de 1543, en la fiesta de san Miguel, precisamente el día que cumplía

<sup>121</sup> La vivencia de Pedro Canisio queda hermosamente reflejada en estas palabras: “J’ai fait un bon voyage de Cologne à Mayence et j’y ai trouvé pour mon grand bonheur l’homme que je cherchais, si tant est que ce soit un homme et non pas plutôt un ange de Dieu. Jamais je n’avais vu et entendu un théologien plus savant et plus profond, ni d’homme d’une sainteté aussi éclatante. Son unique désir est de travailler en union avec le Christ au salut des âmes. Soit qu’il écrive, soit qu’il parle familièrement ou prenne son repas, toutes ses paroles sont pleines de Dieu, avec cela jamais ennuyeux qui l’écoute. Il jouit d’un si grand crédit et d’une telle réputation, que beaucoup de religieux, d’évêques et de docteurs l’ont pris pour directeur de conscience. Parmi eux, Cochlaeus, qui se déclare incapable de jamais s’acquitter de ce qu’il lui doit, pour lui avoir fait connaître les *Exercices spirituels*... Pour ma part, je peux à peine trouver de termes pour vous dire combien ces *Exercices* ont changé mon âme et mes sentiments, éclairé mon esprit de nouveaux rayons de la grâce céleste, et quelle force toute nouvelle ils m’ont insufflée. L’abondance des faveurs a des répercussions même sur mon physique; je me sens entièrement fortifié et changé en un homme nouveau”. Otto Braunsberger, Vol. I, pp. 76-77. Citado por James Brodrick, *Saint Pierre Canisius...*, Opus cit. p. 51.

<sup>122</sup> Cf. Rom. 12, 2.

<sup>123</sup> Jn. 4, 23-24.

<sup>124</sup> Mt., 9, 9.

<sup>125</sup> Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta...* I, pp. 43-44. Citado por Otto Braunsberger, San Pedro Canisio y los Ejercicios, Opus cit. p. 328.

veintidós años<sup>126</sup>. Desde el momento que pronunció sus votos en la Compañía de Jesús, Pedro Canisio consideraría esa fecha como la de su segundo nacimiento, a Pedro Fabro como su segundo padre y aquél que lo había engendrado para el Señor. Después de haber terminado el retiro, comenzó a invitar a sus amigos y especialmente a seculares a que practicasen el retiro ignaciano, dándolo él o remitiéndolos a alguno de la Compañía. Apenas regresó a Colonia, llegó a visitar a su amigo y bienhechor el Prior de la Cartuja, el santo varón Gerardo Kalkbrenner (Hammontanus) para comunicarle su decisión, su alegría y la petición que como amigo le hacía para que hiciera él mismo los Ejercicios. Más tarde Gerardo Kalkbrenner escribía al Prior de la Cartuja de Tréveris una carta, probablemente inspirada por Pedro Canisio, que recién regresaba de sus Ejercicios y en la que le hablaba de Pedro Fabro, el hombre que tanto había ayudado a su amigo. Algunas de sus palabras eran éstas:

Hállase en Mainz un varón de gran santidad. Se llama Maestro Pedro Fabro, teólogo por París. Da a las personas de buena voluntad que se le presentan ciertos Ejercicios especiales, con los cuales alcanzan en pocos días verdadero conocimiento de sí y de sus pecados, don de lágrimas, verdadera y animosa conversión a Dios saliendo de todo lo criado, aprovechamiento en las virtudes y secreta familiaridad, amor y amistad con Dios. En verdad que semejante tesoro aun a las Indias sería razón de irlo a buscar<sup>127</sup>.

El Prior de la Cartuja de Colonia se puso en contacto con Pedro Fabro<sup>128</sup> y, desde entonces, el afecto que profesaron los cartujos a la Compañía de Jesús fue notable. Probablemente los monjes de Colonia hicieron los Ejercicios con Fabro y éste les permitió que hicieran una copia del librito ignaciano que él usaba<sup>129</sup>. Muy adictos a la Compañía y sus Ejercicios, los cartujos no pudieron promover la práctica del retiro debido a su vocación contemplativa, sin embargo su ayuda fue trascendental para los estudiantes jesuitas en sus primeros años en Colonia y, el 15 de mayo de 1544 el Capítulo General

<sup>126</sup> Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta...*, Vol. I, Opus cit., p. 75 y James Brodick, *Idem.*, p. 53.

<sup>127</sup> “Vénéralable Père et ami très cher, Parmi les tempêtes dont la chrétienté est scouée en ces temps déplorable, Dieu n’a pas complètement abandonné son Eglise, mais a suscité pour l’aider des hommes apostoliques, remplis de son Esprit et ornés de ses vertus... L’un de ceux-ci se trouve avec le cardinal de Mayence, il s’appelle Maître Pierre Favre; c’est un théologien de l’Université de Paris et un homme d’une grand sainteté. Il engage les hommes de bonne volonté qui viennent à lui dans certains merveilleux exercices, au moyen desquels ils obtiennent en peu de jours une vraie connaissance d’eux-mêmes et de leurs péchés, la grâce des larmes et une sincère conversion à Dieu, en même temps que le progrès à son service... et une intime familiarité avec lui. Puisse une occasion de voyage à Mayence se présenter! Assurément, ce en serait pas perdre son temps que d’aller jusqu’aux Indes à la recherche d’un tel trésor. J’en ai la confiance, Dieu m’accordera avant ma mort de voir cet homme, son ami particulier, qui me guidera dans la réforme de mon coeur et le travail de mon union au Créateur”. James Brodrick, *Ibidem.*, p. 54. Véase el texto completo de la carta N° 4: Pater Gerardus Hammontanus. Patri Priori Cartusiae Trevirensis. Colonia, 31 Maji, 1543. MHSI., FM, pp. 447-448.

<sup>128</sup> Cf. Priori Gerardo Hammontano. Moguntia, 12 Aprilis, 1543. MHSI., FM, pp. 194-200.

<sup>129</sup> Cf. MHSI., *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Matriti: Typis Successorum Rivadeneyrae, 1919, pp. 567-568 y 579-623.

concedió a la Compañía la comunicación de sus bienes espirituales, hermanando las dos órdenes a través de la mejor de las armas para luchar por el servicio divino: la oración<sup>130</sup>.

Pedro Canisio reunía en su persona todas las cualidades y requisitos para hacer exactamente y en retiro los Ejercicios completos. En cuanto a los requisitos externos, nadie podía dudar que era poseedor de una inteligencia excepcional; su edad garantizaba la perfecta apropiación del método ignaciano con la carga de meditaciones, horas completas de oración, penitencias, es decir, asumía espléndidamente las condiciones de la Anotación 18 y, simultáneamente ofrecía todas las garantías de ser una persona joven que por no haber elegido estado de vida podía optar perfectamente por una vida entregada al pleno servicio de Dios en los hermanos. Por otra parte, en lo referente a sus condiciones interiores, deseaba evidentemente una conversión al Señor; estaba en búsqueda del verdadero sentido de su vida y ansiaba encontrarse con Dios a quien, desde pequeño, había convertido en el Principio y Fundamento de su vida. Acorde a las necesidades de su tiempo, buscaba su propia salvación pero la concebía como de una forma corporativa, no aislada ni individualistamente sino con proyección social, inmersa en un grupo humano y, desde luego, abierta a una auténtica comunión eclesial, crítica pero amorosa, consciente de que era menester transformar una Iglesia enferma en un cuerpo vivo, al servicio del hombre, tal como la comunicó el carpintero de Nazareth. Pedro Fabro fue el instrumento que supo captar todas las riquezas y potencialidades del joven universitario de Nimega. Como buen jesuita, experto en el método ignaciano, hizo valer su fama y acompañó al estudiante con paciencia, pero con decisión, con amor personal y amistoso pero, a la vez con la firmeza de un buen director que sabe entender la marcha de su ejercitante. Supo guiar, orientar, sugerir, corregir, pero también estuvo siempre atento a escuchar, a confiar, a aceptar incondicionalmente y a creer en la persona de su joven amigo. El Señor se encargó del resto y se dejó encontrar por aquél joven a quien los Ejercicios habían terminado por convertirlo plenamente en el hombre idóneo para la aventura del servicio total en búsqueda siempre de la mayor gloria de Dios.

Apenas terminó los Ejercicios, Pedro Canisio se dedicó a promoverlos intensamente entre sus amigos, entre quienes estaba desde luego, su gran amigo Nicolás Esch, aquel santo varón que tanto le había ayudado y significado en su camino espiritual. Invitó también a sus familiares, conocidos y todo tipo de personas con las que se relacionaba, de tal manera que ha llegado a ser conocido como el apóstol de los Ejercicios entre los seglares. Es importante mencionar que en 1550, cuando enseñaba teología en la Universidad de Ingolstadt, escribía el 24 de marzo que se encontraba dando Ejercicios a un “excelente joven alemán”<sup>131</sup> y en diciembre del mismo año decía que había dado los de la primera semana a un caballero de gran prestigio en la Universidad<sup>132</sup>. Sin embargo, fue en Augsburgo donde dejó su huella de apóstol enamorado de los Ejercicios. En

<sup>130</sup> MHSI., MI, Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus duodecimus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1911. p. 483.

<sup>131</sup> Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta*, I, p. 312. Citado por Otto Braunsberger, *San Pedro Canisio y los Ejercicios...*, Opus cit. p. 335.

<sup>132</sup> Idem., Vol. I, pp. 335, 346 y de la segunda obra en la p. 335.

1561, se destacan seculares importantes, hombres y mujeres que obtuvieron mucho fruto y mediante la confesión general accedieron a una auténtica conversión y transformación de su propia vida<sup>133</sup>. Otros, viendo la profunda transformación que se operaba en quienes los habían practicado, huían de ellos quizá por miedo al compromiso y a enfrentarse a su propia vida vacía<sup>134</sup>. Familias completas, como la de los Fugger hicieron el retiro. Mujeres importantes que antes habían sido luteranas, como fue el sonado caso de Sibila, esposa de Marco Fugger<sup>135</sup>, con los sermones de Canisio y los Ejercicios que les dirigió, cambiaron de vida y llegaron a ser verdaderas matronas defensoras de la fe católica. Muchas importantes conversiones del luteranismo al catolicismo se lograron también por la misma vía como fue el caso de Jacobo, conde de Montfort<sup>136</sup>, casado la riquísima Catalina Fugger. Ursula, mujer de Jorge Fugger, una vez convertida, transformó su casa en una especie de cenobio que acogía a todas las señoras que ella misma promovía para que se retiraran y reflexionaran en su vida de desorden. Practicaba las obras de misericordia, fomentaba todo tipo de oración<sup>137</sup> e impulsaba a los sacerdotes de Augsburgo para que reformaran su vida como sucedió con el párroco de Weissenhorn, en 1563<sup>138</sup>.

En 1560, Pedro Canisio envió al Colegio de Ingolstadt para que hiciera ahí los Ejercicios a Esteban Agrícola, discípulo de Melancton y predicador de los luteranos de Naumburg<sup>139</sup>, tal como lo había hecho en 1544 con Juan Ehrenberg, noble caballero y militar de gran fama que quería deliberar y hacer un cambio de vida<sup>140</sup>. Atento a las necesidades de la juventud y sabiendo que es menester estar en continua revisión de vida para no caer en la tentación, solicitó al P. General Claudio Acquaviva, en 1583 la autorización para que todos los jóvenes del Colegio Germánico de Roma, una vez terminados sus estudios y antes de volver a sus lugares de origen, tuvieran la obligación de “practicar por algún tiempo los Ejercicios espirituales”<sup>141</sup>. Esta petición fue concedida por Gregorio XIII en la bula de las Constituciones del Colegio germánico, en 1584 que prescribían para sus alumnos el uso frecuente de los Ejercicios<sup>142</sup>. Los eremitas del convento de san Agustín, se reformaron por completo después de haber hecho los Ejercicios con Canisio<sup>143</sup>. Juan Michael, guardián de los Menores Conventuales, decía en 1593 que debía más a Pedro Canisio por los Ejercicios que le dirigió que a los profesores de la ilustre Universidad de la Sorbona de París en donde había obtenido el doctorado en teología<sup>144</sup>.

<sup>133</sup> Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta*, Vol. III, p. 591.

<sup>134</sup> Idem., III, pp. 595-596.

<sup>135</sup> *Ibidem.*, pp. 20 y 587.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 595.

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 662.

<sup>138</sup> *Ibid.*, Vol. IV, pp. 397 y 1038.

<sup>139</sup> *Ibid.*, Vol. II, p. 909.

<sup>140</sup> *Ibid.*, Vol. IV, pp. 745, 811-812.

<sup>141</sup> *Ibid.*, Vol. VIII, p. 150. Del mismo autor *San Pedro Canisio...*, Opus cit. p. 337.

<sup>142</sup> Otto Braunsberger, *San Pedro Canisio...*, Idem., p. 337.

<sup>143</sup> Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Societatis Iesu, Epistolae et Acta*, Vol. VIII, p. 801.

<sup>144</sup> Idem., VIII, p. 838.

Finalmente, he de mencionar los Ejercicios que dirigió Pedro Canisio a Sebastián Verronio, uno de los principales sacerdotes de la ciudad de Friburgo y de quien se conserva los apuntes que tomó, palabra por palabra de los puntos de meditación que le daba Pedro Canisio<sup>145</sup>. Según el manuscrito de Verronio, sabemos que este notable sacerdote, de gran ascendencia en el pueblo, hizo los Ejercicios en una segunda ocasión en Roma, a donde había ido con motivo de sus estudios, en 1590. Y nuevamente en 1596 en el Colegio de la Compañía en Friburgo, también bajo la dirección de Pedro Canisio. Como todos los auténticos ejercitantes, Sebastián Verronio era un hombre de quien se esperaba mucho fruto y lo dio en abundancia:

Verronio fue primeramente decano y luego prepósito del capítulo de San Nicolás de Friburgo, después vicario general del obispo de Lausana y por último administrador apostólico de aquel obispado. Ayudó además a la Iglesia de Dios no solo con los libros que escribió, sino también con el admirable ejemplo de su vida, en que se mostró duro para consigo, generosísimo para con los pobres y defensor intrépido de la libertad de la Iglesia. Compuso un magnífico epitafio de Canisio y escribió una preciosa relación de los últimos años de su vida<sup>146</sup>.

El joven holandés, a quien Fabro supo llevar de la mano para encontrar su verdadera vocación, fue ordenado sacerdote en junio de 1546. Asistió al Concilio de Trento en 1547 y en 1548 pronunció sus últimos votos en la Compañía de Jesús. Desempeñó importantes cargos en el Colegio de Mesina y Roma. Obtuvo el doctorado en teología en 1549 por la Universidad de Bolonia. Fue rector de la Universidad de Ingolstadt, administrador de la diócesis de Viena. Inauguró el Colegio de Praga en 1555 y fue provincial de Alemania superior de 1556 a 1569. En 1564 recibió la Universidad de Dilinga en nombre de la Compañía; expulsado de Viena en 1566 después de haber logrado un número importante de conversiones. En 1567 recibió en la Compañía de Jesús a un jovencito llamado Estanislao de Kostka, quien sería otro muchacho que pondría muy en alto el ser jesuita y el ministerio jesuita. Su obra como escritor se sitúa en Friburgo de 1580 a 1597 y, lleno de frutos maduros, el hombre de Dios, el inteligente jesuita, el apóstol de los Ejercicios Espirituales entre seculares se encontró definitivamente con el Señor el 21 de diciembre de 1597 a la edad de setenta y siete años<sup>147</sup>. Gracias a la confianza que supo depositar en él, al exigente trabajo de seguimiento en sus días de retiro, a que fue considerado idóneo y capaz para hacer los Ejercicios, a que estuvo atento a descubrir en él las potencialidades de un verdadero cristiano y jesuita, Pedro Fabro, desde Dios, vio cómo fue beatificado en 1866 y canonizado en 1925 cuando también fue declarado Doctor de la Iglesia.

<sup>145</sup> Véase la edición crítica de los Ejercicios en MHSI., *Monumenta Ignatiana, Exercitia Spiritualia Sancti Ignatii de Loyola et eorum Directoria*, Ex Autographis vel ex Antiquioribus Exemplis Collecta, Series Secunda, Matriti: Typis Successorum Rivadeneyrae, 1919, pp. 207-209 y 624-648.

<sup>146</sup> Otto Braunsberger, *San Pedro Canisio...*, Opus cit. p. 339.

<sup>147</sup> Cf. Breve cronología de San Pedro Canisio, en James Brodrick, *Saint Pierre Canisius*, Opus cit., p. 2.



### 3.7. Colonia

Pedro Fabro estaba plenamente convencido de que así como para él los Ejercicios Espirituales habían sido una experiencia fundante, así también lo eran para otras personas. Más se convencía de esta verdad mientras más se dedicaba a su labor de propagar y contagiar la obra de su maestro espiritual. En Alemania, su semilla pronto dio frutos en los jóvenes estudiantes que él acompañó a su encuentro personal con el Señor. El 27 de septiembre de 1543 escribía a Ignacio y le contaba que,

El vno de aquellos que os escrevy que auían de tomar los exercicios, está en ellos, y ha hecho ya su confesión general com muy notable prouecho, y satisfacción de su alma y de la mía; agora anda adelante. Otro dellos está para entrar oy ó mañana; el tercero, teniendo aquí su madre, vna biuda muy rica, ha empetrado licentia della para entrar y para apartarse como conviene. Vnde etiam hay en que dar gracias á nuestro Señor porque la madre non nos impide sino que nos ayuda para vn semejante negocio<sup>148</sup>.

A Francisco Javier le comenta que el hijo de la viuda rica a que hace referencia en el párrafo transcrito era Petrus Kannegiesser, un “*mançebo*, hijo de vna principal viuda desta çiudad, el qual de tal manera se a aprouechado, que no a parado asta resolverse muy clara y distintamente para seer de nuestra Conpañía; acabólos en la semana santa<sup>149</sup>. Su trabajo en la ciudad alemana estaba centrado “principalmente [con] los estudiantes de la vniuersidad, clérigos, canónigos, algunos doctores en leyes, algunos licenciados en teología, algunos cónsules de la çiudad, monseñor Rmo. el arçobispo londense y otras personas principales que entienden latín; extraordinarie también á vezes viene el sufragáneo”<sup>150</sup>. A pesar de lo variado de su auditorio, Fabro reconoce que quienes acuden especialmente a solicitar su ayuda es el estamento juvenil formado por estudiantes, “todos corrompidos en la fé, á verdadera resureçión y reconosçimiento de sus errores”<sup>151</sup>. Lamberto Castro fue otro de los privilegiados ejercitantes que hicieron el retiro con el saboyano y que él menciona a su entrañable amigo Francisco Javier como un caso en que sus padres, de quien se esperaba una total oposición a su conversión y cambio de vida, no sólo no lo hicieron sino que “tomaron la cosa en buena parte, y así non han han hecho resistentia alguna”<sup>152</sup>. Y a Ignacio le escribe que Lamberto Castro, “aviendo acabado los exercicios con mucha satisfacción suya y la mía, y quedando ligado para la pobreza con entero propósito de la Compañía, se va fundando más en la theología y las artes”<sup>153</sup>.

El deseo de conversión llegaba no sólo a jóvenes católicos sino que como parte del trabajo incesante de Fabro, llegó hasta los protestantes deseosos de un verdadero encuentro con nuestro Señor. Una de las conversiones más reconocidas mediante los Ejercicios fue la de un joven notario de Espira que había sido soldado luterano, discípulo

<sup>148</sup> Patri Ignatio de Loyola. Colonia, 27 Septembris 1543. MHSI., FM, p. 221.

<sup>149</sup> Patri Francisco Xaverio. Colonia 10 Maji 1544. MHSI., FM, p. 263.

<sup>150</sup> Idem., p. 262.

<sup>151</sup> Ibídem., p. 263.

<sup>152</sup> Patri Francisco Xaverio. Colonia, 24 Januarii 1544. MHSI., FM., p. 233.

<sup>153</sup> Patri Ignatio de Loyola. Colonia, 10 Martii 1544. MHSI., FM., p. 256.

personal de Lutero y muy amigo de Bucero<sup>154</sup>. La sencillez y el trato personal del jesuita llevó a este joven a una profunda cercanía con el amor transformante de Dios que utilizó el medio maravilloso del método ignaciano para que aquel joven fuera descubriendo poco a poco los errores en los que había caído en su hambre de Dios. Desgraciadamente no tenemos más datos del modo como lo acompañó, sin embargo, su sola mención es suficiente para evidenciar la magnitud de la obra de aquel que se dejó transformar en prototipo, el hombre idóneo para demostrar a otros que es posible vivir una experiencia transformante y revivificadora de la propia vida para hacerse con la vida de Dios y el modo como convencía a otros que, como él, se abandonaban en las manos de Dios para dejarse llevar sólo por Él. Totalmente diferente al joven luterano, nos encontramos con el ejercitante Gerard Kalkbrenner<sup>155</sup>, prior de la Cartuja de Colonia, quien hizo los Ejercicios en 1543 bajo la dirección del santo saboyano y cuya cercanía despertó en ellos una gran amistad al igual que con Pedro Canisio. A este santo ejercitante se debe la procuración de la comunicación de los bienes espirituales de la Orden de san Bruno. Desafortunadamente no contamos con datos que nos puedan iluminar sobre la edad y características personales de este monje cartujo. Igualmente, sólo sabemos que hicieron el retiro otras dos personas y un joven de Lieja<sup>156</sup>. Por Leonardo Kessel, joven estudiante belga de la Universidad de Lovaina, a quien también acompañó Pedro Fabro en el retiro, sabemos de otros tres ejercitantes, el primero de ellos llamado Everardo Questemburch<sup>157</sup> que hizo los Ejercicios igualmente en Colonia e ingresó más tarde a la Compañía; el segundo caso se refiere a un sacerdote y estudiante holandés llamado Francisco de Calsa, oriundo de Amberes que hizo los Ejercicios en 1546 y, finalmente, un Maestro promovido de Gueldres, en el mismo año<sup>158</sup>. Por lo que se refiere al año de 1547, sólo sabemos que se dieron a Egidio Cusson<sup>159</sup> y “a muchos”<sup>160</sup>.

### 3.8. Coimbra

El ministerio de los Ejercicios Espirituales en Coimbra fue débil en los primeros años del colegio que allí se fundó gracias al favor de los reyes portugueses Juan III y Catalina de Austria y, también, a la insistencia y buen testimonio de los compañeros Francisco Javier y Simón Rodrigues quienes no descansaron hasta que llegaron los pri-

<sup>154</sup> Everardus Questemburch. Patri Petro Fabro. Colonia, 17 Augusti, 1545. MHSI., FM., p. 357.

<sup>155</sup> I. Iparraguirre, *Historia de la práctica...*, Opus cit. p. 275.

<sup>156</sup> Otto Braunsberger, *Beati Petri Canisii Epistolae et Acta*, I, pp. 161,167. Citado por I. Iparraguirre, Idem., p. 275.

<sup>157</sup> Leonardus Kesselius, Patri Petro Fabro. Colonia, 18 Januarii 1545. MHSI., FM., p. 302 y su propia carta a Pedro Fabro de fecha 4 de febrero del mismo año en la que comenta la conversión del joven protestante. Cf. FM., pp. 357-358.

<sup>158</sup> MHSI., FM, p. 304.

<sup>159</sup> MHSI. MI. Series prima, *Sancti Ignatii de Loyola Epistolae et Instructiones*, Tomus duodecimus, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1911, p. 392.

<sup>160</sup> MHSI., Pch. I, pp. 213 y 244.

meros jesuitas a fundar la comunidad en el año de 1542. Se sabe que se dieron pocos Ejercicios a pesar de que entre los compañeros había grandes apóstoles del ministerio como Diego Mirón quien prestaba el servicio de Rector. Durante los primeros años debieron dar los Ejercicios los jesuitas que ahí vivían y que eran, además de Mirón, Francisco Villanueva, Francisco Rojas, Poncio Cogordán, Francisco Onfroy, Angel Paradisi, Isidro Bellino, Martín Pezzano, Jacobo Romano, Manuel Godinho, Manuel Fernandes, Antonio Cardoso<sup>161</sup>. Para 1543 habían llegado además, Francisco y Baltasar Nieto, Hércules Bucerio, Juan de San Miguel, Pedro López, Diego Fernandes, Antonio Criminali, Nicolás Lancelloti, Guillermo Coduri, Martín Santa Cruz, Pedro Díaz, Alvaro Fernandes, Francisco Hortó y Angelino Discalciato<sup>162</sup>. En 1545 llegan Andrés de Oviedo y Francisco de Estrada, pero éste fundamentalmente se dedica a los estudios.

La visita que hizo Pedro Fabro al escolasticado, en 1545, entusiasmo y llenó de fervor a los jóvenes jesuitas y, a partir de entonces, aumentó considerablemente el número de ejercitantes<sup>163</sup>. No sabemos con mucha exactitud los nombres de aquellos a quienes dio los Ejercicios el propio Fabro, sólo nos consta que predicó y “ejercitó”<sup>164</sup> así como que los dio a un ordenando sacerdote<sup>165</sup> y a Luis González de Cámara, hijo del gobernador de la Isla de Madera, noble y de claro ingenio<sup>166</sup> que entró a la Compañía y a quien la historiografía ignaciana le debe la *Autobiografía* de Ignacio, el *Memorial*, la *Carta sobre la Perfección* del 7 de mayo de 1547 y la *Carta sobre la Obediencia* del 26 de marzo de 1553.

### 3.9. Valencia

La práctica de los Ejercicios siempre tuvo en Pedro Fabro un exquisito creyente, promotor y colaborador con la labor de otros compañeros jesuitas. Tal fue el caso de la comunidad del Colegio de Valencia adonde llegaron los compañeros en 1544 y encontraron un terreno preparado por la elocuente predicación de Francisco de Estrada y en donde las cuestiones económicas habían sido subsanadas por la intervención generosa de un noble padrino en la persona de don Pedro Doménech. Contribuyó fuertemente a la expansión de los Ejercicios en Valencia el hecho de que llegara como Rector el P. Diego Mirón, conocedor y difusor de la práctica ignaciana<sup>167</sup>. Muy pronto comienzan a

<sup>161</sup> Francisco Rodrigues, *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, I,1, Pôrto: Livraira Apostolado da Imprensa, 1931, p. 308.

<sup>162</sup> Francisco Rodrigues, I, 1, Opus cit., p. 322.

<sup>163</sup> MHSI., Pch., 98, p. 157.

<sup>164</sup> Antonius de Araoz. Patri Ignatio de Loyola, Eborae, 9 Februarii, 1545. MHSI., *Epp. Mixtae* I, p. 193.

<sup>165</sup> MHSI., Pch. I, p. 157.

<sup>166</sup> “Inter eos autem qui spiritualia Exercitia cum magno fructu susceperunt, unus fuit Ludovicus Gonzalez de Camara, filius gubernatoris insulae de la Madera nuncupatae, qui Parisiis operam litteris dederat, vir nobilitate clarus nec minus ingenio et eruditione, qui in latinis, graecis et hebraicis litteris versatus erat; alii etiam absoluto philosophiae curriculo, alii in jure canonico diu versati, intermultos electi sunt”. MHSI., Pch. I, p. 157.

<sup>167</sup> Antonio Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Tomo I, *San Ignacio de Loyola. 1540-1556*. Segunda Edición, Madrid: Administración de Razón y Fe, 1912, pp. 268-273.

dar a conocer el método que tantas conversiones estaba logrando en otros sitios y muchas personas solicitaban que el hermano Mirón les dirigiese el retiro. Fueron precisamente los estudiantes quienes primero se interesaron en introducirse en la experiencia de ser directores de otros y, muchas veces sacrificando los recreos ayudaban a que otros vivieran ese encuentro con el Señor. Tal fue el caso de Juan Exarch, Pedro Juan Martínez y Pedro Doménech. Los jesuitas del Colegio de Valencia habían tenido ya alguna experiencia en dar los Ejercicios y, sin embargo, necesitaban desarrollarse más aún ante las peticiones que les llegaban especialmente del sector juvenil y universitario, ámbito en el que encontraron jóvenes aptos para la Compañía de Jesús y esperaban encontrar muchos más que quisieran arriesgarse y dar mucho fruto para el servicio de Dios<sup>168</sup>. La visita que les hizo Pedro Fabro en 1546 alentó el trabajo espiritual de los Ejercicios y éstos llegaron a muchos jóvenes estudiantes despertando la alegría y esperanza en Diego Mirón que escribía a Jerónimo Doménech las siguientes palabras:

El studio anda muy conmovido para hazer ejercicios. Pienso que se darán a muchos. Vn estudiante los acabó el otro día, y tiene voto de la Compañía. Hase mucho aprouechado en ellos, y anda con gran feruor, conmoviendo a los otros que los agan; y assí es venido vn grande amigo suyo, luégo [á] hazerlos, y se los doy ahora. Spero en nuestro Señor, según veo que nuestro Señor obra, que haurá muy idóneos para la Compañía; y el señor Duque de Gandía me dixo la última vez que fuy allá, que rescibiesse cuantos quisiesse, que él los ternía en su Collegio, haunque los que fueren de acá de la propia tierra, meior sería embiarlos fuera deste reyno. Al presente el que está en ejercicios, es de Valentia: consultarse a con el Padre Licenciado, y con ello nos resolveremos<sup>169</sup>.

Resulta de suma importancia destacar que quienes piden “con instancia” hacer los Ejercicios y ser recibidos en la Compañía son jóvenes, estudiantes, muy capaces y “todos de buenas habilidades” que presentan todas las cualidades e idoneidad para pertenecer a la Compañía<sup>170</sup>. Algunos universitarios, estudiantes de teología ya habían entrado en la Orden como fueron Emmanuel Sa, portugués y el belga Ambrosio de Lyra; estaban también los dos estudiantes lógicos Petro Canalis y Joannes Gallus. Todos jóvenes de claro ingenio, dones naturales y muy buenos estudiantes que se aprovechan mucho<sup>171</sup>.

<sup>168</sup> El P. Diego Mirón escribía así al P. Simón Rodrigues, el 11 de noviembre de 1546: “Aquí, gracias á nuestro Señor, va muy bien el seruicio de nuestro Señor, mayormente en dar ejercicios, los quales hasta agora no auíamos aprendido de dar; y según uemos, se haze mucho fructo en ellos. Ay algunos determinados pera la Compañía, y pienso que daquí adelante se determinarán muchos más, porque ahora empeçamos. Nuestro Señor lo ordene todo y perficione á mayor honrra y gloria sua”. MHSI., *Epistolae PP. Paschasii Broëtti, Claudii Jaji, Joannis Codurii et Simonis Rodericii*, ex autographis vel originalibus exemplis, Matriti: Typis Gabrielis Lopez del Horno, 1903, p. 792.

<sup>169</sup> Jacobus Miron. Patri Hieronymo Domenech. Valentia, 12 Novenbris 1546. MHSI., EM., I, p. 327.

<sup>170</sup> El P. Diego Mirón escribía al P. Jerónimo Doménech desde Valencia, el 15 de septiembre de 1546, lo siguiente: “Están aquí muy bien con la Compañía; y algunos studiantes piden con instantia ser recibidos, y así empeçamos ya ha recibir. Vno recibimos ya, y quatro empeçarán ahora á hazer los ejercicios, todos de buenas habilidades, assí de espíritu como en letras. Los dos destos están de sí determinados para la Compañía; los dos otros entran indiferentes ha hazer los ejercicios”. MHSI., EM., I, p. 301.

<sup>171</sup> Idem., p. 301.

### 3.10. Galapagar

En esta ciudad de Galapagar, España, es reducida la obra de Pedro Fabro, al menos de la que se tiene memoria. Comenzó en 1541 enseñando a los niños, como toca a todo buen jesuita obedeciendo lo que estipulaban las Constituciones de la Orden apenas fundada. A través de la enseñanza a los niños, aprendía la mejor manera de enseñar los misterios de la fe a los mayores y era tan atrayente la forma cómo lo hacía que pronto comenzaron a acudir algunos adultos e, incluso algunos sacerdotes, a escucharlo. Sabemos que dio los Ejercicios al teniente eclesiástico del Doctor Ortiz, el benefactor, amigo de la Compañía de Jesús y, por otra parte, admirador del jesuita de Saboya. Lo único que menciona el apóstol de los Ejercicios de su ejercitante es que “párezcele hasta agora que él entra en cuentas consigo no solamente de seer sacerdote, mas etiam en todo lo demás: et tamen él no tiene para estas cosas sino una hora”<sup>172</sup>. Lo que nos hace suponer que el teniente todavía no había elegido estado por que muy bien pudo haber sido de corta edad, o, al menos, el interés de Fabro se cifró en él por lo que podría esperarse de él en el futuro que todavía no decidía. Fueron también ejercitantes de Fabro, “las cabezas”, es decir dos sacerdotes de quien no se sabe su identidad, un “licenciado, tiniente del doctor” a quien se ha hecho referencia en el párrafo anterior y “vn otro capellán, enseñándoles por vía de los exerçios”. Tampoco sabemos más de este capellán que se fió de los consejos espirituales del saboyano<sup>173</sup>. Es importante mencionar que en esta ciudad, Fabro fundó la primera así llamada “casa de Ejercicios” para favorecer que más personas aprovecharan el método ignaciano, aun cuando no se daban en “las tandas” que, con su introducción, contaminarán indefectiblemente la práctica en la más pura expresión compartida por Ignacio de Loyola. En Galapagar, Fabro combinaba la práctica de los Ejercicios espirituales con las conversaciones con determinadas personas y con la predicación. Pondera que “este gran prouecho, que es en enseñar muchachos, mucho se pesa y pondera por acá”<sup>174</sup>.

### 3.11. Valladolid

La labor de Pedro Fabro en esta ciudad de Valladolid estuvo precedida por la que había realizado antes en España durante su estancia en 1541 cuando no perdió oportunidad de promover las grandes gracias que se ganaban en la vida espiritual mediante la práctica del retiro ignaciano. Baste recordar la buena relación que tenía de los canónigos de la Seo y de nuestra Señora del Pilar, en Zaragoza, y la excelente opinión que le merecía el Maestro Miguel de Santángel, doctor y teólogo por París a quien consideraba idóneo para los Ejercicios si él tuviera tiempo de dárselos en esa ciudad. Excelente impresión le causó también el Bachiller Gutiérrez a quien conoció en Medinaceli de Almazán y que por lo visto era buen amigo de Diego Láinez. Este le prometió ir a Galapagar a hacer el mes de Ejercicios, pero no tenemos datos para afirmar que cumplió su

<sup>172</sup> Pari Ignatio de Loyola. Galapagar, 17 Novembris, 1541. MHSI., FM, pp. 135-136, 138.

<sup>173</sup> Patribus Societatis Iesu Romae Degentibus. Galapagar, 30 Novembris, 1541. MHSI., FM, p. 138.

<sup>174</sup> Idem., p. 138.

promesa. También entabló amistad con Don Juan de la Cerda, Duque de Medinaceli y padre de Don Hernando de la Cerda a quien ya había dado la primera semana de Ejercicios en Ratisbona. En Alcalá visitó a Doña Beatriz Ramírez y a Doña Mencía de Benavente, amigas de Iñigo en su etapa de estudiante y ejercitador en la Universidad de Cisneros, en Alcalá de Henares. Fue amigo del Vicario general, don Gaspar de Quiroga quien también manifestó su deseo de retirarse a orar según el método ignaciano; se relacionó con el doctor don Juan Bernardo Díaz de Lugo, miembro del Consejo y muy adicto a la Compañía; lo mismo con dos maestros en Artes y teólogos, uno llamado Maestro Miranda y el otro Maestro Campos, ambos conocidos suyos desde París y bien dispuestos a hacer el retiro. En Madrid se encontró con dos de sus hijos espirituales, don Pedro de Castilla y don Francisco Manrique de Lara. En todos y cada uno de los lugares por donde pasaba se daba cuenta de que las persecuciones y sufrimientos que antes había pasado Iñigo de Loyola en esas tierras estaban ahora fructificando y eso lo motivaba a entregarse aún más pues entendía que todo era pura gracia divina<sup>175</sup>.

Desde los comienzos de la labor de la Compañía de Jesús en Valladolid, los Ejercicios estuvieron muy ligados al deseo de muchas personas de que allí hubiera un colegio jesuita<sup>176</sup>. Se dedicaba a las conversaciones espirituales con los prelados y señores de la ciudad y a todo el pueblo con los sermones. Muchas personas notables acudían en busca de la confesión y su trabajo en cárceles y hospitales era notablemente significativo. Personas de letras y muy capaces hacían los Ejercicios y entre éstas destacaba un sobrino de un obispo, ya letrado y más que decidido a ser jesuita aun antes de entrar en elecciones. Los hizo también un amigo muy cercano del obispo y algunos caballeros manifestaron sus deseos de someterse a la rigurosa disciplina de oración que Fabro les ofrecía, sobre todo, motivados por el ejemplo de uno de los principales de la ciudad que los estaba haciendo y que era motivo de admiración en la sociedad vallisoletana. En Valladolid, entró en contacto también con estudiantes, como fue el caso del hijo de un conde quien se interesaba por su trabajo y quería averiguar cómo algunos estudiantes jesuitas podrían colocarse en la ciudad de Salamanca<sup>177</sup>.

### 3.12. Madrid

Los datos que tenemos sobre la actividad de los Ejercicios de Pedro Fabro en Madrid son escasos. Por medios indirectos y concretamente por una carta que escribió Fernando de Avendaño a Ignacio de Loyola podemos afirmar que dio los Ejercicios a Juan Francisco Levorotto, secretario del Nuncio, ciertamente una persona importante, aunque no sabemos nada de su edad<sup>178</sup>. Sin siquiera saber quiénes fueron, su edad u ocupación, las

<sup>175</sup> Patribus Ignatio de Loyola et Petro Codacio. Matrito, 27 Octobris, 1541. MHSI., FM, pp. 126-131.

<sup>176</sup> Ignacio Iparraguirre, *Historia de la práctica de los Ejercicios...*, Opus cit. p. 241. Véase también a Antonio Astráin, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España...*, I, pp. 267-268.

<sup>177</sup> Antonius de Araoz. Patri Ignatio de Loyola. Vallisoletto, 29 Junii, 1545. MHSI., EM., I, pp. 223-230.

<sup>178</sup> Ferdinandus de Avendaño. Patri Ignatio de Loyola. Matrito, 5 Octobris, 1546. MHSI., EM., I, p. 312 y FM, p. 480.

fuentes nos hablan de que dio también los Ejercicios a “tres personas”, el mismo año de su muerte, en 1546<sup>179</sup>. No obstante, tenemos noticias de que el trabajo del jesuita como director de Ejercicios fue muy importante, que supo influir en quienes realmente aportarían algo trascendental a la Iglesia y a la Compañía de Jesús. Desafortunadamente, en la mayoría de los casos consultados, las fuentes no son del todo explícitas sobre la identidad, edad, ocupación de los ejercitantes, pero sí nos han permitido confirmar el hecho de que dio en varias ocasiones los Ejercicios completos a los jóvenes de su tiempo.

Finalmente, me parece conveniente insistir en algunos aspectos de su modo y orden en el que compartía la práctica ignaciana de la que llegó a ser maestro consumado. Es importante, asimismo, recordar que Ignacio, quien cuidaba personalmente la formación de los primeros “directores de Ejercicios”, lo consideró como su segundo, más aún, como el mejor en dar modo y orden según el método compartido por él para favorecer la conversión de muchos hermanos. Desde mi punto de vista, lo más significativo y lo que impactó profundamente el alma de sus ejercitantes era su conocimiento y pleno convencimiento de la eficacia de aquel método riguroso, serio, progresivo y disciplinado en el que no se sabía qué seguía o cuál era el contenido de la meditación siguiente. Pedro Fabro sabía dar Ejercicios, conocía a fondo el método, lo había experimentado en sus largas horas de oración y penitencia en París. Pero por encima de eso, sobre toda la técnica y la eficacia, lo que atraía de él era su amor por lo que transmitía, la fuerza de su personalidad, la paciencia y tranquilidad con las que se dirigía a sus acompañados. Como fiel discípulo y amigo personal de Ignacio de Loyola, sabía ir más allá de las apariencias del ejercitante; lo conocía personalmente y se daba cuenta de los dones, de las capacidades naturales de cada uno. Respetaba la personalidad e identidad de cada una de las personas que se acercaban a él, les estaba cercano, las cuestionaba y, siempre de acuerdo con ello, se daba cuenta de lo que descansadamente podía llevar y aprovecharse en ellas, según la leyenda de la Anotación 18<sup>a</sup>. En algunos casos, aun cuando las personas que se ejercitaban bajo su supervisión eran sumamente importantes, no dudó en despedirlas e ir a atender a otras que ciertamente ofrecían mayores posibilidades de vivir intensamente el retiro y dar mucho fruto en su encuentro con su realidad, al salir del retiro.

Según las cualidades, las capacidades, los dones de sus ejercitantes, sabía ir graduando el contenido de los puntos de meditación y así, gradualmente, los iba orientando en los misterios y ejercicios que era menester contemplar, orar, meditar, repetir, asumir... Él mismo había hecho de los Ejercicios su experiencia fundante, de la que habían brotado sus grandes y más caras decisiones y opciones y por eso mismo, sabía que su labor como ejercitador era simplemente la de dar ese modo y orden tan machacón en las indicaciones de Ignacio. No le tocaba a él ser teólogo, catedrático. Los Ejercicios no eran – ni deberían ser en nuestros días – conferencias de teología, eclesiología, mucho menos terapia psicológica, un pretexto para adoctrinar alguna ideología o cualquier otra mate-

<sup>179</sup> “Trado quoque aliquam partem mei illis, qui petunt Exercitia, qui multi sunt, ita vt nunc habeamus tres, in quibus est quidam pastor, vir magnae exspectationis, siquidem ipse possit (prout iam cepit intelligere ac probare) eligere meliora ac sequi”. Petro Canisio. Matrito, 10 Martii, 1546. MHSI., FM, p. 407.

ria por importante que éstas pudieran ser. Era un hombre competente como lo exigía la Compañía de Jesús e Ignacio de Loyola como Prepósito General, sin embargo, su labor más meritoria no fue precisamente el ser un letrado erudito que se expone al otro con afán de superioridad, sino todo lo contrario, comparte con él lo más hondo de sí mismo, aquello en lo que cree y que lo ha transformado a él primeramente y para eso es necesario una completa y total humildad.

El ejercitante obedecía las indicaciones del duro y metódico trabajo, pero quedaba profundamente impactado por el testimonio personal de su acompañante, por la congruencia de vida, por la coherencia de su pensar y su actuar. Por eso terminaban el retiro transformados y con un enorme deseo de profundizar su conversión porque habían abierto totalmente su corazón al corazón del otro. A eso se debía que al terminar la práctica ignaziana, cuando la vida misma a la que debían regresar les examinaba de la validez y fortaleza de sus decisiones y proyectos, pensasen en ver nuevamente a quien los había acompañado durante treinta días – o menos – en la aventura apasionante de buscar y hallar a Dios y de dejarse encontrar por Él. Era en esos momentos cuando el ejercitante debía superar las pruebas del tiempo, la distancia y el amor con los que se dedicaban a la identidad, vocación y misión a las que el Señor les había inspirado. De ahí las cartas, los mensajes, el deseo sincero de encontrarse nuevamente con un amigo y un acompañante espiritual para la vida, desde la vida.

En todos los casos, y más todavía tratándose de jóvenes, es necesario hacer todo lo posible por cuidar el fruto de unos Ejercicios. Es de sobra sabido que si no se cultiva adecuadamente un fruto éste perece en poco tiempo. Los Ejercicios de Pedro Fabro dejaban una huella indeleble en el corazón de sus ejercitantes, pero no obstante, era imprescindible mirar hacia el futuro y tomar algunas medidas dirigidas a la perseverancia. Habiendo observado la marcha de sus discípulos espirituales después de un tiempo que habían vivido la experiencia, Fabro se dio cuenta de la necesidad de dar algún tipo de instrucción para mantener vivo el influjo que el Espíritu Santo de Dios había despertado y que se había manifestado a sus criaturas. Vimos cómo en Parma dio algunas de estas instrucciones a modo “de orden y ayuda de perseverar en la verdadera vida cristiana y espiritualidad”<sup>180</sup> que no pretendían otra cosa sino que, de una forma práctica el ejercitante cuidara su vida futura y que pudiera tenerlas a la mano y del todo accesibles para cuando tuviera que confrontar la realidad cruda de la vida cotidiana con los ideales propuestos en el ambiente del retiro<sup>181</sup>. Escritas entre 1540 y 1541, las instrucciones que daba a sus ejercitantes para la vida diaria nos serían de muchísima utilidad hoy en día para intentar recuperar el aspecto personalizado de la marcha del auténtico retiro ignaziano en sí mismo y su seguimiento en fechas posteriores.

Hoy que tanto se menciona la urgencia y necesidad de acompañar a los jóvenes y cuando la Iglesia se prepara para vivir un Sínodo de los Obispos completamente dedi-

<sup>180</sup> Cf. Pia Parmensi Sodalitati. Parma, 7 Septembris, 1540. MHSI. FM, pp. 39-43.

<sup>181</sup> Cf. Capita quaedam de Fide et Moribus. A Patre Petro Fabro proposita. Ratisbona, Martio-Junio, 1541. MHSI., FM, pp. 119-125.



cado a reflexionar sobre ellos, encontramos una razón más para asimilar los sabios consejos y sugerencias del saboyano que acompañó muy cercanamente a grandes jóvenes apóstoles y que seguramente les habló de que no olvidaran el fin a que debe supeditarse todas nuestras acciones<sup>182</sup> y el orden que demos de darles para que Dios sea verdaderamente nuestro único absoluto y que las cosas se ordenen siempre según sus criterios<sup>183</sup>. Sugiere insistentemente en la importancia del examen de conciencia, de, al menos un cuarto de hora antes de acostarse “en perpetuo” como un medio sumamente eficaz para mantener vivo el espíritu de oración. Es muy bueno que se tenga un tiempo fijo para el diálogo con Dios todos los días, y que le demos importancia así como se la otorgamos a los planes que hacemos para el resto de nuestras actividades. Por otra parte, enfatiza con claridad que la asiduidad en la vida sacramental es básica para mantener un estado de familiaridad con el Señor por lo que sugiere se establezcan también fechas fijas para la confesión y la comunión. Si en el siglo XVI, convulsionado por la reforma de Lutero y otros protestantes que criticaban y aun negaban la Eucaristía, la confesión y el Ministerio Ordenado, era de vital importancia esta cuestión ¡cuánto más en nuestros días en que hemos relegado los sacramentos a un sitio totalmente secundario! Como lo ha reiterado la Iglesia en su Magisterio reciente, si la preparación intelectual es regente y necesaria, lo debe ser también una formación espiritual sólida en cuestiones religiosas y de fe por lo que Fabro recomienda la lectura de un catecismo. Pero tal vez, en lo que más insiste el apóstol de los Ejercicios es en el celo por la salvación y conversión de las almas que tanto motivó a los primeros jesuitas en sus primeros años y que logró que los Ejercicios Espirituales fuesen un eficaz instrumento para que mucha gente lo lograra. Una labor semejante, el testimonio personal y un compromiso evidente en favor de los prójimos propiciarán que vayamos ordenando nuestra vida y profundizando nuestra experiencia espiritual y contacto con Dios<sup>184</sup>.

En cada línea, en cada párrafo de las instrucciones que daba a sus ejercitantes podemos gozar sus recomendaciones para la vida de perfección que no son otras sino aquellas que ya se han rumiado, sentido e internalizado en los Ejercicios y que se comparten con la intención de que se proyecten con una clara visión y misión de futuro en la que se espera mucho fruto para, en todo, amar y servir y buscar solamente la mayor gloria de Dios, nuestro Señor. Un buen ejercitante lo ha de ser toda la vida, no sólo en unos días de retiro y para ello no de dejarse dominar por la medianía y la mediocridad a la que hemos canonizado en nuestros días y tan común en la vida sacerdotal y religiosa. El esfuerzo<sup>185</sup> ha de ser un fuerte acicate para avanzar siempre, para mantenerse siempre en estado de hambre y sed de justicia<sup>186</sup>. En pocas palabras, para ser hombres y mujeres que intentan vivir el “más” de los Ejercicios Espirituales con una actitud de madurar y

<sup>182</sup> MHSI., FM, p. 124.

<sup>183</sup> Idem. p. 43.

<sup>184</sup> Ibídem. p. 43.

<sup>185</sup> Ibíd., p. 41.

<sup>186</sup> Ibíd., p. 123.

profundizar el deseo de formarse permanentemente, de crecer y aprender en la vida y desde la vida. El hombre de los Ejercicios que formó es aquél que sueña, que tiene ideales, que vive de profundas utopías y que cree en la posibilidad de realizarlas. El hombre de los Ejercicios que lanza al mundo debe vivir obsesionado por el deseo de construir, desde este mundo, el Reino de Dios, al estilo de Jesús de Nazareth. Es el hombre que está siempre deseoso de Dios, de sus cosas, de sus criterios, de sus caminos y que anhela estar siempre impregnado del deseo de llevar a la práctica con la cabeza y el corazón el Reino de Dios. Vivirá, así, en una sana tensión que lo ayudará a ser siempre un hombre para los demás.

#### 4. Conclusión

Después del análisis de la práctica apostólica de San Pedro Fabro por medio de los Ejercicios Espirituales hemos podido constar que fue un hombre apasionado por la gloria de Dios en la Iglesia. Su obra nos ha puesto en evidencia el modo cómo entendió la urgencia de su misión para fortalecer una nueva evangelización de Europa que necesitaba responder a las exigencias de una conversión auténtica. No estuvo exenta de momentos de desolación, llanto y tristeza ante el estado en el que se encontraba la Iglesia. Integrando las contradicciones de su gran sensibilidad, vivió intensamente lo que sucedía en su entorno con períodos de desconfianza y desesperación, muchas tentaciones de huir y dejarlo todo, como sucedió en la región de Alemania<sup>187</sup>. A pesar del conflicto, la reforma de la Iglesia dejó una huella muy positiva en su vida. Para ello se había formado en la escuela de los Ejercicios Espirituales y se había preparado para descubrir a Dios en todas las cosas. Fue un hombre de diálogo auténtico que le hizo posible entender, respetar las proclamas protestantes y comprender el ambiente hostil de su entorno<sup>188</sup>. Comprendía a sus hermanos, era misericordioso con ellos de la misma manera que Dios lo había sido con él pero se mantuvo firme en su fe y fiel a la Iglesia Católica. Su misión apostólica se desarrolló desde una obediencia creativa que le permitió crecer en el arte de discernir los espíritus que tanto se movían en su interior. Profundizó también en el modo de distinguir que “la turbación tiene su origen en el mal espíritu, aunque suela terminar en el bueno; del mismo modo que la alegría suele nacer del espíritu bueno y muchas veces termina en el malo. Porque así como el espíritu bueno suele de las tristezas tomar argumentos para atraernos a lo que es sólido y bueno, con que verdaderamente nos consuele, aniquilada la falsa o vana alegría; así también suele el enemigo tomar ocasión de las alegrías para arrastrar a un gozo vano, al que se siga después tristeza”<sup>189</sup>.

<sup>187</sup> FM, 651-652 (329).

<sup>188</sup> FM, 652 (330).

<sup>189</sup> FM, 640-641 (304). Fabro completa la “vida en Cristo” de San Pablo (Gal. 2,20) con otras dos vidas: la de uno mismo y la otra bajo el influjo del mal espíritu. Cf. FM, 537-538 (88). Puede que sea el mismo presupuesto de los Ejercicios cuando nos dicen que “Presupongo ser tres pensamientos en mí, es a saber, uno propio mío, el cual sale de mi mera libertad y querer, y otros dos que vienen de fuera, el uno

Dejándose llevar siempre por el ejemplo de Cristo que “no buscó la victoria de estos males con la fuga, es decir, alejándose de cosas o personas”, sino más bien se puso a su servicio, se “aproximó a los que le hacían mal, que aun después de recibir de ellos la muerte, atravesado con una lanza, derramó sobre Longinos su sangre...”<sup>190</sup>. El ambiente externo de la reforma protestante llevó, asimismo, a fortalecer su espíritu católico, tanto a nivel dogmático como litúrgico y tradicional. Vivió conscientemente el espíritu de las “Reglas para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener”<sup>191</sup> y se hacía eco de Jerónimo Nadal quien afirmaba que la Compañía de Jesús tenía su principal domicilio en las peregrinaciones<sup>192</sup>. No sólo las defendía sino que se dolía de la situación en que se encontraban y confiaba que “éstas serían muy aceptadas a Nuestro Señor y a todos los Santos, sobre todo en estos tiempos y en estas partes, donde ya tan pocas peregrinaciones se hacen por las herejías que le quitan la estimación y precio tan importante a semejantes obras”<sup>193</sup>. Tampoco rechazó a priori las manifestaciones culturales y religiosas de su tiempo ni despreció las formas de expresión de la fe sencilla del pueblo pero insistió en que debían de ir más allá de la mera superficialidad para escudriñar lo verdaderamente importante y que se podía rescatar en el proceso de una nueva evangelización. Intentó adaptar las manifestaciones de la fe y religiosidad popular y se esforzó por comunicar la belleza y radicalidad del Evangelio. Puso en práctica las diversas posibilidades de adaptación del método ignaciano y se acercó a los más variados tipos de personas con las que entró en contacto en sus viajes por Europa. Se hizo uno con los rudos y sencillos pero también atendió a cardenales, obispos, sacerdotes y monjes. Se acercó a estudiantes, supo estar a la altura de reyes y reinas, príncipes y princesas. Invitó a los católicos a conocer, profundizar y explicitar su fe y a los protestantes los invitó a reflexionar y meditar en sus críticas a la Iglesia.

Su Memorial no es otra cosa sino el recuento de los dones y gracias que recibió de Dios y cómo fue capaz de comunicarlos desde su forma muy peculiar de ser y desde ahí, fortalecer su fe, su confianza y la alabanza que quiso dar a Dios en toda circunstancia<sup>194</sup>. Comunicó siempre su fe en que «el corazón de Cristo es el corazón de un Dios que, por amor, se “vacío” [...]. Estamos llamados a este abajamiento: ser de los “despojados”. Ser hombres que no deben vivir centrados en sí mismos porque el centro de la Compañía es Cristo y su Iglesia. Y Dios es el *Deus semper maior*, el Dios que nos sorprende siempre»<sup>195</sup>.

que viene del buen espíritu y el otro del malo”: EE, 32. Sólo que Ignacio habla de “pensamiento” y Fabro de “vida en Cristo”. Fabro es más explícito respecto “a lo propio mío” que el llama “sujeto”, distinguiendo en éste el mismo sujeto que va aparejado de inestabilidad, estabilidad, etc.. Cf. FM, 589-590 (191).

<sup>190</sup> FM, 564-565 (144).

<sup>191</sup> EE [352-370].

<sup>192</sup> EE [358]; Monumenta Natalis V, 195, n° 174;. Cf. Jesús Corella, *Sentir la Iglesia*, Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de Iglesia, Bilbao-Santander: Mensajero-Sal Terrae, 1996, p. 160

<sup>193</sup> FM, 514-515 (47).

<sup>194</sup> FM, 559-560 (132-133). Cf. Jesús Corella, *Opus cit.*, pp. 157-160.

<sup>195</sup> S. S. Francisco. Santa Misa en el día del Santísimo Nombre de Jesús. Iglesia del Gesù en Roma, 3 de enero de 2014.

San Pedro Fabro es un modelo para la evangelización que la Iglesia necesita en nuestros días y con su *Memorial* y su incansable acción apostólica nos permite conocer su rica vida interior y el modo como Dios lo va conduciendo para que viva un proceso serio de conversión del hombre débil y limitado al apóstol enamorado de Cristo y de su Iglesia. Hombre de diálogo, experto en dar modo y orden de los Ejercicios Espirituales, según el ejemplo de Ignacio de Loyola, supo ser formador de los jóvenes jesuitas y, asimismo, nos comparte su experiencia como el místico que se vuelca al amor de Dios y lo reconoce en las cosas sencillas. Su formación humanista favoreció su proyección a otros medios y ambientes que serían difícilmente comprendidos sin estos sentidos interiores que ponía a funcionar para en todo amar y servir y, con ello, descubrir a Dios y a todas las cosas en Él para llegar a ser, finalmente, el Santo que la Compañía de Jesús venera con un amor especial y ruega su intercesión para seguir haciendo de los Ejercicios Espirituales una escuela de conversión para buscar apasionadamente la mayor gloria de Dios en, con y desde la Iglesia, como lo ha expresado el Papa Francisco cuando afirmó:

Fabro tenía el auténtico y profundo deseo de «estar dilatado en Dios»: estaba completamente centrado en Dios, y por ello podía ir, en espíritu de obediencia, a menudo también a pie, por todos los lugares de Europa, a dialogar con todos con dulzura, y a anunciar el Evangelio. Me surge pensar en la tentación, que tal vez podemos tener nosotros y que muchos tienen, de relacionar el anuncio del Evangelio con bastonazos inquisidores, de condena. No, el Evangelio se anuncia con dulzura, con fraternidad, con amor. Su familiaridad con Dios le llevaba a comprender que la experiencia interior y la vida apostólica van siempre juntas. Escribe en su *Memorial* que el primer movimiento del corazón debe ser el de «desear lo que es esencial y originario, es decir, que el primer lugar se deje a la solicitud perfecta de encontrar a Dios nuestro Señor» (*Memorial*, 63). Fabro experimenta el deseo de “dejar que Cristo ocupe el centro del corazón” (*Memorial*, 68). Sólo si se está centrado en Dios es posible ir hacia las periferias del mundo. Y Fabro viajó sin descanso incluso a las fronteras geográficas, que se decía de él: “Parece que nació para no estar quieto en ninguna parte” (MI, *Epistolae* I, 362). A Fabro le devoraba el intenso deseo de comunicar al Señor. Si nosotros no tenemos su mismo deseo entonces necesitamos detenernos en oración y, con fervor silencioso, pedir al Señor, por intercesión de nuestro hermano Pedro, que vuelva a fascinarnos: esa fascinación por el Señor que llevaba a Pedro a todas estas «locuras» apostólicas<sup>196</sup>.

<sup>196</sup> S. S. Francisco. Santa Misa en el día del Santísimo Nombre de Jesús. Iglesia del Gesù en Roma, 3 de enero de 2014.

# Secularização e trânsito religioso no Brasil. Uma perspectiva ignaciana

di LAERCIO LIMA S.J.\*

## Introdução

O objeto desta pesquisa é a questão do que chamo “trânsito religioso”, expressão que nos fará entrar na realidade pós-moderna no que diz respeito à vida secularizada e à religião no Brasil. A fluidez, a liquidez, e o movimento interno e externo nos grupos religiosos no Brasil especificamente nos pentecostais e neopentecostais, nos revelarão uma situação nova e desafiadora na qual precisamos dar respostas atuais como Igreja e Companhia de Jesus. O objetivo da pesquisa é também oferecer um caminho de análise, interpretação e projeção da nossa realidade atual.

Desse modo, a reflexão gira em torno da fragilidade da identidade cristã, fruto da secularização; que gera o trânsito religioso, na maioria das vezes impulsionado pela TV confessional. Os números do trânsito religioso, revelam um mercado movido pela fé e como este mercado rende milhões às diversas igrejas. Ao mesmo tempo, mostramos como a Igreja hierárquica diante do efeito pentecostal-neopentecostal ainda não tem claro como agir para direcionar a sua vida.

Temos consciência de que esta pesquisa exigiria mais aprofundamento para retratar a realidade complexa do Brasil. O filósofo Charles Taylor, na sua reflexão sobre a secularização, entendida como realidade social sem Deus e seus símbolos, afirma que o homem de hoje é cada dia mais indiferente à religião, especialmente na Europa. Esta situação não é ainda uma realidade no Brasil, mas avança de acordo com o ritmo da pós-modernidade em direção a uma convivência da sociedade com a Igreja sem maiores confrontos; tal situação, porém, gera uma crise de identidade, pois há uma cisão entre uma e outra.

Porém, não é o nosso objetivo somente fazer uma crítica à secularização e seus efeitos universais, buscamos focar a pesquisa de modo especial na realidade sócio-eclesial brasileira dos últimos 30 anos, mostrando a velocidade que há na troca de experiências religiosas e espirituais através da mudança ocorridas nas igrejas e movimentos. Isto é caracterizado como trânsito religioso e é visto como a principal mudança neste âmbito

\* LAERCIO LIMA S.J., Licenziato in Teologia Spirituale, [limalimasj@gmail.com](mailto:limalimasj@gmail.com)

na Igreja Católica no Brasil, pois quebra o vínculo comunitário com a mesma e com as instituições religiosas mais tradicionais. Para entender esta realidade, fundamentamos nosso trabalho nas obras de Pedro Rubens e Mario de França Miranda com seus respectivos modos de entender as raízes da fé católica no Brasil desde os primórdios, até a presença da Igreja na sociedade fragmentada atual.

Apresentamos a nossa pesquisa em três partes. Na primeira, mostramos a realidade brasileira em números que são estatísticas do IBGE e outros instrumentos que tentam oferecer cifras de um quadro da realidade das mudanças da sociedade brasileira nos últimos 30 anos. A partir destes números, como por exemplo: o número dos divórcios, da relação dos jovens com a Igreja e da questão vocacional, apresento também a questão financeira de algumas igrejas com seus meios de comunicação sociais e a influência dos mesmos na vida de fé, assim como o grau de responsabilidade delas nas mudanças no cenário religioso do Brasil que gerou uma transformação muito rápida na vida de fé do povo brasileiro.

Na segunda parte, nos aproximamos aos documentos oficiais da Igreja no Brasil, como as Diretrizes da Ação Evangelizadora (2008 a 2019), e à vida e postura dos movimentos e pastorais da Igreja, revelando a distância que há entre o discurso oficial da Instituição e a realidade. Desse modo, evidencio como o pentecostalismo mudou a face da Igreja e das igrejas no Brasil.

A partir deste confronto entre discurso oficial e não oficial, indicamos na terceira parte, um caminho espiritual: retomar o caminho interior e resgatar a profecia com uma pastoral atualizada e ao mesmo tempo madura, sem a necessidade de perder os valores e critérios evangélicos e do Reino para uma busca de fiéis que visa encher a igreja paroquial.

## I. Análise sócio - eclesial da igreja no Brasil nos últimos 30 anos

Refletir sobre a sociedade e a experiência da fé e dentro da realidade brasileira, é um trabalho que deve ser feito em conexão com a história do Brasil. Porém, não podemos pensar a evangelização no Brasil nos últimos 30 anos sem dar um olhar especial e uma análise sobre a persuasão dos Meios de Comunicação Social, de modo especial a TV e a sua influência na decisão de alguém tornar-se crente ou não. Deste modo, para compreender as mudanças no âmbito particular das pessoas, é fundamental saber como a sociedade e a religião se relacionaram ao longo dos anos. A história do Brasil nasce com a colonização portuguesa no ano de 1500 e trouxe consigo a religião europeia (ibérica) com os seus ritos e a sua teologia. A primeira missa foi celebrada no Brasil no mesmo período da chegada dos portugueses, no dia 26 de abril de 1500, na Bahia. A marca da cruz e da fé, no entanto, só se espalhou com o passar dos anos. Naquele tempo, havia em média 3 a 4 milhões de índios em terras brasileiras com a sua própria religião, cultura e costumes<sup>1</sup> totalmente ignorados pelos colonizadores brancos e católicos. Hoje, a reali-

<sup>1</sup> M.P. GOMES, «Índios do Brasil» [Acessado: 30/11/16].

dade brasileira é bastante diversa e desafiadora, por isso, busco apresentar um panorama no intuito de ser uma boa base para a segunda parte hermenêutica e para a última que tem caráter mais mistagógico.

### 1. A Realidade sócio - eclesial brasileira

Compreender o momento atual do Brasil é também um exercício de volta ao passado para entender alguns acontecimentos frutos da modernidade. É também compreender o momento hodierno do cristianismo e a grande fuga do catolicismo em direção ao meio evangélico, aumentando assim, o grupo dos sem religião<sup>2</sup> ou não crentes, como aconteceu em outros países e continentes. O então Cardeal Joseph Ratzinger no ano de 1969 em suas transmissões radiofônicas, disse que a Igreja seria redimensionada, perderia muitos seguidores, seria inclusive *«obrigada a abandonar boa parte dos lugares de culto que construiu ao longo dos séculos»*, ele ainda diz que a Igreja será *«uma Igreja Católica de minoria, pouco influente nas decisões políticas, socialmente irrelevante, humilhada e obrigada a voltar às suas origens»*<sup>3</sup>. O Cardeal Carlos Maria Martini afirmou que *«crer será uma livre escolha em um mundo ateu. Não creemos por uma herança, mas por adesão»*<sup>4</sup>. Karl Rahner, por sua vez, quando falava sobre a pretensão do cristianismo ter um poder absoluto, afirmou que, *«Devemos tranquilamente admitir que muitas das formas concretas das religiões e do cristianismo são historicamente condicionadas e poderão morrer»*<sup>5</sup>.

Começarei analisando alguns números apresentados pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) para uma melhor compreensão da fenomenologia do movimento religioso no Brasil nos últimos 30 anos, de modo especial depois do uso da TV e seu papel no proselitismo ou trânsito religioso brasileiro.

<sup>2</sup> Identifico como os sem religião aquelas pessoas que participam de diversos ritos religiosos, mas sem identificação com uma religião específica. Em alguns casos, o termo sem religião pode significar também aquelas pessoas que não praticam ou não buscam nenhuma expressão religiosa, mas crê em algum deus, ou no Deus cristão.

<sup>3</sup> *«Dalla crisi odierna emergerà una Chiesa che avrà perso molto. Diventerà piccola e dovrà ripartire più o meno dagli inizi. Non sarà più in grado di abitare molti degli edifici che aveva costruito nella prosperità. Poiché il numero dei suoi fedeli diminuirà, perderà anche grande parte dei privilegi sociali... Ma dopo la prova di queste divisioni uscirà da una Chiesa interiorizzata e semplificata una grande forza»*: Este fragmento foi tirado da dispensa da aula do Professor Francisco, citando Joseph Ratzinger in Dispensa do curso «Nova Evangelização e seus desafios» do Professor Francisco Cosentino, sem número de página enumerada ou especificada.

<sup>4</sup> Cfr. Aula no curso «Nova Evangelização e seus desafios» do Professor Francisco Cosentino, citando livremente o Cardeal Martini.

<sup>5</sup> *«Dobbiamo tranquillamente ammettere che molti aspetti delle forme concrete delle religioni e dello stesso cristianesimo sono storicamente condizionati e possono morire. (K. RAHNER, «Sulla pretesa del cristianesimo di possedere un valore assoluto», Nuovi Saggi IX, 237-238)»* citado in Dispensa do curso «Nova Evangelização e seus desafios» do Professor Francisco Cosentino, sem número de página enumerada ou especificada.

Três elementos devemos considerar ao fazermos um levantamento das religiões no Brasil:

O primeiro é a percepção da existência de um grande trânsito religioso.

O segundo elemento, é o crescimento da população que não acompanha mais as tradições religiosas da família. Ou seja, o grande grupo que se declarava católico nos anos 70 não se manteve na mesma tradição religiosa como por herança ou tradição que se transmite de uma geração para a outra, embora a matriz simbólica seja ainda a católica<sup>6</sup>.

Um terceiro e último elemento, é a presença da secularização que afeta o estilo de vida de todas as classes sociais, nas mais diversas expressões religiosas.

### 1.1. Os números da fé no Brasil dos anos 70

| Anos | População total | Católicos            | Evangélicos        | Outras religiões   | Sem religião     |
|------|-----------------|----------------------|--------------------|--------------------|------------------|
| 1970 | 93.470.036      | 85.775.047<br>91,80% | 4.833.106<br>5,20% | 2.157.229<br>2,50% | 709.924<br>0,80% |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados do IBGE, Cfr. GLOBO.COM, «Número de evangélicos aumenta» [Acessado: 28/11/16].

É interessante perceber que tivemos um rápido crescimento da população na década de 70 e 80. Vemos que hoje, pelo contrário, é maior o controle de natalidade no Brasil, o êxodo do campo para a cidade, fruto da urbanização e da industrialização revela uma mudança muito intensa nos números que dizem respeito às religiões. Como vimos, na década de 70, o Brasil era majoritariamente católico, as outras religiões e os Evangélicos chegavam só a 7,7 % da população. O grupo que se declarava sem religião era apenas de 0,8%. Neste período, a população brasileira era de 93.470.036. Depois de quase meio século, o número de pessoas duplicou velozmente chegando nos dias de hoje a mais de 206.000.000 de habitantes.

No que se refere aos evangélicos, as cifras cresceram enormemente no sentido de que passamos de 5,2% no ano 2000, e chegamos a 2010 a 22,2%. Quando observamos esta evolução dos anos de 2000 a 2010, constatamos que, os que disseram ser evangélicos, cresceram 64%. Quanto aos católicos a queda foi de 1,3%, mantendo a cifra de 64% da população que se declarava católica. O quadro a seguir, mostra quanto o trânsito religioso na sociedade brasileira é real e como a religião ainda exerce um papel importante na sociedade atual.

<sup>6</sup> Cfr. P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 37 que afirma: «Ora, se o cristianismo continua majoritário em terras brasileiras, ele possui muitas facetas. No entanto, as manifestações plurais e as figuras diversas referem-se à mesma matriz sociocultural e religiosa: o catolicismo popular».



### 1.2. *Transito religioso: Números sobre a fé no Brasil nos anos 2000 a 2010*

| Anos | População total | Católicos             | Evangélicos          | Outras religiões   | Sem religião        |
|------|-----------------|-----------------------|----------------------|--------------------|---------------------|
| 2000 | 169.755.799     | 125.517.222<br>73,90% | 17.975.106<br>15,60% | 5.409.218<br>3,20% | 12.492.189<br>7,40% |
| 2010 | 190.755.172     | 123.280.172<br>64,60% | 42.275.440<br>22,20% | 9.864.677<br>5,20% | 15.335.510<br>8,00% |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados do IBGE no site Globo.com «Número de evangélicos aumenta», [Acessado: 28/11/16].

Vale a pena chamar a atenção para o fato que a parte mais pobre do país no ano de 2010 se manteve ainda com um número elevado de católicos, chegando a 72% em 2010. A região sul, desceu de 77,4% para 70,1%. A maior redução aconteceu no Norte do País, passando de 71% em 2000 para 60,6% em 2010. Este quadro mostra a tensão clara entre pobres e ricos e o trânsito religioso. A religião oferece uma resposta a públicos diferentes em suas próprias realidades sociais e ao mesmo tempo é interessante perceber que este trânsito religioso, não distancia os fiéis da matriz católica no que diz respeito à religiosidade popular, embora já seja resultado da crise de identidade que o crente sofre e tenta buscá-la na religiosidade, e não mais em uma religião institucional e estruturante, mas, em movimentos espiritualistas e pseudo-igrejas, que oferecem uma religião porosa e dispersa. A matriz católica está presente na prática pentecostal e neopentecostal que utiliza os mesmos símbolos que por longo tempo foram importantes nas liturgias e para-liturgias da Igreja Católica em seus sacramentos e sacramentais, como é o caso do óleo, água, benção, unção, exorcismo e imposição das mãos, ultimamente usando inclusive vestes litúrgicas católicas. Sendo assim, o catolicismo, para alguns pensadores como Pedro Rubens, sofre até hoje uma crise de identidade e ele questiona se de fato existe um catolicismo verdadeiro no Brasil ou se o que há é uma religião popular sincrética sob um revestimento católico<sup>7</sup>. O que dizer então do movimento Evangélico, já que o pentecostalismo e o neo-pentecostalismo são tão ou mais sincréticos que o catolicismo? Pedro Rubens citando José Comblin, afirma que «o catolicismo oficial definido pela teologia e pelo direito canônico nunca existiu ... É perfeito porque nunca existiu»<sup>8</sup>. São afirmações duras, mas que revelam a realidade em um país multicultural e sincrético desde as origens. O trânsito religioso e o sincretismo, afetam principalmente os mais pobres e as grandes periferias, conforme o quadro abaixo.

<sup>7</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 46.

<sup>8</sup> Cfr. P. RUBENS, *O Rosto plural da fé*, 52, citando J. COMBLIN, «Por uma tipologia do catolicismo no Brasil», *Revista Eclesiástica Brasileira* 28/1 (1968) 46-73.

### Influência da classe social A, B, C, D, E na prática da fé<sup>9</sup>

| Religiões                | Classes sociais | Porcentagem |
|--------------------------|-----------------|-------------|
| Católicos                | AB              | 72,72%      |
|                          | E               | 69,07%      |
| Evangélicos tradicionais | AB              | 8,35%       |
|                          | C               | 8,72%       |
| Evangélicos Pentecostais | D               | 14,98%      |
| Outras religiões         | AB              | 9,25%       |
|                          | E               | 2,24%       |
| Sem religião             | AB              | 6,91%       |
|                          | E               | 7,72%       |

Fonte: Produção pessoal com base nas informações de M.C. NERI. «Novo mapa das religiões» [Acessado:30/11/16].

O nível de escolaridade também afeta e influencia o trânsito religioso. Entre os católicos praticantes, de um total de 64,6%, apenas 5% declararam participar da vida da Igreja, ou seja, 7 milhões de um total de 123.280.172. Um dado interessante é que 48% dos católicos entrevistados afirmaram não terem ido à Igreja no último mês. Mesmo diante deste cenário, a Igreja goza de grande confiança por parte dos brasileiros e isso fica claro em uma pesquisa feita no ano de 2015 pela CNT/MDA (Confederação Nacional de Transporte) que mostra que 70,5% confia sempre, ou na maioria das vezes, na Igreja. Depois da Igreja, vem as Forças Armadas bem abaixo com 15,5%, a Justiça com 10,1%, a Imprensa com 4,8% e o Governo com 1,1%. Desse modo, mesmo que a instituição Igreja Católica não seja fundamental para a vida da grande massa, no sentido de não influenciar as suas mentes e decisões morais, ela ainda possui prestígio para mais de 50% dos brasileiros.

Ainda a respeito do trânsito religioso, um elemento que deve ser considerado é a fluidez com que muitos destes participam de várias religiões ao mesmo tempo, pois não se identificam com uma só religião ou grupo. Pessoas que se declaram espíritas, se dizem também ser católicos ou evangélicos. O autor João Fernandes Reinert em sua tese de mestrado, cita o teólogo Mario de França Miranda quando diz que o ser humano ganhou a capacidade de escolher a religião que desejar, o que antes acontecia através da tradição<sup>10</sup>. A religião não é mais uma “herança”, mas uma escolha a partir daquilo que mais me interessa ou me agrada, «*com o amanhecer da pós-modernidade, as instituições já não são mais o eixo ao redor do qual o indivíduo pós-moderno orienta sua existência e constrói sua identidade sócio religiosa. Esta é reelaborada individualmente a partir de um vasto mercado de possibilidades de experimentos. Sem vínculos duradouros ou até mesmo*

<sup>9</sup> O IBGE no Brasil classifica a sociedade em classes sociais A, B, C, D, E. Cada letra representa um grupo de pessoas a partir do seu poder de compra e da renda mensal, ou seja, do seu salário e rendimentos. As letras de forma crescente começando pela letra A representa a classe alta da sociedade, terminando com a letra E que representa os mais pobres.

<sup>10</sup> J.F. REINERT, «O Contexto sociocultural e religioso» [Acessado: 31/10/16].

*ausente de qualquer sentimento de pertença»<sup>11</sup>. O mesmo autor citando o pesquisador Alberto Antoniazzi vai dizer que é próprio deste tempo uma religiosidade nômade e peregrina, é um elemento característico da religião contemporânea; o homem pós-moderno é «assediado pela diversidade religiosa à sua disposição, ele transita livremente, sem qualquer sentimento de culpa, entre várias opções religiosas existentes na busca da construção de sua identidade sociocultural-religiosa»<sup>12</sup>.*

A partir dos dados do IBGE, podemos entender e refletir a respeito dos motivos da mudança de religião ou trânsito no contexto social brasileiro. Fica claro que a pesquisa expressa a estrutura que conhecemos no que diz respeito ao perfil do homem e da mulher com relação a fé, uma vez que as mulheres mudam de religião por causa de problemas relacionados aos afetos e ao coração; já os homens por causa de problemas mais práticos e financeiros conforme o quadro abaixo. Logo em seguida, veremos o trânsito religioso em um gráfico mais amplo a respeito da migração entre as religiões no Brasil:

| Motivos pelos quais buscam a religião | Homens | Mulheres |
|---------------------------------------|--------|----------|
| Problemas econômicos                  | 51,20% | 27,00%   |
| Desemprego                            | 47,50% | 21,00%   |
| Doença pessoal                        | 43,00% | 36,40%   |
| Doença/morte dos filhos               | 22,70% | 59,00%   |
| Doença/morte do cônjuge               | 22,70% | 44,50%   |
| Problemas conjugais                   | 2,00%  | 39,50%   |
| Solidão                               | 0,00%  | 15,70%   |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados de R. CARDOSO, «O novo retrato da fé no Brasil». [Acessado: 13/12/16].

Dentro deste trânsito religioso, acontece no Brasil um evento que já se esperava: a presença dos evangélicos não praticantes. São os que nascem no evangelismo, mas dizem não ao seguimento da tradição dos pais. O IBGE revelou que neste ano de 2016, o número cresceu uma vez que passou de 0,7% para 2,9%. O resultado está ligado diretamente ao enfraquecimento da transferência de tradição, efeito que desde muito tempo acontece entre os católicos.

Outro elemento de grande importância, é que no ano de 2014, o Brasil alcançou o nível de pleno emprego entre 2009 e 2014 chegando a ter só 4,9%<sup>13</sup> de desocupados. Este fenômeno nos coloca numa situação que nos obriga olhar para o evento religioso com outros olhos. Afinal, os pobres ficando menos pobres, tornaram-se mais independentes inclusive da religião que promete prosperidade e sucesso. Porém, pelo que vemos, ainda é cedo para anunciar uma debandada dos fiéis dos enormes templos no Brasil.

O teólogo Pedro Rubens nos leva a refletir a respeito deste trânsito, especificamente do catolicismo para o movimento pentecostal, dizendo que este atinge as grandes mas-

<sup>11</sup> J.F. REINERT, «O Contexto sociocultural e religioso» [Acessado: 31/10/16].

<sup>12</sup> J.F. REINERT, «O Contexto sociocultural e religioso» [Acessado: 31/10/16].

<sup>13</sup> Cf. BRASIL247, «IBGE aponta quadro de pleno emprego no Brasil» [Acessado: 13/12/16].

sas suburbanas. Através de uma denúncia do pecado, o missionário apela à conversão, e esta leva a uma regeneração, ou seja, a uma vida nova<sup>14</sup>. Quanto ao catolicismo, o mesmo autor afirma que acontece um evento interno no modo de viver a experiência de fé própria do novo contexto social:

O catolicismo secularizado ou interiorizado. Já que a religião se revela incompatível com os desafios da secularização e da democratização da vida na sociedade moderna, urbana, técnica e industrializada, verifica-se uma nova tendência religiosa que se apoia em três constatações: primeiro, o cristianismo aparece como uma via de unificação interior da pessoa diante da solidão e da angústia da vida moderna; em seguida, a religião cria comunidades fraternas; enfim, o cristianismo propõe um sistema de valores morais e sociais. Trata-se de um catolicismo vivido em pequenas comunidades ou grupos de intercâmbios em torno de problemas familiares, de narrativas de experiências pessoais e de testemunhos de vida. A religião assume aspectos psicossociológicos acentuados<sup>15</sup>.

### 1.3. A secularização em Charles Taylor e a realidade sócio - eclesial brasileira

Os três tipos de secularização apresentados por Charles Taylor em seu livro *Uma era secular*, revela a atual relação da sociedade europeia pós-moderna com Deus<sup>16</sup>. No primeiro tipo de secularização, ele diz que a nossa relação com um Deus transcendente foi deslocada do centro da vida social. O Espaço público foi esvaziado de Deus ou não possui mais qualquer referência à uma realidade derradeira. Numa segunda situação, ele diz que houve «o abandono de convicções e práticas religiosas, pessoas se afastando de Deus e da Igreja» e por último, fala da «passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras, e em geral, não é mais fácil ser abraçada».

Quando olhamos para a realidade brasileira, de modo especial diante dos números vistos no quadro 1.1: *Os números da fé no Brasil dos anos 70*, e do contexto sócio-eclesial que proporciona uma busca pelas mais variadas experiências religiosas no Brasil, fica nítida uma comunhão com o pensamento de Charles Taylor, uma vez que, diante da realidade e do ressurgimento da religião na cultura brasileira, os três tipos de secularização acontecem simultaneamente, porém não em sua plenitude.

O primeiro tipo de secularização ainda não está completamente presente no Brasil. O Estado é laico, mas o povo em sua grande maioria é religioso e 92% da população de acordo com a pesquisa do IBGE, afirmava ter religião, ou seja, mais de 175 milhões de Brasileiros se declaravam religiosos. Estas pessoas ainda buscam na religião uma compreensão da própria vida e realidade. O segundo tipo de secularização apresentado por Charles Taylor, acontece de alguma forma no Brasil, uma vez que há um abandono da prática católica, pois muitos não se identificam mais com a Instituição que nos últimos anos se viu muito fechada, conservadora e distante da vida do povo. Mas mesmo assim,

<sup>14</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 57.

<sup>15</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da fé*, 57.

<sup>16</sup> C. TAYLOR, *Uma Era Secular*, 14-15.

a Igreja Católica é maioria no Brasil representando em 2010, 64,60% da população brasileira de acordo com o quadro citado acima.

Porém, um grande grupo deixou de se identificar como católico, passou à prática religiosa de outro estilo como o pentecostalismo de corte evangélico. Ou até mesmo deixou a Igreja Católica para viver uma espiritualidade individual sem ter referência a alguma instituição, seja católica, seja evangélica. O grupo de outras religiões e os dos sem religião, somam a cifra de 13,20% (quase 25 milhões de habitantes). Vale lembrar que dentro do grupo dos sem religião, há aqueles que não se identificam só com um grupo religioso mas participam de vários ao mesmo tempo. Portanto os dois primeiros tipos de secularização apresentados por Charles Taylor são questionados pela realidade brasileira, pois, ainda há uma forte presença do sagrado e do transcendente na vida da sociedade.

Embora as pessoas, em sua grande maioria, não busquem um seguimento de Jesus Cristo a partir de um grupo religioso concreto, buscam, no entanto, a dimensão «mágica» do sagrado. Sendo assim, o terceiro tipo de secularização segundo Charles Taylor é o que mais aparece no cenário brasileiro dos últimos anos; a religião passou a ser uma opção entre outras, o que no Brasil é um dos motivos que gera o trânsito religioso e o mercado da fé.

Atualmente, o tema da religião tem estado presente (de novo) entre os intelectuais, entre os fiéis e em várias esferas da sociedade brasileira. O tema do sagrado, que vai além do cristianismo e da prática religiosa católica, volta ao centro das questões no Brasil. O crescimento dos grupos de orientação evangélica, especialmente os pentecostais e neopentecostais, juntamente com o trânsito religioso, nos leva a perguntar pelo verdadeiro sentido e função da religião e ao mesmo tempo da qualidade da relação entre religião e sociedade. A questão ganha mais relevância depois que aparece no cenário político a bancada evangélica e a bancada católica na Câmara dos Deputados e do Senado, muitas vezes unidas entre si, a fim de aprovar ou barrar leis que lhes são de interesse comum, apelando à defesa da moral e dos bons costumes, em nome de Deus. Porém, ironicamente, é um dos grupos mais corruptos na política nacional.

Estes elementos próprios da secularização que diz respeito direto à vida das instituições apresentadas por Charles Taylor afetam as pessoas e a vida dos jovens, especialmente uma vez que eles já não acolhem mais a tradição da religião dos pais e avós. Este novo modo de viver, livre da instituição religiosa, marca um novo modo de estar na sociedade. É o que veremos a seguir.

## ***2. Os jovens, as vocações e a religião no Brasil***

Talvez sejam os jovens os mais afetados pela mudança sócio-eclesial e os que menos possuem consciência deste processo na vivência e transmissão da sua fé. A fragilidade das instituições e das verdades que antes eram tidas como absolutas e inquestionáveis, são hoje, vistas pelos jovens como algo que ficou para trás. O processo de secularização e individualização do ser humano oferece a cada um a possibilidade de tirar as suas próprias conclusões e assim fazer as suas escolhas. Porém, pelo fato de estarem envolvidos profundamente em uma sociedade capitalista que transforma pessoas em mercado-

rias ou consumidores em potencial, pela falta de uma experiência profunda e transformante de Jesus Cristo e de uma catequese profunda como base de sua vida de fé, pela forte influência da busca pelo prazer e o esquecimento da busca pelo sentido da vida e da existência, como também a falta de uma capacidade de leitura crítica do momento social em que vivemos, os jovens são conduzidos a um processo de individualismo acelerado, que gera insegurança e leva-os a procurar nas coisas e no momento atual, a aplicação de toda a sua energia no desejo de encontrar a realização pessoal ou a felicidade. Todo este processo termina em frustração e inquietação. Na vida de fé acontece o mesmo fenômeno: muitos buscam a religião que seja de acordo com a própria etapa de vida e que traga uma certa recompensa pela sua busca.

O IBGE revela que dos jovens entre 16 e 24 anos, em média, 44,2% são católicos e 37,6% são evangélicos; 6,7% de outras religiões e 11,5% revelaram não participar de nenhuma religião<sup>17</sup>. No quesito casamento e divórcio, aconteceu um crescimento, segundo o IBGE nas dissoluções de casais que não tinham filhos, passando de 26,1% do total, em 2000, para 40,3%, em 2010<sup>18</sup>. Este fato e os números que seguem, revelam (segundo nossa opinião) que há um problema entre o ser e o agir. Na realidade, no dia-a-dia, a religião afeta sim a vida das pessoas. Mas passou o tempo em que elas sentiam a obrigação moral ou religiosa de se manterem casados. Há um hiato entre crer e viver.

A falta de maturidade por parte dos nubentes é um dos motivos mais alegados para o divórcio entre os católicos quando se busca o divórcio ou mesmo a nulidade matrimonial. A sociedade, suas estratégias e mudanças culturais, afetam em cheio a família e a Igreja, uma vez que há uma inversão nos critérios das relações consigo mesmo, com o outro e com o sagrado; a lei e a norma que antes vinha da Igreja (do sagrado), agora vem do mercado. A própria CNBB nos alerta para isto nas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora (2011-2015) afirmando que, «*Os critérios que regem as leis do mercado, do lucro e dos bens materiais regulam também as relações humanas, familiares e sociais, incluindo certas atitudes religiosas. Crescem as propostas de felicidade, realização e sucesso pessoal, em detrimento do bem comum e da solidariedade*»; O resultado segundo a CNBB no mesmo Documento é que «*Não raras vezes, o individualismo desconsidera as atitudes altruístas, solidárias e fraternas*».

Podemos encontrar o efeito da secularização nos novos dados a respeito dos casamentos e divórcios. Em 2009, o número de casamentos chegou a 933.628 e em 2010 o número foi de 977.620. O número de divórcios no ano de 2010 foi de 243.224 e 67.623 separações. A idade média para os homens foi de 43 anos e 39 para as mulheres; 75,2% destes divórcios foram consensuais e 52,2% foram pedidos por mulheres no ano de 2010<sup>19</sup>.

No que diz respeito à vida consagrada e aos seminários, podemos afirmar que no Brasil, ainda há uma grande busca por esta resposta vocacional. Sendo um país com

<sup>17</sup> D. Alvarenga, «44,2% dos jovens entre 16 e 24 anos são católicos, diz Data Popular» [Acessado: 28/11/16].

<sup>18</sup> Cfr. Dados do IBGE no site Globo [Acessado: 28/11/16].

<sup>19</sup> Cfr. Globo.com, [Acessado: 28/11/16].

muitos jovens, no ano 2000 a geração compreendida entre 20 e 24 anos correspondia a 10% da população do país e de acordo com o Ministério do Planejamento, este número seria o maior da história brasileira. A CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) e o CERIS (Centro de Estatísticas Religiosas e Investigação Social), promoveram uma pesquisa a fim de ajudar a compreender melhor a juventude e a questão vocacional. Esta pesquisa foi feita com jovens que deixaram a casa de formação e voltaram para a vida laical e com alguns que ainda permanecem na vida religiosa e no seminário. A indagação buscou trabalhar as motivações das entradas e das saídas e como foi o processo de discernimento. Também indicou a crise de gerações que ocorre dentro das casas de formação e mostrou mudanças próprias deste tempo.

A vida religiosa no Brasil tem uma presença importante. No ano de 2008, o CERIS publicou que existem 33.333 religiosas, 20.561 religiosos presbíteros e 500 congregações e ordens religiosas. Mas precisamos ainda conhecer mais os jovens para entendê-los e assim ajudá-los a viver melhor sua vocação. Vejamos os motivos de entrada na vida religiosa por parte de 30 jovens ao responderem algumas perguntas previamente estruturadas:

#### Motivos de entrada na Vida Religiosa

|                    | Situação do jovem no tempo da pesquisa |
|--------------------|--|
| Opção pelos pobres | Egresso                                |
| Amor ao Evangelho  | Egresso                                |
| Seguir Jesus       | Egresso                                |
| Ascensão Social    | Egresso                                |
| Sair do Interior   | Egresso                                |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados de M.F. ANJOS, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 107.

#### Motivos de entrada na Vida Religiosa

|                               | Situação do jovem no tempo da pesquisa |
|-------------------------------|--|
| Amor ao Evangelho             | Em Formação                            |
| Desejo de servir a Igreja     | Em Formação                            |
| Busca de formação Intelectual | Em Formação                            |
| Busca de Status               | Em Formação                            |
| Sair do Trabalho Rural        | Em Formação                            |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados de M.F. ANJOS, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 107.

A mesma pesquisa perguntou a respeito do que anima e impulsiona a permanência na província ou congregação com a seguinte questão: «Enumere três aspectos de sua província que o anima a permanecer nela»; o resultado é uma soma de ideias a respeito da vida religiosa que não leva a uma experiência madura, assim, no momento de uma crise ou dificuldade os jovens não são capazes de enxergar o verdadeiro motivo para permanecer na vida consagrada: o seguimento de Jesus Cristo e de seu Reino - fazer a vontade de Deus.

### Motivos para continuar na Vida Religiosa

|   | FEM    | MAS    |
|---|--------|--------|
| Vivência do carisma, do ideal do Fundador e do sonho inicial      | 59,60% | 48,00% |
| Vivência comunitária, fraterna, amizade, acolhimento, confiança   | 48,90% | 64,00% |
| Missionariedade: Pluralidade de opções missionárias, inculturação | 36,20% | 24,00% |
| Opção pelos pobres, inserção no meio do povo, na justiça          | 29,80% | 20,00% |
| Espiritualidade encarnada, vida de oração e contemplação          | 40,40% | 12,00% |
| Mudanças e avanços na formação, acompanhamento personalizado      | 21,30% | 56,00% |
| Testemunho do fundador e dos companheiros                         | 29,80% | 12,00% |
| Abertura ao novo, audácia, busca de coerência                     | 29,80% | 28,00% |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados de M.F. ANJOS, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 95.

Alberto Antoniazi dizia que para muitos dos jovens que entram na vida religiosa, lhes faltam elementos básicos da vida cristã, uma vez que é ali ou no seminário que muitos têm por primeira vez uma relação mais pessoal com Jesus e descobrem uma espiritualidade evangélica, é a «primeira oportunidade de experimentar o Deus de Jesus em uma comunidade para a qual a fé representa o valor fundante»<sup>20</sup>. O autor segue afirmando que «é preciso que eles passem por uma conversão pessoal e que encontrem uma comunidade que possa sustentar sua caminhada posterior na fé»<sup>21</sup>.

Em tempos de trânsito religioso, esta conversão pessoal passa por uma experiência íntima de Jesus Cristo e sem ela será impossível sustentar este projeto de vida «em uma cultura pós-cristã e até pós-religiosa como será provavelmente cada vez mais a nossa»<sup>22</sup> sociedade brasileira.

A «espiritualidade líquida»<sup>23</sup> afeta também as casas de formação. Assistimos a uma virada na supervalorização da dimensão espiritualista de cunho mais pentecostal. Desse modo, passamos de uma formação que era característica de uma época de cunho mais politizada, seja nas comunidades de bases, como nos seminários, a uma formação sem espiritualidade, mais voltada à dimensão ritual e moralizante, porém com uma valorização do emocional; além disso, deu-se um enfoque muito grande na liturgia e suas rubricas, porém esvaziada de mistagogia e de transcendência. Acontece assim uma supervalorização do espiritualismo em detrimento de uma maturidade do jovem que busca a vida religiosa ou o sacerdócio. Quanto aos motivos para abandonar a vida religiosa ou o seminário, estes são em sua grande maioria, intimistas ou egocêntricos, portanto, totalmente diferente das razões pelas quais os jovens decidiram fazer esta experiência de maior radicalidade vocacional, uma vez que apresentam sempre motivos oblativos, conforme o quadro abaixo:

<sup>20</sup> M.F. ANJOS, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 97.

<sup>21</sup> M.F. ANJOS, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 97.

<sup>22</sup> M.F. ANJOS, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 97.

<sup>23</sup> O termo «espiritualidade líquida» neste caso, utilizo para fazer uma ligação com o termo «líquido» usado por Zygmunt Bauman que usa este adjetivo para falar em fluidez e movimento.



| Egressos                           | Em formação                             |
|------------------------------------|---|
| Falta de liberdade                 | Contratestemunho entre os Religiosos    |
| Decepção com a estrutura da Igreja | Modelo de vida comunitária ultrapassada |
| Falta de diálogo                   | Realidade da proposta do evangelho      |
| Campo afetivo-sexual               | Incompreensão - às etapas de formação   |
| Assédio sexual                     |   |
| Opressão da vida sexual            |   |
| Favoritismo                        |   |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados de M.F. Anjos, ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, 110.

### 3. A nova e complexa forma de ver e viver a religião no Brasil

Em relação à complexidade da sociedade no que diz respeito aos valores outrora concebidos como invioláveis, a antropóloga Regina Novaes conta que o censo de 2000 nos mostra o cenário diante de uma única pergunta «qual é a sua religião?» Comentando o resultado do IBGE, ela diz que os jovens responderam com 35 mil respostas diferentes. Ela afirma ainda que o brasileiro possui uma ideia variada do que ele define como sua fé<sup>24</sup> «Evidencia-se a privatização da experiência posta no indivíduo como sujeito autônomo da sua fé, capaz de escolher dentre as ofertas do mercado religioso os aspectos que lhe agrada e que contribuem para a recomposição de seu mundo e integramos em uma variada coloração religiosa»<sup>25</sup>.

A estrutura da Igreja Católica no Brasil continua crescendo, aumenta-se o número de sacerdotes e de paróquias, embora este crescimento não signifique necessariamente crescimento numérico de católicos. Ou seja, a população continua crescendo, o número de paróquias e clérigos também, mas não cresceu a população católica, pelo contrário diminuiu drasticamente. Vejamos no quadro a seguir, como a agência de notícias *Zenit* mostra a realidade da Igreja Católica no Brasil no dia 20 de julho de 2013.

|                      |         |
|----------------------|---------|
| Paróquias            | 10.802  |
| Centros pastorais    | 37.827  |
| Bispos               | 453     |
| Sacerdotes           | 20.701  |
| Religiosas           | 30.528  |
| Religiosos           | 2.703   |
| Diaconos Permanentes | 2.903   |
| Catequistas          | 483.104 |
| Seminaristas Maiores | 8.956   |
| Seminaristas Menores | 2.671   |
| Missionários Leigos  | 144.910 |

Fonte: Produção pessoal com base nos dados de *Zenit*<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Cfr. R. NOVAES, «Dossiê das religiões no Brasil» [Acessado: 28/11/16].

<sup>25</sup> Cfr. C.O. RIBEIRO, «Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo», *Estudos de Religião* 27, 2 (2013) 53 – 71.

<sup>26</sup> ZENIT, «O Papa no Brasil» [Acessado: 29/10/16].

Há uma tensão na interpretação dos dados das pesquisas a respeito dos números do catolicismo no Brasil, uma vez que, o número de pessoas que se declaram católicas diminui, ano após ano, porém o número de paróquias, de vocações ao sacerdócio e ao diaconato permanente cresce. Seria este crescimento um sinal de que cresce também o número de católicos? Para o pensador Pedro Ribeiro, sim, porém, para a socióloga Silvia Fernandes, não. O CERIS<sup>27</sup> instituto ligado à CNBB em sua análise de conjuntura e avaliação dos números do IBGE em 2010, afirma que o número de paróquias católicas cresceu em 2008 para 10.720. O instituto afirma ainda que o número de padres tanto brasileiros como estrangeiros cresceu 7,58% (de 20.561 para 22.119)<sup>28</sup>.

Nos anos 70 e 80 acontece uma mudança importante no âmbito eclesial: a experiência “pentecostal” na Igreja Católica. A experiência pentecostal é fruto das transformações impulsionadas pelo Concílio Vaticano II que pedia uma maior abertura ao mundo e convocava a Igreja a um novo Pentecostes. Deve-se destacar que o movimento pentecostal não foi só uma resposta à evasão de católicos a outras igrejas, afinal este movimento nasceu logo em seguida ao Concílio Vaticano II, antes mesmo do «trânsito» religioso. O estilo e a metodologia da Renovação Carismática Católica (RCC), por ser de linha mais conservadora impõe um ritmo mais proselitista e anti-ecumênico dentro da Igreja Católica e por isso mesmo gerará uma tensão entre os movimentos sociais, as CEBs e as assim chamadas “Novas Comunidades e grupos Carismáticos da Igreja”<sup>29</sup>. A tensão se deve às linhas de ação e metodologia de trabalho muito diferentes uns dos outros. A missão da RCC é clara e objetiva:

Fazer discípulos de Nosso Senhor Jesus Cristo, evangelizando o povo de Deus no Brasil, a partir da experiência do Batismo no Espírito Santo. A sua visão organizativa é consolidar em todo o território brasileiro, a Renovação Carismática Católica na condição de Movimento Eclesial ardoroso, organizado, unido e missionário, que manifesta o rosto e a memória de Pentecostes, tanto em comunidade quanto na pessoa de cada um dos seus membros em todos os ambientes onde se encontrarem<sup>30</sup>.

Pedro Ribeiro chama a atenção para o «primado da experiência» no que toca ao campo religioso atual, ou seja, a experiência que vivenciamos hoje nos leva ao individualismo e ao hedonismo, em detrimento do comunitário, gerando um trânsito religioso na busca de sentir, experimentar, e individualmente escolher a experiência religiosa que mais toca, ou que mais faz sentir bem, de acordo com as exigências de uma sociedade que a todo instante promete o bem-estar social e agora também o religioso. O mesmo autor afirma também que, muitos fiéis abandonam as formas institucionais da religião, sem hierarquia, sem preceitos, sem normas, e sem verdades estabelecidas. Se pensamos nos jovens e na realidade forte das novas comunidades é o que encontramos na Igreja

<sup>27</sup> J.C. PEREIRA, «Censo anual da Igreja Católica no Brasil» [Acessado: 29/10/16].

<sup>28</sup> ALBERTO, C. - TONIOL, R., «O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010» [Acessado:02/05/17].

<sup>29</sup> E. VALE, «Dossiê de religiões no Brasil» [Acessado: 01/12/16].

<sup>30</sup> M.D. UGOSKI, «História da RCC» [Acessado: 01/12/16].

hoje. Esta nova realidade nos porta a uma outra que vem se desenvolvendo nos últimos 30 anos: o nascimento das Novas Comunidades Católicas de Vida e Aliança. No Brasil, neste momento, são mais de 800 Novas Comunidades nas quais jovens, homens e mulheres se consagram e fazem seus votos de aliança (casais). Cada comunidade, tem seu fundador, normas, missão, espaço físico e formação ligadas à inspiração pentecostal da RCC:

As comunidades novas baseiam-se em novas inspirações adaptadas dos institutos de Vida Consagrada da Igreja Católica, tendo como grande diferencial a Vida Comunitária formada por Sacerdotes e leigos, homens e mulheres em uma mesma Comunidade devidamente dividida, mas, trabalhando juntos em prol da evangelização ou promoção da dignidade humana. Tais formas de vida comunitária em vista da Evangelização, existem desde o fim do século XX, se expandindo pelo mundo todo em diversas novas comunidades, e ainda hoje aguardam um futuro enquadramento canônico enquanto são muito bem vistos pela hierarquia católica, sob a qual existem em esforçado serviço e auxílio. É formada por leigos e padres engajados como um passo a mais em seus engajados projetos de evangelização diocesanos, oriundos comumente da Renovação Carismática Católica<sup>31</sup>.

Além de ser um simples recurso por parte de um grupo com a finalidade de resgatar pessoas para a Igreja e estancar o trânsito religioso, a RCC tornou-se uma realidade bastante misturada na base da Igreja Católica em cada diocese, comunidade, paróquia ou movimento. Ela tem características parecidas com as CEBs: o protagonismo dos leigos e a centralidade na Palavra de Deus. Porém, a forma de viver a experiência de fé da RCC nos revela uma relação íntima com o momento que vivemos de secularização; é o que diz João Fernandes, quando afirma que de fato, este movimento renova e rejuvenesce a Igreja, porém, ao mesmo tempo: *«os fieis assimilam o individualismo religioso pós-moderno e o desejo de fazer valer a sua subjetividade»*<sup>32</sup> ou seja, não está muito preocupado em viver em uma comunidade paroquial seguindo normas e uma estrutura que não seja a do movimento em si, inclusive a relação com a hierarquia é boa, mas só quando há um apoio ao seu grupo e modo de ser.

Este direcionamento sócio-ecclesial nos leva a viver a partir de uma nova forma de relação com o sagrado, ou seja, há o aparecimento de uma nova identidade religiosa *«essa identidade religiosa é determinante no esvaziamento de expressões religiosas orientadas por discursos teológicos mais rígidos e formais, que não privilegiam o caráter espontâneo, místico e celebrativo»*<sup>33</sup>. Sendo assim, presenciamos o abandono da estrutura e da instituição dentro da própria instituição católica, gerando um «trânsito» dentro da própria Igreja. Pois muitos mudam de paróquia, de grupo e de movimento, de acordo com o sentimento pessoal, ou do líder do momento ou do “produto” que se oferece, especialmente com a introdução dos Meios de Comunicação Social na evangelização por parte das igrejas cristãs.

<sup>31</sup> WIKIPÉDIA, «Comunidades Novos Dias» [Acesso: 03/12/16].

<sup>32</sup> J.F. REINERT, «O Contexto sociocultural e religioso» [Acessado no dia 31/10/16].

<sup>33</sup> C.O. RIBEIRO, «Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo» [Acessado: 07/11/16].

#### 4. Os Meios de Comunicação e a Religião no Brasil

Um elemento que muito influencia na evangelização e que carrega consigo um peso muito importante na sociedade brasileira é a Comunicação Social. Um exemplo é o crescimento das TVs Católicas voltadas ao tema da evangelização, cultura, arte e lazer. Pedro Rubens dirá que há um deslocamento na topografia religiosa com o elemento das igrejas novas que “chegaram para ficar”. Ao mesmo tempo, o espaço público, praças, ruas, parques, estádios de futebol, ginásios esportivos, TV, internet etc., antes ocupado pela Igreja Católica, passa a ser ocupado pelas igrejas novas; embora ainda exista na sociedade a influência de muitos elementos católicos, como por exemplo, os feriados de Semana Santa e dias santos, como *Corpus Christi*, Nossa Senhora Aparecida e finados; nas cidades do interior, em sua grande maioria, ainda há feriados no dia do padroeiro. No espaço público ainda existe, costumeiramente, manifestações religiosas, católicas ou evangélicas, gigantes com mais de 2 milhões de pessoas<sup>34</sup>.

A Igreja Católica se vê obrigada a ocupar novos espaços, por exemplo: as TVs nacionais e locais. Nacional: TV Canção Nova, TV Aparecida, Rede Vida de Televisão, TV Século XXI. Locais: TV Aparecida, TV Horizonte, TV Evangelizar, TV Terceiro Milênio, TV Imaculada Conceição. Este é um movimento simbólico que diz a todos nós onde houve sim uma reação em direção à uma nova forma de evangelizar. Porém, nem sempre a linguagem é nova, uma vez que o estilo da TV Católica é bastante semelhante ao estilo e linguagem evangélica pentecostal. Se as igrejas novas saíram às ruas, a Igreja Católica migrou para a TV. Este deslocamento no espaço e no tempo da evangelização, surtiu os seus efeitos para ambos grupos. Este número e presença nos meios de comunicação por parte da Igreja Católica cresce com a Rede Católica de Rádios, que chega ao povo através de sete grandes bases geradoras de transmissão: Rede Aparecida/SP; Rede Canção Nova/ SP; Rede Milícia Sat/SP; Rede Sul de Rádio/RS; Rede Scalabriniana/RS; Rede Evangelizar é Preciso/PR; RCR/ES. Um grande número de TVs e rádios estão presentes de forma amadora e semiprofissional através da web Rádios e web TVs. Este crescimento se dá, de modo especial, junto com o crescimento dos grupos da RCC que em sua grande maioria estão presentes nas mídias. Todo este serviço midiático, vem suportado e impulsionado pelo surgimento dos “padres cantores”. No ano de 1998, o Padre Marcelo Rossi vendeu 3.328.468 de discos, tornando-se o artista que mais vendeu no Brasil em todos os tempos. Sendo também recordista em venda de livros.

As mídias e a religião possuem uma relação muito estreita no Brasil e ao mesmo tempo gera uma tensão que é própria deste tempo de cristianismo líquido ou adaptável à medida de cada um. A tensão está no fato de que as mídias chegam às pessoas e falam diretamente lá aonde elas estão nos momentos de sofrimento ou solidão, estejam trabalhando ou viajando horas e horas a fio nos transportes públicos. Elas apresentam soluções para os problemas mais complexos da vida de cada um e de modo muito simples. Desse modo, o fiel se sente interpelado e sem necessidade objetiva de ser parte de

<sup>34</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 147.

uma comunidade ou de um grupo, uma instituição; basta crer e acolher aquela palavra, ou imagem. Entretanto, é exatamente neste tempo, quando as pessoas não querem uma relação direta com uma comunidade concreta, com nome e compromissos, que, no Brasil contemplamos o fenômeno da construção dos grandes templos religiosos, sejam protestantes, sejam católicos. Neste caso, as mídias são o grande e principal instrumento de arrecadação de recursos e de fiéis para os novos templos.

### 5. TVs Evangélicas

Alguns canais de seguimento evangélico possuem um grande impacto nos fiéis. No quadro abaixo reportamos os canais propriamente evangélicos. Porém, há muitos programas emitidos nas TVs abertas de grande alcance em todo o Brasil especialmente no horário da madrugada que possui grande número de telespectadores. Como é o caso dos programas e cultos da Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e Igreja Mundial do Poder de Deus: AtalaiaNET, Boas Novas, Novo Tempo, RIT, Rede Super. Além deste fenômeno, no Brasil muitas redes comerciais de TV alugam seus horários para Igrejas Evangélicas que arrecadam mais de 1 bilhão de reais anuais com estes programas. Vejamos a seguir, as principais redes de TV confessionais no Brasil e também podemos conferir o rendimento de cada uma:

|                       |   |                          |
|-----------------------|---|--------------------------|
| Record                | IURD (Igreja Universal do Reino de Deus)  | 250 milhões de reais/ano |
| Band                  | Igreja da Graça   | 102 milhões de reais/ano |
| Rede TV               | Assembleia de Deus, Vitória em Cristo, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e outras. | 168 milhões de reais/ano |
| Rede 21 <sup>35</sup> | IURD  | 120 milhões de reais/ano |
| CNT                   | IURD  | 60 milhões de reais/ano  |

Fonte: Produção pessoal com base em diferentes sites de cada templo.

A comunicação nos seguimentos das várias religiões do Brasil é um elemento chave. Se não está na TV não existe. A TV adquiriu um papel importantíssimo na “evangelização” do país, gerando e fortalecendo este trânsito pelas várias denominações e ao mesmo tempo colaborando para a liquidez da mensagem do Evangelho, uma vez que, através da TV, todas as mensagens estão em pé de igualdade, desde o charlatanismo das neopentecostais aos programas da TV católica que trazem temas formativos, como por exemplo, bioética.

Sendo que, o apelo à emoção tem maior aceitação e faz mais seguidores, há uma grande luta para arrebanhar as pessoas nas diferentes classes sociais e níveis de escolaridade. Dos pobres das favelas, onde muitas vezes só a igreja evangélica está presente, dos pastores ex-trafficantes ao empresário rico que passou por alguma crise.

<sup>35</sup> A Rede21, não é a mesma Rede Século XXI, esta é católica, a primeira é evangélica.

## 6. Conclusão

Nesta primeira parte, na qual apresentamos a fenomenologia da realidade sócio-ecclesial brasileira, vimos o quanto a secularização no Brasil imprimiu um ritmo diferente e o quanto precisa ser estudada, uma vez que não há um descarte de Deus e do sagrado, mas que o faz ser vivido e experimentado de um outro modo. Desse modo, vimos que há uma crescente massa que migra em busca de igrejas e há um outro expressivo grupo de pessoas que as abandona quando sofre alguma frustração e decepção depois de tanto migrar em busca de resolução para os seus problemas.

Por outro lado, há uma multidão que, mesmo neste contexto secularizado, resiste e mantém firme a sua busca pela religião e por Deus. Este fenômeno diz respeito também à Igreja Católica, que contra tudo e contra todos, continua influente e majoritária no Brasil e até mesmo na sociedade.

A desconstrução gradual do simbólico religioso institucional feita pelo modernismo e pós-modernismo foi dando espaço à outras expressões no Brasil de uma religião mais *light* e menos institucionalizada. A prova disto é que no Brasil em 2013, foram abertas 12 igrejas por dia<sup>36</sup> ou seja, a cada duas horas era aberta uma igreja diferente segundo o IBPT (Instituto Brasileiro de Planejamento Tributário)<sup>37</sup>, porém, estas são as que foram registradas oficialmente. Este número pode chegar a 14 mil por ano de acordo com o Jornal Correio Brasiliense e em sua grande quantidade são neopentecostais<sup>38</sup>, se bem é verdade que a grande maioria não se mantém aberta nem sequer por um ano.

Os números que apresentamos nesta parte da nossa pesquisa nos mostram um fenômeno que se distancia da realidade europeia, por exemplo. Por outro lado, nos faz questionar como o secularismo ou a pós-modernidade nos desafiam a ajudar as pessoas a que busquem sinceramente a Deus. Os números que vimos nos alertam para uma mudança estrutural? Cultural? Religiosa? O que dizer se podemos considerar que quase 90% da população brasileira se declara crente? (a pesar da denominação e da igreja) Quais os passos e caminhos a tomar?

<sup>36</sup> Este dado atualizado pelo Jornal o Globo, afirma que o número de criação de Pessoa Jurídica para instituições religiosas, chega a 20 por dia. Ao mesmo tempo que isto contrasta com a secularização que gera indiferença para com a instituição religiosa, afirma a secularização, uma vez que o número é exorbitante e reforma mais e mais a liquidez em que se se encontra a realidade religiosa no Brasil neste momento [Acessado: 27/03/17].

<sup>37</sup> D. MARTINS, «Levantamento revela que nasce uma igreja a cada duas horas» [Acesso: 13/12/16].

<sup>38</sup> J. ARAGÃO, «Evangélicos abrem 14 mil igrejas por ano no Brasil» [Acesso: 13/12/16].

## II. Uma igreja pragmática, em crise de identidade, esvaziada de espiritualidade

Visitar os últimos documentos da CNBB e do CELAM nos proporciona uma experiência de redescoberta daquilo que é o essencial da fé cristã: encontrar, experimentar e contemplar a Cristo, sua vida e o Reino do Pai. Especificamente as três últimas Diretrizes Gerais para a Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil, mostram que os bispos estão cientes do que acontece na sociedade e por consequência na Igreja mesma.

Os três documentos citados são de grande inspiração, pois eles nos ajudam a interpretar a realidade sócio-eclesial brasileira.

De um modo mais amplo, nos inspira e ajuda o Documento de Aparecida da V Conferência Episcopal Latino Americana e do Caribe. O texto é um grande convite a devolver Cristo ao seu devido lugar: o centro da vida, da Igreja, da fé cristã e da evangelização. O convite a sair, recuperar a dinâmica pastoral e de fé comunitária ou pessoal, a partir da experiência profunda com Cristo e fugir de um modelo de Igreja voltada para uma prática estéril.

O Documento de Aparecida, é um impulso a renovar a postura da Igreja em relação ao mundo e a si mesma, ao mesmo tempo, possui um fio que liga ao Vaticano II e às demais conferências pós-conciliares, fazendo assim um caminho seguro por onde deve andar o povo de Deus a fim de continuar a responder de forma criativa e fiel ao chamado do Senhor que continua valendo hoje.

### 1. As raízes de uma fé cristã débil

Desde a chegada da fé cristã na Terra de Santa Cruz<sup>39</sup>, a primeira missa, figura na mente de muitos cristãos católicos e historiadores. Foi um marco de fé trazido das terras lusitanas, fruto da experiência de um império católico que vivia do seu modo um catolicismo mais com o rosto do imperador que do catolicismo oficial papal.

O catolicismo tradicional é descrito em cinco características distintas, mas profundamente convergentes e complementares. O catolicismo tradicional brasileiro é, antes de tudo, uma «importação» de Portugal: é um catolicismo luso-brasileiro. Não só o catolicismo oficial, mas também, a religiosidade popular foi transplantada para o Brasil: as múltiplas devoções, o gosto pelas procissões, a tradição das romarias e a sensibilidade aos milagres. Trata-se primeiro de uma «transplantação»: a Igreja lusitana vem para a colônia. Nesse processo lento de adaptação, inscreve-se a influência ameríndia e a africana, dando nascimento a formas sincréticas<sup>40</sup>.

Desse modo, a primeira missa se tornou um marco de fé para a nação, o Brasil cresceu e transformou-se em uma nação majoritariamente católica. Com a chegada da seculari-

<sup>39</sup> Nome dado ao Brasil no período da descoberta pelos colonizadores.

<sup>40</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 47.

zação, esta afirmativa tem sido questionada de modo especial se perguntarmos pela qualidade do catolicismo que chegou ao Brasil e pela qualidade dele nestes séculos. Hoje, podemos afirmar que somos uma nação sincrética e com tantas raízes afro que fez do catolicismo uma religião que, por ter a maior presença da religião como instituição, a fez também a mais sincrética. Basta ver que, as religiões afrodescendentes, como a Umbanda possuía 407.331 adeptos em 2010, já o Candomblé cresceu chegando a 167.363. Já o Espiritismo kardecista, que tem outra origem, no ano de 2010 tinha 2.800 adeptos no país, segundo as estatísticas do IBGE. A religiosidade das religiões afro descendentes como a Umbanda e o Candomblé e também do espiritismo povoam a mente dos brasileiros<sup>41</sup>.

Depois de tantos anos de caminhada de fé, o Brasil católico se transforma em um país Evangélico/Protestante e a Igreja sofre a tentação de voltar ao Brasil católico dos primeiros séculos de existência. Porém, vivemos um momento de fortes mudanças especialmente diante da massa de batizados que não se identifica mais com o batismo que recebeu.

Muitos batizados migram para igrejas evangélicas de cunho pentecostal e levam consigo as suas experiências e sede por uma religião «mágica» e popular uma vez que a religião tradicional recebida por tradição familiar (Católica) com as suas liturgias, ritos e normas, já não lhes diz nada.

O teólogo jesuíta Pedro Rubens apresenta uma interessante análise da situação da fé católica nos anos de 1966 ao citar Nina Rodrigues e Thales de Azevedo, dizendo que Nina Rodrigues chegou a fazer uma afirmação de que hoje a ideia de um «Brasil católico» não passa de uma «ilusão de catequese». Pedro Rubens cita um artigo de 1969 da revista *Vozes*, quando Thales de Azevedo, dizia que tal “ilusão” persistia como uma ideologia eclesiástica e leiga. Ou seja, era uma ilusão que era sustentada, porém, totalmente longe da realidade, nos chama a atenção que esta afirmação é da década de 60. Thales de Azevedo apresentou neste mesmo artigo quatro tipos fundamentais de catolicismo:

Catolicismo *cultural ou social* (religião do berço), a que se pertence não por conversão, mas pelo fato de ter nascido em uma família católica); catolicismo *formal* (tipo de católico que tem um conhecimento doutrinal da fé cristã, que pratica os preceitos da religião e da moral); catolicismo *nominal ou tradicional* (participação restrita às festas religiosas tradicionais e às circunstâncias da vida familiar e social, tais como batizados, matrimônios e funerais); e, por fim, o catolicismo popular (elementos católicos misturados com práticas sincréticas)<sup>42</sup>.

Pedro Rubens chega à conclusão de que para Thales, em todas as formas de catolicismo, há um predomínio do aspecto negativo, sobretudo na forma popular. Certamente, autor reconhece, sem dificuldade, a sua positiva função terapêutica, mas não sem manifestar uma conotação estereotipada da religião. Finalmente, as múltiplas formas de catolicismo brasileiro, são por ele consideradas, «deformações», que o leva a concluir que o Brasil não é um país verdadeiramente católico<sup>43</sup>. Com esta conclusão, Pedro Rubens afirma que se analisarmos os elementos do catolicismo popular, veremos que não existe um

<sup>41</sup> R. Mariano, «Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010» [acessado: 02/05/17].

<sup>42</sup> Cfr. P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 45.

<sup>43</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 45.



«verdadeiro» catolicismo no Brasil: trata-se de uma religião popular sincrética sob um revestimento católico. Assim, de um modo ou de outro, a afirmação do catolicismo no Brasil é contestada tanto pelos não católicos como pelos guardiões da ortodoxia. Nesta linha, pode-se indagar: até onde o país mais católico do mundo é realmente católico?<sup>44</sup>.

## 2. A CNBB e suas intuições proféticas

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil reunida em assembleia anual a fim de aplicar o Documento de Aparecida para a realidade brasileira, reforça este convite à centralidade de Cristo quando afirma no Documento 95 que,

Toda ação eclesial brota de Jesus Cristo e se volta para Ele e para o Reino do Pai. Jesus Cristo é nossa razão de ser, origem de nosso agir, motivo de nosso pensar e sentir. Nele, com Ele e a partir d'Ele, mergulhamos no mistério trinitário, construindo nossa vida pessoal e comunitária. Nisto se manifesta nosso discipulado missionário: contemplamos Jesus Cristo presente e atuante em meio à realidade, à Sua luz a compreendemos e com ela nos relacionamos no firme desejo de que nosso olhar, ser e agir, sejam reflexos do seguimento, cada vez mais fiel, ao Senhor Jesus. Não há, pois, como executar planejamentos pastorais sem antes pararmos e nos colocarmos diante de Jesus Cristo. Em atitude orante, contemplativa, fraterna e servidora, somos convocados a responder, antes de tudo, a nós mesmos: quem é Jesus Cristo? (cf. Mc 8,27-29). O que significa acolhê-lo, segui-lo e anunciá-lo? O que há em Jesus Cristo que desperta nosso fascínio, faz arder nosso coração (cf. Lc 24,32), leva-nos a tudo deixar (cf. Lc 5,8-11) e mesmo diante das nossas limitações e vicissitudes, afirmar um incondicional amor a Ele (cf. Jo 21,9-17)? A paixão por Jesus Cristo leva ao arrependimento, à contrição (cf. Lc 24,47; cf. At 2,36ss) e à verdadeira conversão pessoal e pastoral. Por isso, devemos sempre nos perguntar: estamos convencidos de que Jesus Cristo é o Caminho, a Verdade e a Vida? O que significa para nós, hoje, o Reino de Deus por Ele instaurado e comunicado?<sup>45</sup>

A realidade brasileira que vimos na primeira parte é o grande pano de fundo daquilo que os bispos e seus assessores pensaram e escreveram neste documento 95. Conscientes da realidade sócio e eclesial brasileira, eles apontam o caminho fundamental para uma mudança real na presença da Igreja espalhada em todo o país «*Toda a ação eclesial brota de Jesus Cristo e se volta para Ele e para o Reino do Pai*», esta clareza nos faz ver que a CNBB aponta também um caminho a seguir e pontos concretos a aplicar em cada pastoral, comunidade e em cada pessoa. Ou seja, não podemos desfocar o verdadeiro sentido da nossa missão que é Jesus Cristo mesmo. Ele é a «razão de ser, a origem de nosso agir» qualquer coisa fora deste objetivo significa sair do projeto de Cristo para o seu povo reunido em Igreja.

<sup>44</sup> P. RUBENS, *O Rosto Plural da Fé*, 46.

<sup>45</sup> CNBB, *Diretrizes da Ação Evangelizadora na Igreja do Brasil* (2008-2010).

### 2.1. Documento 87: Diretrizes da Ação Evangelizadora na Igreja do Brasil (2008-2010)

Objetivo geral: Evangelizar, a partir do encontro com Jesus Cristo, como discípulos missionários, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, promovendo a dignidade da pessoa, renovando a comunidade, participando da construção de uma sociedade justa e solidária, «para que todos tenham Vida e a tenham em abundância» (Jo 10,10). É interessante perceber que, logo na introdução do documento, encontramos esta afirmação: «No espírito do grande evento de graça da Conferência de Aparecida, apresentamos estas Diretrizes, a fim de que a Igreja no Brasil viva uma forte comoção e experimente a alegria de ser discípula missionária, para que nossos povos em Cristo tenham Vidas»<sup>46</sup>.

### 2.2. Documento 94: Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja (2011-2015)

Objetivo Geral: Evangelizar a partir de Jesus Cristo e na força do *Espírito Santo*, como Igreja discípula, missionária e profética, alimentada pela Palavra de Deus e pela Eucaristia, à luz da evangélica opção preferencial pelos *pobres*, para que todos tenham vida, rumo ao Reino definitivo.

### 2.3. Documento 102: Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja (2015-2019)<sup>47</sup>

Os Bispos reunidos, decidiram manter a mesma estrutura das Diretrizes anteriores dando ênfase e atualizando-a a partir do magistério do Papa Francisco.

### 2.4. Documento 100: Comunidade de Comunidades – Uma nova Paróquia – A conversão da Paróquia – 2014<sup>48</sup>

Este documento, especificamente, é um novo modo de entender a paróquia a partir do Documento de Aparecida, fala em conversão pastoral, revisão das estruturas das paróquias e apresenta proposições pastorais - como ser verdadeiramente comunidades fraternas, fala da sua organização, da importância da oração e da iniciação à vida cristã, da vocação e da abertura ecumênica e dos ministérios dos leigos.

### 2.5. Palavras que se repetem nos Documentos eclesiais brasileiros citados

A clareza do apelo destes documentos é um instrumento para um grande exame de consciência eclesial sobre como estamos vivendo a fé e como a estamos comunicando. Sendo assim, fica claro qual foi o caminho que tomamos, fruto do tempo em que vivemos e das influências que sofremos, afinal, nós também somos construtores de cultura, e ela mesma nos afeta e nos condiciona.

<sup>46</sup> CNBB, *Diretrizes da Ação Evangelizadora na Igreja do Brasil* (2008-2010).

<sup>47</sup> CNBB, *Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja* (2015-2019).

<sup>48</sup> Cfr. CNBB, *Comunidade de Comunidades* [Acesso: 19/01/17].

|                       | Doc 87 | Doc 94 | Doc 102 |
|-----------------------|--------|--------|---------|
| Missão / missionários | 120    | 220    | 131     |
| Pastoral              | 75     | 68     | 52      |
| Discípulo/ado         | 73     | 88     | 42      |
| Formação              | 66     | 39     | 34      |
| Social                | 50     | 20     | 25      |
| Pobre                 | 22     | 17     | 15      |
| Transformação         | 11     | 5      | 19      |
| Espiritualidade       | 11     | 3      | 1       |
| Ecumenismo            | 10     | 4      | 4       |
| Libertação            | 4      | 0      | 0       |
| Mística               | 1      | 0      | 0       |

Fonte: Produção pessoal a partir dos Documentos da CNBB: Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja 87, (2008-2010); Diretrizes da Ação Evangelizadora na Igreja do Brasil 94, (2011-2015); Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja 102, (2015-2019).

O caminho que a Evangelização tomou no Brasil, de certa forma, se distancia de algumas palavras chaves como “pobres” e “libertação” e, outras palavras fundamentais quase não existem tais como “mística” e “espiritualidade”. A ênfase destes anos esteve sempre no tema da missão, pastoral e social, conforme nos mostra o quadro anterior.

Nos últimos oito anos, a Igreja do Brasil abraçou um projeto de Igreja que quer compreender-se como uma alegre discípula de Cristo:

A alegria de ser discípulos e missionários de Jesus Cristo como fruto de um encontro com Ele: «neste encontro com Cristo, queremos expressar a alegria de sermos discípulos do Senhor e de termos sido enviados com o tesouro do Evangelho. Ser cristão não é uma carga, mas um dom: Deus Pai nos abençoou em Jesus Cristo seu Filho, salvador do mundo... A alegria do discípulo é antídoto frente a um mundo atemorizado pelo futuro e oprimido pela violência e pelo ódio. A alegria do discípulo não é um sentimento de bem-estar egoísta, mas uma certeza que brota da fé, que serena o coração e capacita para anunciar a boa nova de Deus. Conhecer Jesus é o melhor presente que qualquer pessoa pode receber; tê-lo encontrado foi o melhor que ocorreu em nossas vidas, e fazê-lo conhecido com nossa palavra e obras é nossa alegria»<sup>49</sup>.

O Documento de Aparecida é o grande pano de fundo das Diretrizes dos últimos anos e está profundamente ligado às opções feitas pelo Concílio Vaticano II. Quando a CNBB apresenta estas diretrizes gerais, ela oferece um caminho com pontos muito interessantes, renovadores e avançados. Porém, faltam alguns elementos que são de fundamental importância para a vida centrada em Cristo. Um primeiro ponto é que alguns temas caros à Igreja no Brasil, como, “pobre” e “libertação” e vimos isso no quadro acima, cada dia ficam mais debilitados. Estes termos estão carregados, por um lado, de ideologias e por outro, de preconceitos para com a Igreja de cunho mais político da libertação, com isso, estas palavras deixaram de significar um «jeito novo de ser Igreja»

<sup>49</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, nn. 28. 29.

e passaram a ser, pouco a pouco, esquecidas e omitidas. Assim, na Nova Evangelização já não é mais necessário citá-las, uma vez que agora as mais comuns são (embora não estejam nos documentos oficiais): unção, Espírito Santo, milagres. Um segundo ponto esquecido é a apresentação de um método para a vida do povo de Deus no qual se mostre o caminho de unidade e centralidade em Cristo; fala-se da necessidade desta centralidade, mas não se oferece meios práticos para centrar a vida em Cristo.

### 3. Interpretação das Diretrizes (2008 – 2019)

A realidade sócio-eclesial brasileira influencia até certo ponto na elaboração dos documentos eclesiais, particularmente, no que diz respeito ao fato de se encarar a realidade na qual estamos inseridos; tanto é assim que se cria uma certa tensão na vida prática da Igreja. As Diretrizes buscam ser documentos que animam e impulsionam a vida das dioceses, paróquias, pastorais e movimentos a exercerem sua vocação de batizados. Este impulso fica nítido nas palavras mais utilizadas nestes anos: Missão e Missionários, Pastoral, Discípulo ou Discipulado, Formação, Transformação e Social. O prefácio do Documento 85 diz: «*Evangelizar, a partir do encontro com Jesus Cristo, como discípulos missionários, à luz da evangélica opção preferencial pelos pobres, promovendo a dignidade da pessoa, renovando a comunidade, participando da construção de uma sociedade justa e solidária, “para que todos tenham Vida e a tenham em abundância” (Jo 10,10)*»<sup>50</sup>.

O cunho missionário, pastoral e social está presente de forma clara. Podemos até afirmar que não há nenhuma quebra nas opções feitas pela hierarquia na caminhada da Igreja dos anos 70 e 80 para com as linhas atuais. Porém, o que falta é apresentar uma metodologia, uma pedagogia que prepare o discípulo para esta missão social mais necessária que nunca.

As palavras «*transformação*» e «*social*» repetidas vezes estão juntas, assim, os documentos pedem abertamente uma transformação da sociedade, da realidade, do modo de evangelizar e por isso apostam na «*conversão pastoral*».

Esta firme decisão missionária deve impregnar todas as estruturas eclesiais e todos os planos pastorais de dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e de qualquer instituição da Igreja. Nenhuma comunidade deve isentar-se de entrar decididamente, com todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de abandonar as ultrapassadas estruturas que já não favoreçam a transmissão da fé<sup>51</sup>.

A conversão pessoal desperta a capacidade de submeter tudo ao serviço da instauração do Reino da vida. Os bispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados e consagradas, leigos e leigas, são chamados a assumir uma atitude de permanente conversão pastoral, que implica escutar com atenção e discernir «*o que o Espírito está dizendo às Igrejas*» (Ap 2,29) através dos sinais dos tempos em que Deus se manifesta<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> CNBB, *Diretrizes da Ação Evangelizadora no Brasil*, 85.

<sup>51</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, 365.

<sup>52</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, 366.

Este caminho tomado pelas Diretrizes da CNBB e pelo Documento de Aparecida para uma «*conversão pastoral*», é uma retomada equilibrada ao caminho do Vaticano II e ao mesmo tempo, põe um olhar no passado, na realidade e no futuro, embora deixe de lado a profecia no sentido mais antigo do termo. A palavra “*libertação*” foi trocada pela transformação (da realidade, da sociedade, das estruturas). Porém, a ação pastoral, a conversão pastoral, o discipulado, a missão e o abandonar as ultrapassadas estruturas, não conseguem avançar.

A conversão pastoral é um convite a escutar «*o que o Espírito está dizendo às Igrejas*» (Ap 2,29) – escutar o Espírito exige sensibilidade e experiência de Deus para escutar o que Ele diz. Sem escuta não há obediência e renovação. O desafio é a escuta e, sem esta atitude, a conversão pastoral se torna adaptação da Igreja a um jeito diverso de evangelizar: vazio, sem discernimento, levado e conduzido pela emoção que se transforma assim em uma “guerra santa” entre igrejas e denominações, grupos e pastorais. De um modo geral, a grande massa que está na Igreja, mas não participa ativamente da vida dela, é um consumidor religioso de sacramento e de produtos religiosos e é o grupo que atualmente está dando o tom da evangelização, pois é exigente no mercado da fé, dado que pode mudar de igreja, mudar de produto quando desejar.

Assim, na Igreja do Brasil há uma corrida por agradar o consumidor, pois a religião é um produto do mercado. Esta atitude, foi definitiva para o esvaziamento da profecia e para o esquecimento das principais decisões das Diretrizes da CNBB e de Aparecida. Se por um lado, estes documentos optam por uma Igreja mais bem formada, discípula e missionária, que coloca Cristo no centro, por outro lado, a mesma vai aos poucos se adaptando ao apelo popular de uma Igreja de cunho mais carismático – pentecostal, com um ambiente religioso mais emocional, mais clerical, faltando espiritualidade e consciência da união com Cristo.

Quando a experiência espiritual é relativizada, também a questão dos pobres e a transformação social, passam a ser um instrumento de assistência social ou uma caridade disfarçada, como fruto da obrigação de obedecer ao apelo da Igreja hierárquica em ter um olhar para com a dimensão social. Sendo assim, a tensão a respeito dos motivos responsáveis pela pobreza, continuará ignorado e o pobre continuará cada vez mais pobre, uma vez que muitos movimentos da Igreja não apresentam nenhuma chave de leitura para a libertação ou a transformação da situação de opressão que afeta os pobres, a não ser, aceitar o “evangelho”, participar do seu grupo, sair do pecado e ir à igreja. Em sua grande maioria, estes grupos e este tipo de espiritualidade, devolve ao pobre a responsabilidade de ser e permanecer pobre e o impele a “aceitar Jesus” para mudar de vida, o que significa participar do grupo de oração, movimento, comunidade nova ou igreja. Em momento algum, há um questionamento sobre o motivo ou a causa daquela pobreza e de como libertar-se dela. Ao mesmo tempo, as Diretrizes Gerais, ignoram o desvio dos novos movimentos eclesiais que apresentam, ou um retorno ao conservadorismo ou um acentuado pentecostalismo; tudo isso tem significado um retorno ao dogmatismo em contraste com uma Igreja mais pragmática presente nos documentos.

Os pontos acima mencionados, que geram esta tensão, não constam nas Diretrizes Gerais, a sensação é a de que não querem enxergar o que de fato está acontecendo, não

querem citá-los como um problema atual e futuro. Não formamos discípulos e missionários, mas cristãos com uma vontade muito fragilizada a ponto de buscar a emoção como experiência fundamental para a sua vida.

Portanto, é uma ilusão acreditar que haja uma abertura e acolhida por parte de alguns movimentos ao magistério e sua orientação. Há uma adesão epidérmica, ou mesmo, terminológica, com a inclusão de algumas palavras bastante atuais, próprias do pontificado do Papa Francisco, no novo vocabulário das homilias e formações como: “*Igreja em saída*”, “*Igreja pobre*”, “*misericórdia*”, “*acolhida*”, “*casa comum*”.

#### **4. Espiritualidade e Mística nas Diretrizes Gerais**

A grande busca pela emoção e pela “renovação do batismo” não tem gerado no cristão uma adesão à pessoa de Jesus Cristo, mas a um conjunto de normas e regras ligado a um movimento de estilo conservador. Nas Diretrizes, as palavras “*espiritualidade*” e “*mística*” somem quase completamente. No Documento 87 “*espiritualidade*” aparece onze vezes, porém, em todas, fala apenas de uma espiritualidade missionária, ou discipular, espiritualidade de comunhão, conjugal. No documento 94 a palavra «*espiritualidade*» aparece 3 vezes: uma vez como “*espiritualidades*”, uma outra cita uma homilia de João Paulo II no Haiti, e a terceira e última vez, aparece no glossário. Sendo assim, fica nítido que a conversão pastoral e eclesial passa mais por uma acolhida de ideias do que deve ser a vida de cristão a partir das indicações dos documentos. Mas como adquirir uma postura nova, ou mesmo contemplar a Jesus e seus gestos sem uma vida mística?

Os documentos falam de uma vida de oração, contemplação do Senhor, iniciação cristã, mas não deixam claro que o fundamental na vida cristã é a relação e a adesão profunda a Cristo como fruto de uma relação e de uma transformação interior, de uma união com Ele que leva a uma postura pessoal e eclesial diversa. Consequentemente, receber o batismo católico virou um ato cultural, como um rito de passagem, que todos devem receber ou fazer, se não desejar morrer “*pagão*”. O decorrer deste caminho de fé requer uma maturidade suficiente para uma adesão pessoal a uma vida em comunidade em nome de Cristo e os sacramentos subsequentes, deveriam representar para o batizado, uma pedagogia de entrada passo a passo na vida da comunidade cristã. Mas não é isto o que acontece. À medida que o cristão avança na sua vida (idade, escola, universidade e trabalho), o caminho em direção ao Senhor e ao conhecimento íntimo Dele, se faz cada vez mais distante e com isso a relação se esvazia. A catequese inicial não é suficiente como sustento de uma vida de fé em uma sociedade profundamente desfocada e secularizada. Ela não oferece as bases suficientes para a construção de um edifício de fé cristã e se torna sem sentido e sem força, quando não totalmente ignorada.

Aparentemente e institucionalmente nos documentos algo mudou, porém, na realidade há uma distância real e clara daquilo que pensa o magistério atual em seus ensinamentos, e o acontece na vida do povo, das paróquias e dioceses: devagar tendem à política de “*deixar tudo como está*”.

### 5. O esvaziamento do projeto de Cristo na Nova Evangelização midiática

A partir de uma corrida pela busca de fiéis surge a grande ideia de uma Igreja midiática a fim de responder ao apelo de uma nova evangelização em uma sociedade que embora cristã, está bastante secularizada, pois vive uma experiência cristã líquida e subjetiva: líquida no sentido de que o cristianismo se transformou em um lugar de intensificação do individualismo e não da identidade de ser cristão e consequentemente de ser humano, pois não ajuda a tomar decisões que transforme o mundo segundo os critérios do Reino de Deus. O que presenciamos é uma experiência religiosa que, feita em meio à uma sociedade líquida, promove um «*eclipse do sentido de Deus, que constitui um desafio a encontrar os meios adequados para voltar a propor a perene verdade do Evangelho de Cristo*»<sup>53</sup> como afirmou o Papa Bento XVI ao falar do secularismo e da renovada evangelização. Ele também diz que,

A Igreja evangeliza sempre e nunca interrompeu o curso da evangelização. Ela celebra todos os dias o ministério eucarístico, administra os sacramentos, anuncia a palavra da vida – a Palavra de Deus – e empenha-se pela justiça e pela fraternidade. E essa evangelização produz seus frutos: dá luz e alegria, oferece um caminho de vida a tantas pessoas; e muitas outras vivem, amiúde sem que o saibam, da luz e do calor resplandecentes dessa evangelização permanente. Observamos, entretanto, preocupante processo progressivo de descristianização e de perda dos valores humanos essenciais. Grande parte da humanidade hoje não encontra mais, na evangelização permanente da Igreja, o Evangelho, ou seja, uma resposta convincente à pergunta de como viver. É por isso que buscamos [...] uma nova evangelização, capaz de se fazer compreender por este mundo<sup>54</sup>.

Esta nova evangelização no Brasil, na maioria das vezes, é compreendida, como um criar novos meios para lotar as igrejas paroquiais. Se por um lado, abandonamos a “profecia” e a “libertação”, do outro, retomamos o esforço por conseguir uma adesão ao cristianismo de um modo mais agressivo, porém mais fútil. A programação católica na TV brasileira tornou-se uma sequência de devoções populares, tais como: terços marianos, terço da misericórdia, novena de Nossa Senhora, terço das mãos ensanguentadas de Jesus (4 vezes ao dia na mesma TV). A programação tem seus momentos altos com as missas, várias vezes ao dia. Toda a programação é recheada pelas campanhas de pedido de dinheiro para manter a programação no ar, ou para construções e reestruturações.

Necessitamos de uma nova modalidade de evangelização que supere o simples desejo de atrair fiéis e que traga consigo a capacidade de um profundo diálogo entre a Igreja e a realidade, do contrário «*querer manter a mesma modalidade de pastoral evangelizadora quando o cenário já pede outra, acaba se revelando uma solução cômoda, mas*

<sup>53</sup> «Eclipse del sentido de Dios, que constituyen un desafío a encontrar los medios adecuados para volver a proponer la perene verdad del Evangelio de Cristo»: O Teólogo espanhol José Antunes Cid, cita Bento XVI quando o Papa fala do secularismo e da renovada evangelização, no livro *Dios en la sociedad postsecular*, 51.

<sup>54</sup> H.-J. GAGEY, «A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: O que fazer?», *Perspectiva Teológica*, 309.

*enganosa e ineficaz, gerando uma crise na transmissão da fé*<sup>55</sup>. Especialmente se não se considera a realidade secularizada em que vivemos. A renovação se torna assim um retrocesso com o desejo de retorno ao estilo imperialista dos tempos passados.

A Igreja é chamada a repensar profundamente e a relançar com fidelidade e audácia sua missão nas novas circunstâncias latino-americanas e mundiais. Ela não pode fechar-se frente àqueles que só veem confusão, perigos e ameaças ou àqueles que pretendem cobrir a variedade e complexidade das situações com uma capa de ideologias gastas ou de agressões irresponsáveis. Trata-se de confirmar, renovar e revitalizar a novidade do Evangelho arraigada em nossa história, a partir de um encontro pessoal e comunitário com Jesus Cristo, que desperte discípulos e missionários<sup>56</sup>.

Torna-se necessária uma evangelização que ilumine os novos modos de se relacionar com Deus, com os outros e com o ambiente, e que suscite os valores fundamentais. É necessário chegar aonde são concebidas as novas histórias e paradigmas, alcançar com a Palavra de Jesus os núcleos mais profundos da alma das cidades. Não se deve esquecer que a cidade tem um âmbito multicultural<sup>57</sup>.

A cultura cristã no Brasil está permeada de magia e respostas fáceis às perguntas para as crises que vivemos. Há uma fragilidade no modo de pensar a fé, ainda resultado de um desfalque e de uma lacuna na formação cristã oferecida pela Igreja Católica, uma vez que a grande maioria que migrou para as diversas denominações ou que permaneceu católica (mas sem uma adesão profunda a Cristo), hoje faz exigências que a religião se vê obrigada de certo modo a corresponder, como estar na TV ou Internet, construir templos confortáveis e personalismo na recepção dos sacramentos.

### 5.1. *As novas comunidades virtuais*

Chamo “Comunidades virtuais” aquelas que não possuem uma referencia geográfica ou fixa, como a paróquia, e também pode ser uma comunidade que existe na internet. As mídias sejam elas católicas ou evangélicas (pentecostais e neo-pentecostais), possuem como ponto comum, um desejo de evangelizar a partir do mundo virtual. Há muitas iniciativas, porém o resultado depende muito da ótica de cada seguimento religioso ou igreja.

Neste novo caminho de uso das mídias para a nova evangelização, há o perigo da descristianização do Cristianismo, ou seja, tirar Cristo do centro do anúncio e colocar um “ídolo” no lugar dele. Vale tudo na hora de experimentar a fé e o elemento mais importante nem sempre é uma verdadeira conversão e sim o proselitismo midiático. Aumenta-se a comunidade virtual em detrimento da profecia e de um anúncio do Reino mais justo, uma vez que o tema da justiça social, da opressão, da pobreza e suas causas, o sofrimento e a dor dos pobres são completamente ignorados.

<sup>55</sup> M.F. MIRANDA, «Em vista da Nova Evangelização», *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte 2013, 13.

<sup>56</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n.11.

<sup>57</sup> FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, n. 74.



Porém, apesar de toda a difícil situação social, as TVs confessionais seguem a sua missão de anunciar o Evangelho em nome de Cristo, ainda que, em alguns momentos e situações, sem Ele.

Apontamos quatro pontos que mostram a influência da religião digital e seus elementos negativos:

Primeiro ponto: Não é que exista uma falta de confiança ou fé em Deus, mas sim uma crise espiritual e teológica; falar de Cristo e do Evangelho é visto como um modo antigo de pregar e viver a fé. O importante é experimentar, aqui e agora, a força de Deus e conseguir um milagre. Do contrário, o fiel muda de religião ou de denominação.

Segundo ponto: As comunidades virtuais ficam sem relação entre si, e sem implicações entre batizados. Elas surgem como um novo elemento a ser estudado e aprofundado. A força da TV Católica e Evangélica proporciona o fenômeno da paróquia (ou comunidade) virtual, um fenômeno de cunho bastante pós-moderno. A oração é feita em casa ou através da relação e interação que tenho com aquele sacerdote ou pastor específico, a quem busco na sua paróquia ou templo ou sigo na TV, internet e redes sociais. Sem pastorais, dízigimo, cobranças, reuniões e formação, recebo tudo em casa, seleciono o programa que mais me interessa e assisto como telespectador, ali mesmo no conforto do lar. Este fenômeno é assustador, pois não é difícil encontrar pessoas com copo de água sobre a TV ou sobre a mesa, esperando a bênção do padre, como também, não é difícil encontrar pessoas de joelhos em suas casas fazendo a sua comunhão espiritual na hora da consagração das espécies do pão e do vinho na missa emitida pela TV. A dimensão sacramental como elo com uma comunidade concreta, real, geográfica, desaparece por completo, ao mesmo tempo é relativizada a força da ideia de pastor, do pai, do presbítero, uma vez que ele se torna como um guru, um guia espiritual, alguém que tem poderes especiais, capaz de fazer-se mediação poderosa, taumatúrgica e encantada.

Terceiro ponto: O Evangelho ficou vazio, a Bíblia já não tem a mesma importância como tinha no início do movimento carismático, o que conta é a boa oratória do pregador. Há uma confusão entre mediações simbólicas e o Mediador! As vestes e os símbolos litúrgicos são de grande importância para o imaginário popular. O símbolo, em sua grande maioria, é católico, mas também encontramos novidades tais como: a vassoura abençoada, o tijolo, a manto sagrado, o bambu abençoado, etc. Na Igreja Católica, enfrentamos o problema de uma devoção desproporcionada aos santos em detrimento da pessoa de Jesus; e nas novas igrejas, a foto do “bispo”, apóstolo ou pastor é colocada na frente da denominação da igreja. Quando a mediação toma o lugar do Mediador, significa que há uma confusão na forma como o anúncio atinge os fiéis.

Quarto ponto: A dimensão teológica da fé também é esvaziada. Assim, conceitos tais como: aliança, graça, encarnação, salvação, mistério, entrega, paixão, serviço e vida eterna são todos trocados por uma busca veloz de sentir Deus. Esse modo de busca pelo sagrado profana o próprio Deus, uma vez que existe uma espécie de infidelidade por parte de quem o busca, uma necessidade do “já”, sem esperar pelo “ainda não”. Assim, toda a dimensão escatológica e misteriosa da experiência cristã fica desgastada, mas não por uma indiferença para com a religião, Deus e a fé, como vemos acontecer na Europa. Ao parecer, nos tempos atuais há uma possível «reconciliação “laica” com a transcendên-

cia»<sup>58</sup>, uma vez que no Brasil, a dimensão transcendente está sendo invertida e transformada em relação imanente com o sagrado. Muitos crêem no Deus Cristão, porém, esperam que Ele interfira nas suas vidas para melhorar a sua situação. Não se interessam pela depois da morte, o pensamento é de que há uma necessidade da vida eterna agora, simbolizada no bem-estar e ausência de sofrimento.

O mercado da fé apresenta a religião em si, como o fim último, levando as pessoas a buscarem a realização de seus sonhos e desejos aqui e agora. Estes desejos, serão realizados se eu fizer o compromisso de trocar o que tenho financeiramente pelo que Deus poderá me dar amanhã. O esgotamento da fé escatológica e da fé como abertura ao mundo transcendental está em perigo, uma vez que está profundamente manipulado, gerando uma grande indiferença por parte da grande massa frustrada pelo fracasso da experiência religiosa e inclusive fazendo brotar inúmeros processos na justiça por se sentirem traídos e enganados pelos seus pastores:

*“Vá determinado a colocar a sua vida no altar! É tudo ou nada!*

*Ó Deus, se tu existes eu preciso de uma prova. Ou é ou não é...*

*Com Deus é assim que funciona.*

*Se você ficar no Ó Senhor, Aleluia - não adianta nada, isto não vai resolver nada. Se tu és verdadeiro eu quero saber.*

*Por isso se prepare desde hoje, vá a igreja, lá no altar entregue tudo (aqui ele fala de dinheiro e bens) e se no outro dia a sua vida não tiver mudado depois deste pacto desta noite, eu duvido que você volte para casa ou desça do altar com a mesma vida, é um toma lá, dá cá.*

*Hoje a noite em qualquer igreja Universal vá lá e faça o seu compromisso. Se você não toma atitude nada vai mudar.*

*Se o Senhor existe eu quero ver!*

*Se você está pensando no suicídio, espere só um pouquinho, suba no altar e coloque sua vida no altar, depois do seu sacrifício você faz o que você quiser com a sua vida.*

*Mas se você fizer seu sacrifício com confiança, Deus vai recompensar você e a sua vida vai mudar”<sup>59</sup>.*

## 5.2. O Catolicismo pós-cristão brasileiro

O mundo encantado da religião, repleto de símbolos, devoções, anjos, demônios e poderes ocultos, citado por Charles Taylor para categorizar a fé no período medieval, reaparece neste novo modelo de ser crente, porém, com elementos típicos de uma prática religiosa própria desta sociedade pós-moderna ou líquida como nos diz Zygmunt Bauman. A secularização brasileira oferece uma religião ou espiritualidade desprovida

<sup>58</sup> «riconciliazione “laica” con la trascendenza»: R. ZAS FRIZ DE COL, «La silenziosa rivoluzione antiescatologica», *La Civiltà Cattolica*, 3937 (2014/3) 35.

<sup>59</sup> Transcrição de um discurso de vídeo registrado no Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=WF-TuLM6QhA> [Acessado: 02/05/17], no qual, o pastor fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo incentiva os seus fiéis a fazerem um sacrifício, um desafio decisivo para a vida de cada um. Interessante é perceber que em momento algum ele fala em salvação, em redenção, em paixão de Cristo, em conversão. Fala em determinação, compromisso com Deus, mas no sentido de troca, negociação, para “já” e não para depois na morte ou vida eterna.

de escatologia. Quando olhamos o passado no que diz respeito à devoção popular e à piedade popular, veremos que estas traziam consigo a esperança de dias melhores para a outra vida<sup>60</sup>. Na crença popular de hoje funciona o contrário, há um desejo do imediato. Peter Berger quando reflete sobre a religião e a secularização, vai falar da grande indiferença por parte das pessoas para com a religião, coisa que no Brasil ainda não seria possível afirmar, pois mesmo quem é ateu confesso, sofre a influência da religião, ela influi e muito na vida do brasileiro e da política nacional.

A secularização planteou uma situação totalmente nova ao homem moderno. Provavelmente pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo, perdeu a sua plausibilidade não só para uns poucos intelectuais e outro indivíduos marginais, senão para as massas de sociedades inteiras. Este era o princípio de uma aguda crise não só para a nomeação de grandes instituições sociais, senão também para a das biografias individuais. Em outras palavras, surgiu um problema de «significatividade», não só para instituições como o Estado, ou a economia, senão inclusive para as rotinas ordinárias da vida cotidiana<sup>61</sup>.

De algum modo a espiritualidade sem religião, típica da Europa, é também uma realidade no Brasil, mas como vemos, a Religião sem espiritualidade, sem transformação pessoal e sem Cristo é uma realidade muito mais forte e desconcertante a ponto de desacreditar o cristianismo em si mesmo. Diante da dor, do sofrimento e da busca de alívio, o fiel aceita e busca qualquer meio que o leve a uma experiência de fé que termine em um milagre ou cura, Peter Berger vai chamar de masoquismo esta postura diante da experiência de busca de respostas sagradas na religião:

O indivíduo que sofre por uma enfermidade dolorosa, ou mesmo por uma opressão ou a exploração de que outros lhe fazem objeto deseja o alívio dessas desgraças. Porém deseja saber o porque estas desgraças, lhes aconteceu a ele precisamente. Se uma teodicéia responde, de qualquer maneira, porém com sentido a esta pergunta, significa um alívio muito importante para o indivíduo que sofre, inclusive se a resposta não leva consigo nenhuma promessa implícita de que o possível resultado do sofrimento seja a felicidade neste mundo ou no outro<sup>62</sup>.

<sup>60</sup> «En la piedad popular fue a menudo mitigada por la esperanza de una compensación en el otro mundo»: P. BERGER, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, 115.

<sup>61</sup> «la secularización planteó una situación totalmente nueva al hombre moderno. Probablemente por primera vez en la historia, las legitimaciones religiosas del mundo han perdido su plausibilidad no sólo para unos pocos intelectuales y otros individuos marginales, sino para las masas de sociedades enteras. Esto era el principio de una aguda crisis no sólo para la nominación de grandes instituciones sociales, sino también para la de las biografías individuales. En otras palabras, ha surgido un problema de «significatividad», no sólo para instituciones como el Estado, o la economía, sino incluso para las rutinas ordinarias de la vida cotidiana»: P. BERGER, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, 180.

<sup>62</sup> «El individuo que sufre por una enfermedad dolorosa, o bien por la opresión o la explotación de que otros le hacen objeto desea el alivio de esas desgracias por supuesto. Pero desea asimismo saber por qué estas desgracias le han tenido que suceder a él y precisamente a él. Si una teodicea responde, de cualquier manera, pero con sentido a esta pregunta, significa un alivio muy importante para el individuo que sufre, incluso si la respuesta no lleva consigo ninguna promesa implícita de que el posible resultado de su sufrimiento sea la felicidad en este mundo o en el otro»: P. BERGER, *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, 90.

A religião como produto no mercado da fé oferecido nas telas das TVs brasileiras é consequência do momento histórico que vivemos caracterizado por uma grande e grave crise de confiança nas instituições como família, igreja, política, etc. A resposta mais fácil e veloz aparece como a tábua de salvação para um ser humano profundamente quebrado e disperso.

## 6. A Frágil identidade cristã do Católico no Brasil

Quando falamos aqui de fragilização da fé cristã católica, de modo algum estamos pensando em propor um projeto de fortificação do modelo cristão católico, pois,

O pluralismo cultural religioso de hoje, desautoriza de antemão qualquer sonho de um cristianismo de configuração única e monolítica. Devemos reaprender a conviver com a diversidade, como aconteceu no primeiro milênio do próprio cristianismo, antes da centralização e da uniformização efetuada no século seguinte por razões históricas bem determinadas<sup>63</sup>.

Ainda que o projeto, muitas vezes fundamentalista, de algumas redes de TV e dos movimentos católicos pentecostais seja o de uma re-catolicização da face do Brasil como há 100 anos atrás, o fim deste tipo de nova evangelização é a produção de um cristianismo que tem como meta agradar ao cliente/fiel, pois apresenta a cada um deles um caminho de consumismo e de individualismo que faz com que cada um esqueça a dimensão central do seu batismo que é a de viver como um cristão no mundo, inserido na realidade para transformá-la. À medida que os movimentos, Igrejas e comunidades, fazem um verdadeiro «Outlet» da fé, a ansiedade de consumir uma experiência e não fazê-la, experimentá-la ou mesmo saboreá-la, faz com que cada fiel, seja um buscador inveterado de si mesmo.

Se trata do ser humano que busca um sentido para a vida, um modo de compreender a sua própria existência e ao mesmo tempo um lugar aonde possa ser acolhido e compreendido desde a sua mais singela realidade. Porém, esta ansiedade e o despreparo tanto das instituições religiosas, como dos fiéis, transformam esta busca em uma saga alucinante que rechaça que Deus não atenda o pedido de realização plena. Tudo é feito para obter realização, prazer e bem-estar e não de real felicidade. Como nos diz Rossano Zas Friz De Col em seu livro *Iniciação a Vida Eterna* a nova espiritualidade é secularizada: esta responde ao desejo de sentido para si mesmo, em chave de auto realização: salvar a vida significa ser salvo do sentido que se escolhe como horizonte de auto realização. Não tem um sagração com quem relacionar-se<sup>64</sup>, esta «nova espiritualidade» é em verdade uma relação com

<sup>63</sup> Y. CONGAR, *Diversités et communion*, 1982. in M.F. MIRANDA, *A Igreja Numa Sociedade Fragmentada*, 273.

<sup>64</sup> «La “nuova spiritualità” è secolarizzata: essa risponde al bisogno di senso per il sé, in chiave di autorealizzazione. Salvare la vita significa essere salvati dal senso che si sceglie come orizzonte di autorealizzazione. Non c’è un sacro con cui rapportarsi, ma un “sacro sé”»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione Alla Vita Eterna*, 57.

um “eu sagrado” que certamente afetará a capacidade de decisão da pessoa como ser humano, e como cristão. França Miranda afirma que neste momento atual da sociedade

Há uma busca desenfreada por símbolos religiosos, provocando uma explosão anárquica do «sagrado» nas sociedades industrializadas, sem que as instituições tradicionais desse sagrado, como são as Igrejas, consigam ter o adequado controle social dos seus próprios símbolos religiosos. Estes sofrem novas leituras ao serem assumidos em outras óticas, que produzem novos sentidos, diversos ou alheios às suas próprias raízes. Tais leituras privilegiam em geral a ótica neoliberal da prosperidade e do bem-estar acima de tudo, mesmo em regiões diferentes do Primeiro e do Terceiro Mundo<sup>65</sup>.

O caminho mais fácil é identificado com o mais seguro, é o caminho sem normas, sem o peso da instituição, sem exigências morais; com esta visão das coisas as pessoas estão dispostas a pagar/comprar com seu próprio dinheiro o produto desejado, isto é, querem “comprar a Deus” para resolver os seus problemas. França Miranda no mesmo livro, mais adiante, cita Gianni Vattimo, quando fala de uma possível mudança futura no estilo de pensar e viver o cristianismo, ou seja, poderemos ter um cristianismo mais embasado em valores cristãos mais secularizados e já assumidos na cultura atual, rejeitando, porém, qualquer instância que queira controlar as possíveis leituras do evento Jesus Cristo. Consequentemente, «a cultura ocidental, nascida no seio do cristianismo, recuperaria sua característica de universalidade, assim como o próprio cristianismo, que aí estaria como fundamento da cultura e das instituições»<sup>66</sup>. Pensar em um Cristianismo amplo e aberto a diversas expressões julgamos ser interessante e possível. Mas o que dizer daquilo que o cristianismo vem se tornando? Quando ele mesmo em suas diversas expressões nega o que lhe é central que é a experiência pessoal e fundante na pessoa de Jesus e passa a oferecê-lo como mais um produto no mercado da religião? Pois se é mesmo esta postura consumista e capitalista que forma uma geração de conformistas «consumismo significa conformismo; conformar-se à “norma” em voga»<sup>67</sup> e que, o dinheiro aqui é o agente que define também o tamanho da sua fé, lhe dando uma identidade de pessoa realizada, ou seja, ela, pela sua fé/dinheiro conseguiu a atenção de Deus: «Deus é fiel», *slogan* de uma famosa igreja no Brasil!

Charles Taylor cita o livro de Will Herberg *Protestant, Catholic, and Jew*, quando fala do entrelaçamento íntimo entre religião, estilo de vida e patriotismo e afirma que «estas novas igrejas têm mais a ver com identidade social do que com Deus»<sup>68</sup>. Não seria forçar muito afirmar que esta conclusão pode ser aplicada também à realidade sócio religiosa brasileira do momento, em que, escolher uma igreja, pode significar também uma mudança de identificação com uma classe social.

A Igreja Católica em seus documentos, não tem trabalhado este tema da identidade, pelo contrário, o seu silêncio é de algum modo um apoio da hierarquia à prática de um

<sup>65</sup> M.F. MIRANDA, *A Igreja Numa Sociedade Fragmentada*, 264.

<sup>66</sup> M.F. MIRANDA, *A Igreja Numa Sociedade Fragmentada*, 264.

<sup>67</sup> R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 21.

<sup>68</sup> C. TAYLOR, *Uma era secular*, 594.

cristianismo de cunho “pentecostal” que se mistura em todas as comunidades, que há muito deixou de ser uma presença discreta. Esta mistura hoje, forja cristãos católicos frágeis e muitos deixam a Igreja Católica em busca de mais sensações se aventurando pelas igrejas fundadas por líderes dissidentes de outras igrejas famosas, que entram na disputa pelo dízimo do fiel e também pelo seu coração e fidelidade. Sabendo que tudo é fluido, é fundamental convencer o “cliente” de que o milagre poderá ser realizado, se ele confiar e der o que possui, afinal, o líder religioso não tem a segurança de que aquele mesmo fiel retorne à sua igreja.

Impossível não lembrar de Zygmunt Bauman, citado por Rossano Zas Friz De Col, quando diz que *«a todo instante o homem é constrangido a escolher.. vivendo uma situação de fato de stress constante porque vive sobre a ameaça de perder o momento que foge, de deixar fugir uma boa ocasião»*<sup>69</sup>. As pessoas vivem de fato este stress também quando buscam uma relação com Deus. Há uma busca frenética por Deus, especialmente por parte de pessoas que vivem uma certa crise como ser humano. A questão toda está na crise de identidade, cujo o próprio Zygmunt Bauman apresenta. Portanto, consumir a fé, na realidade sócio eclesial brasileira leva a uma ansiedade e a uma corrida pelo sucesso que fragiliza o cristão, o cristianismo, a missão da Igreja e o Evangelho. A religião e a fé, são de fato um produto, a ponto de existir uma frase que sintetiza muito bem esta situação *«pequenas igrejas, grandes negócios»*. Para a grande Igreja, de fato, não é um grande negócio, uma vez que a todo instante ela sofre “desnorteadada” em meio à uma crise de sentido e de como atingir as pessoas, como reiniciá-las na fé e ao mesmo tempo, fazer brotar dentro delas a identidade como ser humano, e como cristão e assim, fazê-las caminhar para fora da zona de vulnerabilidade. A busca por uma identidade cristã forte é o caminho, afinal, a *«vulnerabilidade é a palavra que melhor exprime a situação interior do homem ocidental»*<sup>70</sup>.

A crise da identidade cristã/católica está na frágil experiência de Jesus. Longe de ser uma Pessoa, o Cristo ressuscitado é antes de tudo, um produto do imaginário coletivo, da massa desnorteadada que busca a qualquer custo se apegar a um amuleto espiritual para seguir existindo. Sem esta experiência pessoal que une a Cristo e transforma a vida, o cristão é transformado em consumidor religioso que não quer mais esperar pela compensação do outro mundo, mas exige o resultado final agora, ou seja, a salvação do vazio existencial.

Desse modo, *«a religião neste novo contexto é sinônimo não de relação com um ser transcendente, mas do desenvolvimento de certas dimensões humanas que estão sendo reavaliadas pós-modernamente... é uma transcendência terrena»*<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> «In ogni istante l'uomo è costretto a scegliere. Secondo Bauman, questo lo pone in una situazione di stress costante perché vive sotto la minaccia di perdere l'attimo fuggente, di lasciarsi sfuggire una buona occasione»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 27.

<sup>70</sup> «la parola vulnerabilità è quella che meglio esprime la situazione interiore dell'uomo occidentale»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 10.

<sup>71</sup> «la religione in questo nuovo contesto è sinonimo non del rapporto con un essere trascendente, ma dello sviluppo di certe dimensioni umane che si stanno rivalutando post modernamente e che la critica moderna aveva represso. È una transcendenza terrena»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 56.

## 7. Tensão, desafio e crise na identidade eclesial

A tensão está no fato de haver uma nítida crise no modo como a Igreja, digo CNBB, presbíteros, Vida Religiosa e leigos mais comprometidos vêm, sentem e assumem a missão da Igreja no Brasil atual. A secularização é um caminho sem volta, há quem já fale em pós-secularismo, como por exemplo, Sergio Belardinelli, quando nos leva a refletir ao afirmar que há indícios de uma sociedade pós-secular, se com isto estamos afirmando «*a pouca eficácia que a secularização teve, na hora de libertar-se da religião... há muitos sinais que começamos a viver em uma sociedade pós secular*»<sup>72</sup> ele também cita Pannenberg que afirma que «*a ideia angustiante segundo a qual a progressiva secularização fará da religião um fenômeno marginal e em perigo de extinção, tem de ser considerada como superada e sem fundamentos*»<sup>73</sup>. Se esta afirmativa é verdadeira, posso dizer que é verdade também que até podemos estar já vivendo em tempo de pós-secularismo, mas este sem dúvida entrou na Igreja e na forma como ela vive a sua fé cristã no mundo.

Porém, a tensão consiste em como apresentar e administrar de uma forma adaptada, um projeto de Igreja que não seja apenas da hierarquia. Afinal, os documentos oficiais dizem que a Igreja deve ser discípula e missionária, porém, para muitos a ideia é encher outra vez a Igreja paroquial de fiéis para os sacramentos ou mesmo retomar o vigor e a força dos eventos públicos, ou seja, ocupar as ruas com a Bíblia em mãos. Tudo isto impulsionado pelo projeto das mídias que quase de modo geral, vai na direção contrária da inculturação, diálogo, ecumenismo e profetismo evangélico. A mídia, especialmente a TV que deveria ser um instrumento de «Nova Evangelização», veicula um catolicismo extremamente antiquado, com uma roupagem nova. Há uma tensão inclusive na formação do clero, que potencializa cada vez mais de uma forma clara e decidida a revalorização do externo, da rubrica litúrgica, em detrimento de uma «*igreja pobre para os pobres*» como sempre nos diz o Papa Francisco, com palavras e gestos.

Uma considerada parte do clero, fortifica cada vez mais no imaginário popular o padre “clericalizado” e com poderes mágicos para agir em prol do seu povo. Sendo assim, o projeto de discipulado e de missão da igreja foi transformado ou se reduz à uma adaptação, maquiagem da evangelização radicalmente proselitista, voltado profundamente para dentro de si mesma, a fim de manter os seus quadros de fiéis em alta. Para isto, basta ver a postura dos novos evangelizadores ou mesmo dos evangelizadores da era digital, que beiram em repetir erros grosseiros do passado, no desejo de reverter a sociedade secularizada, em sociedade perfeita, cristã e católica.

A conversão pastoral de nossas comunidades exige que se vá além de uma pastoral de mera conservação para uma pastoral decididamente missionária. Assim, será possível que o único

<sup>72</sup> «No obstante, si al hablar de sociedad “post-secular” tratamos de subrayar simplemente la poca eficacia que la secularización ha tenido de liberarse de la religión»: S. BELARDINELLI, «¿Una sociedad postsecular?», G.R. ALBERTI, *Dios en la sociedad postsecular*, 34.

<sup>73</sup> «La idea angustiada según la cual la progresiva secularización hará de la religión un fenómeno marginal y en peligro de extinción ha de ser considerada como superada y falta de fundamentos»: S. BELARDINELLI, «¿Una sociedad postsecular?», G.R. ALBERTI, *Dios en la sociedad postsecular*, 35.

programa do evangelho continue introduzindo-se na história de cada comunidade eclesial com novo ardor missionário, fazendo com a que Igreja se manifeste como mãe que vai ao encontro, uma casa acolhedora, uma escola permanente de comunhão missionária<sup>74</sup>.

O mesmo Documento de Aparecida afirma que «a pastoral da Igreja não pode prescindir do contexto histórico onde vivem seus membros. Sua vida acontece em contextos socioculturais bem concretos. Essas transformações sociais e culturais representam naturalmente novos desafios para a Igreja em sua missão de construir o Reino de Deus»<sup>75</sup>.

O desafio é: como fazer com que a nova evangelização seja um programa concreto de acordo com o que nos pedem os documentos? Ou estariam os documentos oficiais tão distantes da realidade de nossa sociedade e Igreja? Um exemplo bem concreto é que os próprios documentos, não ajudam a refletir e a apresentar saídas para a Igreja nas mídias. Como falei antes, a Igreja apresentada na mídia é medieval. Como ajudar na hermenêutica dos documentos e na sua aplicação quando os mesmos chegam nas bases, nos movimentos, paróquias e dioceses.

## 8. Conclusão

Nesta segunda parte apresentamos uma Igreja pragmática, em crise de identidade e sem espiritualidade. O grande desafio é que, ao perceber que ao mesmo tempo os cristãos necessitam da instituição Igreja, eles a deixam de lado no momento em que percebem que ela “não pode” ajudar a resolver os seus problemas: «A Igreja fez a opção pelos pobres, mas os pobres fizeram uma opção pelos neopentecostais»<sup>76</sup>. A Igreja Católica é consciente de que vive esta tensão, este desafio e esta crise e as respostas nos documentos apontam para um caminho, mas na prática, seguem outro. Estamos longe de uma evangelização nova, inculturada, e ao mesmo tempo, que conteste os elementos básicos da secularização e apresente um caminho de redescoberta da sua própria identidade cristã que é o Cristo, apesar dos documentos e dos discursos profundamente em ordem com o Documento de Aparecida e com o pontificado de Francisco.

Sofremos uma crise de memória<sup>77</sup> na vida espiritual, eclesial e pastoral da sociedade cristã, seja católica ou de seguimento evangélico. Nos encontramos em meio a uma crise e a uma tensão na própria identidade do ser seguidores de Cristo, apesar da corrida pelas diversas maneiras de se relacionar com o sagrado no momento do cristianismo. Toda esta crise gerada pelos efeitos da secularização na sociedade atual, nos faz intensificar uma busca inconsistente da religião, pois, quando ela não serve mais é descartada e se parte em busca de um sentimento de segurança maior independentemente de onde

<sup>74</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 370.

<sup>75</sup> CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 367.

<sup>76</sup> C. A. L. Christo, «Por que fizemos opção pelos pobres (e eles pelo neopentecostalismo)?» [Acesso: 02/05/17].

<sup>77</sup> «La “secularization” comme crise de la mémoire religieuse»: D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Memoire*, 187.



venha, seja do simples fato de adquirir um bem de consumo, ou, apenas consumir uma nova experiência religiosa, abandonando assim, a experiência cristã como mistagogia, como um caminho de encontro, contemplação e amizade espirituais com o «*Senhor que por nós se fez homem*»<sup>78</sup>.

### III. O caminho inaciano como modelo para a espiritualidade no mundo secularizado

O caminho interior de Santo Inácio de Loyola se revela como uma possibilidade, entre outros caminhos espirituais, de levar-nos à construção de uma relação madura com Cristo, fazendo-nos experimentar interiormente que somos discípulos de Cristo no mundo secularizado. Desse modo, a vida de Inácio de Loyola, a sua espiritualidade e o seu percurso metodológico e o modo como experimentou Deus, é para nós hoje, uma oportunidade de responder aos desafios atuais. Construir este caminho interior é fundamental para o seguimento de Jesus e para tornar-se seus discípulos como fruto de uma caminhada interna e externa. A primeira é o encontro apaixonante entre o cristão e o Cristo, que o impulsiona à caminhada exterior que é a profecia quando a união com Cristo une aos pequenos e pobres deste mundo. Desse modo, nesta última parte, o ponto central é mostrar a importância deste ato de construir uma identidade que ajude o ser humano a tomar decisões permanentes e que em suas decisões esteja a profecia evangélica, afinal, viver nesta sociedade secularizada e ser cristão, pede de nós uma postura madura e decidida contra a maré que nos leva sempre para o caminho mais fácil e mais líquido.

#### 1. Construir um caminho interior

O caminho que vai ao encontro da sociedade secularizada nos revela que podemos fazer uma experiência espiritual, porém, desprovida da religião, ou mesmo, podemos fazer uma experiência religiosa desprovida da espiritualidade. O exemplo que usamos é a experiência de um cristianismo sem Cristo, sem escatologia, sem Bíblia e sem conversão interior. Este modo de crer e de ser cristão vem sendo reforçado especialmente pela religião midiática, seja católica ou evangélica. É um tipo de religião, e/ou de fé que é o resultado de uma realidade difusa que faz que o ser humano fique ainda mais confuso, vazio e com ânsia de encontrar o sentido para sua vida.

Disfarçado pelo discurso da diversidade religiosa e da tolerância, o discurso sobre Deus se transformou em um instrumento de manipulação das consciências e dos corações; a experiência pessoal, então, passa a ser detentora da verdade absoluta, tomando o lugar dos discursos da Igreja. Assim temos um cristianismo sem norte e sem profundidade, alicerçado somente no discurso de individualização da fé e da experiência religiosa.

<sup>78</sup> I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 104.

O “grupo” exerce a função de dar a oportunidade e a segurança de que nele, o fiel terá a garantia de uma experiência religiosa, mas quando o grupo se desfaz, fica o vazio interior e a sensação de que ter feito uma experiência de Deus, porém, a de um deus desenraizado da vida do povo, da história da salvação e do Reino. Um deus à medida do homem pós-moderno, pequeno, raso e sem nome, sem rosto, e sem projeto, ocupado especialmente em realizar os desejos daqueles mais “iluminados” que conseguem se aproximar dele.

A insegurança que a originária fragmentação do cristianismo produziu na consciência europeia, deixa à subjetividade da fé de cada confissão a palavra definitiva, resguardando a salvação transcendental da alma. Nunca como agora, fica claro que a salvação é uma questão de fé subjetiva. A razão «leiga» e «iluminada», autônoma de cada fé religiosa e graças ao processo de secularização que se desenvolve contemporaneamente na política, na filosofia e na cultura, encontra apoio na divisão vinda no cristianismo e compromete sua própria autônoma via de compreensão unificada da realidade<sup>79</sup>.

Esta realidade europeia não tardará em chegar completamente até nós. Alguns elementos já estão presentes na América Latina. Porém, com todas as fragilidades e questionamentos, esta experiência não deixa de ser uma vivência religiosa. A questão que coloco é: como está a pessoa que vive esta experiência? A fragilidade da pessoa humana, que busca uma fé e um deus à sua medida, a leva a buscar uma saída para seus problemas, porém, esta busca, pode ser um poço sem fundo, uma vez que ela mesma pode fragilizar mais e mais o indivíduo que a cada dia que passa se torna menos indivíduo pois perde a capacidade de decidir, de escolher, sendo vítima do proselitismo delirante, servindo de tábua de salvação para igrejas e grupos fundamentalistas.

O ser humano se torna vítima do seu próprio desejo de liberdade transformando-se em escravo da sua necessidade de auto compreender-se. Sendo assim, é fundamental para o retorno deste ser humano fissurado e frustrado, que busca sentido para a sua vida, descobrir o caminho de volta a si mesmo, ao seu coração, à sua história. É fundamental para ele, a partir do seu mundo interior, construir um caminho maduro e uma relação de profundidade e libertação com o sagrado, com Deus e com a religião.

O caminho do homem espiritual, segundo São Paulo, não termina na mera lei, mas assume a bondade moral e a supera. Não lhe é dado com a aplicação de uma filosofia moral para a análise de certos eventos (cf. Col 3,1-10). Deve abrir-se a um panorama novo, a uma sabedoria nova: aquela do Espírito, da cruz de Cristo, muito diversa da terrena (cf. 1Cor 1,22-31). O seu horizonte é um horizonte de eternidade, aberto na

<sup>79</sup> «L'insicurezza che l'originaria frammentazione del cristianesimo ha prodotto nella coscienza europea lascia alla soggettività della fede di ogni confessione la parola definitiva riguardo alla salvezza ultraterrena dell'anima. Mai come allora risulta chiaro che la salvezza è una questione di fede soggettiva. La ragione “laica” e “illuminata”, autonoma da ogni fede religiosa e grazie al processo di secolarizzazione che se sviluppa contemporaneamente nella politica, nella filosofia e nella cultura, trova appoggio nella divisione avvenuta nel cristianesimo e intraprende una sua propria autonoma via di comprensione unificata della realtà»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita Cristiana*, 16.

morte e ressurreição de Cristo, com o plano de Deus sobre cada um dos homens que é um plano de amor (cf. Jo 21,20-23), realizável somente sobre a guia do Espírito. «*Somente neste horizonte iluminado de tais critérios da fé, é possível chegar à maturidade do homem novo, o homem espiritual que julga tudo segundo a mentalidade divina*»<sup>80</sup>.

### 1.1. Caminho espiritual e Santo Inácio

Mais uma vez o exemplo de Santo Inácio serve como parâmetro para o caminho que queremos construir e desenvolver. A busca pelo sentido da sua vida, fez com que ele, em um primeiro momento, sentisse a ansiedade da experiência de um apelo interior que em princípio não lhe era claro.

Quando os homens, ao largo da história humana, prestaram atenção ao melhor de si mesmos, escutaram suas vozes íntimas, perceberam que elas eram o eco de uma voz interior. Desta percepção, temos expressões em todas as culturas. Sem nenhum tipo de exagero, poderia dizer que todas elas surgiram da necessidade que sente o homem de experimentar e fazer seu um mais além de si mesmo que busca alcançar e com o que não pode coincidir. Com efeito, dessa desproporção interior, dessa verticalidade irrefreável, dessa anagogia irreprimível, surge a dimensão simbolizadora que se expressa na linguagem, na arte, nos mitos, que constituem a raiz do mundo humano plasmado nas diferentes culturas<sup>81</sup>.

Com o passar do tempo, com as moções tornando-se uma constante e ao mesmo tempo com a sua voz interior falando-lhe alto, chega o momento do seu amadurecimento. Inácio foi descobrindo que alí havia um caminho a seguir se conseguisse interpretar aqueles sentimentos que lhe eram próprios, fruto de suas vivências e experiências, seja de orações, seja de encontro com pessoas e de diversas situações vividas na estrada de sua busca interior e exterior. Este percurso lento e doloroso forjou um homem capaz de fazer-se cristão, a ponto de decidir e escolher uma via que o portava a si mesmo, aos outros, a Deus e ao projeto de seu Reino. Para tanto, é fundamental «radicar-se em Deus» como nos explica Rossano Zas Friz De Col «*significa estabelecer com Deus uma relação tal que seja impossível viver fora desta relação, de modo que essa organize e ordene não só as grandes escolhas, mas também a vida cotidiana*»<sup>82</sup>.

<sup>80</sup> «Soltanto in questo orizzonte e illuminati da tali criteri di fede, è possibile arrivare alla maturità dell'uomo nuovo, l'uomo spirituale che giudica tutto secondo la mentalità divina»: M.R. JURADO, *Il Discernimento Spirituale*, Teologia, Storia, Pratica, 35.

<sup>81</sup> «Cuando los hombres, a lo largo de la historia humana, han prestado atención a lo mejor de sí mismos, han escuchado sus voces más íntimas, han percibido que ellas eran el eco de una voz anterior. De esa percepción tenemos expresiones en todas las culturas. Sin ningún tipo de exageración, podría decirse que todas ellas han surgido de la necesidad que siente el hombre de experimentar y hacer suyo un más allá de sí mismo que busca alcanzar y con el que no puede coincidir. En efecto, de esa desproporción interior, de esa verticalidad irrefrenable, de esa anagogía irreprimible surge la dimensión simbolizadora que se expresa en el lenguaje, el arte, los mitos, que constituyen la raíz del mundo humano plasmado en las diferentes culturas»: J.M. VELASCOS, *La experiencia Cristiana de Dios*, 23.

<sup>82</sup> «Radicarsi in Dio significa riuscire a stabilire con Dio un rapporto tale che rende impossibile vivere al di fuori di questa relazione, in modo che essa organizzi e ordini non solo le grandi scelte, ma

Este caminho de escolhas diárias e cotidianas, significa também conversão, não conversão de uma religião para a outra, mas de um cristianismo sem Cristo para um que me converta em discípulo e seguidor de Jesus pela união e intimidade com ele e pela escolha no sentido de decisões que me levam a ser mais unido à vontade de Deus como fez Santo Inácio. O caminho que a Igreja no Brasil tomou a partir da publicação dos últimos documentos que citamos na segunda parte deste artigo, foi aquele da busca de uma identificação da vida e da existência da Igreja em Cristo. O fruto maior é fazer-se discípulo e missionário a fim de anunciar a boa nova. São dois pontos que necessitam serem ligados por uma ponte que é a experiência do encontro com Cristo.

Assim aconteceu com Inácio de Loyola: primeiro descobriu a importância de Jesus, de uma vida santa, desejou segui-lo e depois tornou-se seu discípulo. Porém, o que alicerçou e garantiu que esta jornada chegasse a bom termo foi a experiência pessoal na caminhada de fé e de vida interior e da união com Deus que ele descobriu e compartilhou através dos EE.

### 1.2. *As mídias, a evangelização e a vida espiritual*

Certamente, o efeito da assim chamada “nova evangelização”, através das mídias, nos leva a um caminho contrário que é o da supervalorização da exposição da dimensão devocional em detrimento da união com Deus e de uma experiência pessoal com Deus. Portanto, o caminho atual não fortalece, não constrói identidade, «o cristão deve reencontrar a sua identidade profunda na igreja e deve aprender a orientar-se em um mundo que se move»<sup>83</sup>, portanto, não valoriza e não incentiva a busca por uma identidade forjada na união com Cristo. Pelo contrário, tanto um caminho espiritual de vivência de vida interior, quanto a vida em comunidade através de pastorais, ou seja, através de um diálogo com a sociedade, com a política e com a construção de pontes com os desafios atuais da sociedade brasileira, não são incentivados pela assim conhecida mídia confessional brasileira.

A razão é simples, antes de tudo não rende dinheiro; segundo, não se deve envolver-se com o *status quo*, pois as mudanças virão através da oração. Enquanto isso, os partidos políticos utilizam do elemento religioso para a manipulação das mentes em casos como aborto, contraceptivos, questão de gênero e tudo o que está ligado à dimensão moral e ética, menos com a questão da corrupção, uma vez que muitos religiosos católicos ou de seguimento evangélico estão de braços dados com os mesmos, comprometendo a profecia e a presença dos movimentos sociais da Igreja e assim, reduzindo o evangelho a palavras de condenação e não de salvação.

A secularização na realidade sócio eclesial brasileira, nos leva a uma crise sem precedentes no que diz respeito ao papel da religião e à sua presença na sociedade, uma vez que, quanto lhe convém, a sociedade e especialmente a política deseja que a religião se

anche la vita quotidiana»: R. ZAS FRIZ DE COL, «**Radicarsi in Dio La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302, 165.

<sup>83</sup> “il Cristiano deve ritrovare l’identità profonda nella Chiesa e deve imparare a orientarsi in un mondo che si muove”: C. BERNARD, «Esercizi per la Chiesa d’oggi» in *Gli Esercizi Spirituali oggi*, 8.

resuma ao âmbito privado, embora na prática, ela ainda exerça grande força no modo de pensar da grande massa.

Construir um caminho interior através dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio em meio à esta realidade, será um modo de fazer o ser humano encontrar um caminho seguro de regressar ao seu íntimo e assim construir uma personalidade capaz de fazer opções que o leve à sua identidade capaz de decidir e assumir as decisões tomadas. Mais do que tudo isso, é um meio seguro de buscar e encontrar a vontade de Deus.

## 2. Os Exercícios Espirituais como caminho de transcendência

O livro dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, no primeiro número, explica o que vem a ser os mesmos: «*se dá o nome de exercícios espirituais a todo e qualquer modo de preparar e dispor a alma, para tirar de si todas as afeições desordenadas e, afastando-se procurar e encontrar a vontade divina, na disposição da vida para a salvação da alma*». Palavras como “exercitar”, “preparar”, “dispor”, “tirar”, “ordenar”, “afastar”, “procurar”, “encontrar”, “dispor”, “salvar”, nos fazem sentir o quanto de fato a ação de buscar a vontade divina pede de cada um de nós um exercício constante e sério.

Ao mesmo tempo, nos faz ver e entender que o ponto central dos Exercícios Espirituais (EE) é buscar ordenar a minha vida e encontrar a vontade de Deus. Desse modo, implica um caminho de maturidade e de abertura, de sinceridade e de liberdade, ou seja, são exercícios para quem quer de fato fazer uma experiência de Deus, e uma vez tendo feito, deseja render-se a ela.

Mas, o meio que são os exercícios e o fim deles que é em suma, não ficar preso à minha vontade, mas à vontade divina, me revela um caminho contrário à uma tentação, um «afeto desordenado» que está fortemente presente nos dias de hoje: não fazer esforços para mudança de vida, ou conversão (EE 153); e até mesmo, querer que Deus se renda à sua vontade humana (EE 154). A meditação dos três tipos de homens, faz parte da assim conhecida «Jornada Inaciana», juntamente com a meditação das «duas bandeiras» (EE 136-148) e dos «três graus de humildade» (EE 165-167), que nos levam a pedir «*Imitar, e assemelhar-me mais efetivamente a Cristo Nosso Senhor, quero e escolho antes pobreza com Cristo que riqueza, opróbrios com Cristo coberto deles que honras e prefiro ser tido como néscio e louco por Cristo, que primeiro foi tido como tal, a passar por sábio e prudente neste mundo*»<sup>84</sup>.

Portanto, o exercício de fazer escolhas, buscar e encontrar a vontade de Deus é um esforço do homem para abrir-se e para poder conhecer a vontade Divina. Ao mesmo tempo, é perceber que é o Senhor quem se revela, quem se faz conhecer na disposição da própria vida especificamente na segunda semana dos Exercícios Espirituais<sup>85</sup>. Este exercício deve acontecer na vida diária, vai além de decidir coisas práticas do dia-a-dia,

<sup>84</sup> I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, 167.

<sup>85</sup> «es siempre el Señor quien se revela, quien se hace conocer»: Cfr. P. CEBOLLADA, - J. GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 726.

significa encontrar a vontade de Deus na minha vida ordinária e mais que isto, é encontrar a vontade de Deus para o meu estado de vida. Esta busca pede ao cristão unir-se a Cristo de modo tal que Ela seja tudo em nós sem subterfúgios. Encontrar-se com Cristo, meditar sua vontade, contemplar sua vida, paixão, morte e ressurreição representa uma crise no mundo de hoje que nos convida ao oposto, uma vez que

Os grandes problemas do mundo de hoje não fazem senão confirmar como o homem necessita de Deus e da Boa Nova. Confirma a validade das intuições de Santo Inácio e a atualidade de seu método de levar o homem a Deus. Constitui para nós um desafio de compartilhar a riqueza dos Exercícios com as gerações de hoje e aprofundar nosso conhecimento dos exercícios à luz das experiências de nossa época<sup>86</sup>.

Com esta afirmação de Boguslaw Steczek, seguimos a intuição de Santo Inácio de Loyola a fim de apresentar um caminho seguro para a formação do homem hodierno, na sua procura por fazer a vontade de Deus. Caminho este que nos desafia à criatividade e ao mesmo tempo à uma busca profunda e honesta dentro de si mesmo, da identidade de ser humano e do ser pessoa. Só assim, poderemos entender e experimentar o que experimentou Inácio há quase 500 anos atrás.

Inácio através da sua experiência pessoal nos ajuda a percorrer o nosso próprio caminho de busca. Não poderemos assumir os seus passos, afinal cada pessoa é portadora de uma relação intransferível com Deus e de uma união íntima e crescente com Ele: «*acrescentou que havia muito ofendido a Deus depois que o havia começado a servir; mas que não havia nunca consentido pecado mortal; do contrário havia progredido na devoção, ou seja, na facilidade de encontrar Deus*»<sup>87</sup>. Portanto, conhecer a malícia e a dinâmica do pecado (EE 50) até sentir uma profunda atração por Cristo, o que seria para Melloni o «*segundo estágio de transformação: a atração por Cristo Jesus, modelo da Divina-humanidade*»<sup>88</sup>.

A partir da experiência de Inácio e das suas orientações, poderemos então entrar na mesma dinâmica que é, uma vez tendo sentido o apelo de Deus em seu interior, «*saborear intimamente*» e deixar-se conduzir pelo Espírito. Para Inácio esta experiência de descoberta do mundo interior significou estar atento ao movimento íntimo que acontecia em si mesmo. De Loyola a la *Storta*, passando por Manresa, encontramos um processo de descobertas, lutas, resistências, moções interiores. Assim, Inácio

Tinha que chegar ao processo pelo qual esta consciência profunda, se apoderaria de todo seu ser, de modo que tudo nele, como em Cristo, fosse resposta a Deus. Podemos estar seguros de que isto aconteceu quando se sentiu ao lado de Cristo, posto pelo Pai, em la *Storta*. Estas foram graças místicas muito importantes; porém o progresso «*recta sapere*» se

<sup>86</sup> «Los grandes problemas del mundo de hoy no hacen sino confirmar como el hombre necesita a Dios y la Buena Nueva. Confirman la validez de las instituciones de San Ignacio y la actualidad de su método de llevar al hombre a Dios. Constituyen para nosotros un desafío para compartir la riqueza de los Ejercicios a la luz de las experiencias de nuestra época»: B. STECZEK, «La indiferencia ignaciana como experiencia espiritual», en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Bilbao 1991, 154.

<sup>87</sup> I. DE LOYOLA, *Autobiografía de Santo Inácio*, n. 99.

<sup>88</sup> «Segundo estadio de transformación: la atracción de Cristo Jesús, modelo de la divino-humanidad»: J. MELLONI, *La Mistagogia de los Ejercicios*, 161.

realizava de uma maneira humilde e efetiva ao largo dos Exercícios. Isto é o que Inácio quer dizer com seu «sentir e saborear as coisas internamente» (EE.2)<sup>89</sup>.

### 2.1. A secularização e a interioridade

Certamente o mundo mudou e também o ser humano neste intervalo de quase cinco séculos, porém, a atualidade da busca é a mesma. O que está em jogo não é a Igreja, ou mesmo a biografia de Inácio de Loyola, mas sim neste momento histórico, a procura do ser humano pela sua identidade diluída e quebrada. Da modernidade, chegamos à pós-modernidade e há quem fale de pós-secularização, pós-cristianismo e até pós-verdade. Todos estes «pós», é um dos indícios do movimento contínuo do mundo e do ser humano. Portanto, não podemos negar que estamos diante de uma sociedade profundamente insatisfeita consigo mesma, com as coisas, com Deus ou com seus deuses. Entrar em si mesmo é um início. Inácio só compreendeu o que estava vivendo quando decidiu entrar em si mesmo e dar atenção ao movimento interior e nomeá-lo, aprofundá-lo e até mesmo saboreá-lo. É importante esclarecer que entrar em si mesmo é diferente de viver uma espiritualidade centrada em si mesmo, ou narcisista que contempla a sua face mesma e cujo centro é o seu bem-estar,

Para que haja transformação, é necessário chegar ao fundo das próprias sombras, adquirir um aborrecimento visceral do que nos distancia das fontes da vida e experimentar um resgate que provém da profundidade de Deus. Não há consciência de salvação se alguém não tem consciência das forças de morte que fecha o caminho da vida<sup>90</sup>.

Mas não é isto que a secularização oferece. Vivemos um tempo de dispersão do humano e de sua identidade, cujo projeto e programa é o contrário daquele que apresenta e que viveu Inácio, um percurso interior que o fazia cada vez mais capaz de encontrar-se consigo mesmo, com sua realidade e com Deus. A nossa realidade contrastante, plural, líquida, que não valoriza mais as instituições, nem mesmo a vida interior, necessita e procura por uma certa dose de transcendência para viver, especialmente no caso do Brasil. Embora a indiferença religiosa esteja crescendo, realidade profundamente ligada à morte da cristandade ocidental, burguês e feudal, como nos afirma Emmanuel Mounier em 1979. A sua afirmação completa e nos ajuda a entender o que poderá acon-

<sup>89</sup> «tenía que llegar el proceso por el cual esta consciencia (awereness) en lo profundo, se apoderaría de todo su ser, de modo que todo en él, como en Cristo, fuese respuesta a Dios. Podemos estar seguros que esto ocurrió cuando se sintió al lado de Cristo, puesto per el Padre, en la Storta. Estas fueron gracias místicas muy importantes; pero el progresivo “*recta sapere*” se realiza de una manera humilde y efectiva a lo largo de los Ejercicios. Esto es lo que Ignacio quiere decir con su “sentir y gustar de las cosas internamente” (Ej. [21])»: P.R. DIVARKAR, «La experiencia de Dios que hace y configure a la persona», en *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, 143.

<sup>90</sup> «Para que haya transformación, se ha de llegar al fondo de las propias sombras, adquirir un aborrecimiento visceral de lo que nos aparta de las Fuentes de la Vida, y experimentar el rescate que proviene de la hondura de Dios. No hay consciencia de salvación si uno no ha concienciado las fuerzas de muerte que cierran el camino de la Vida»: J. MELLONI, *La Mistagogia de los Ejercicios*, 131.

tecer também no Brasil, embora já vivamos uma tensão entre a indiferença e a busca sem discernimento da religião e da espiritualidade:

O Cristianismo não está ameaçado pela heresia: não apasiona mais o suficiente para que isto aconteça. É ameaçado por uma espécie silenciosa de apostasia provocada pela indiferença que o circunda e pela sua própria distração. Estes sinais não enganam: a morte se avizinha. Não já a morte do cristianismo, mas a morte da cristandade ocidental, feudal e burguesa. Uma cristandade nova nascerá amanhã, ou depois de amanhã, dos novos substratos sociais e dos novos enxertos extra-europeus. Agora necessitamos que nós não a sufoquemos com o cadáver da outra<sup>91</sup>.

## 2.2. O desafio da dispersão da fé no Brasil

Como já foi mencionado, vemos crescer no Brasil o neopentecostalismo que afeta a relação com em Deus e a confiança na Igreja. Esta experiência oferece uma grande diversidade de possibilidades no campo da experimentação do sagrado dentro de um contexto de profunda alienação e charlatanismo, sem um caminho espiritual e místico que ao menos ajude na consciência da unidade com Deus, que é visto como uma espécie de funcionário público que existe para atender a quem paga pelo seu serviço.

Neste ambiente, os Exercícios Espirituais podem ser um meio atual de apresentar um caminho e assim, restaurar a ponte que nos leva à uma mudança interior e a uma conversão, seja da pessoa, como da comunidade «*porque vão diretamente ao coração da livre eleição e põe de manifesto os condicionamentos sociais e culturais que a desvirtuam e a desviam*»<sup>92</sup>. Ao mesmo tempo, lutamos contra a “ineficácia” dos EE uma vez que parece não surtir hoje, na vida de tantas pessoas a começar pelo próprio Inácio, Francisco Xavier e outros, uma conversão tão clara como antigamente. As causas são as mesmas que levam à crise que vive a sociedade. A diferença de ontem para hoje é que estamos indo com a maré e não aprendemos a nadar contra ela

Em vez de aumentar as forças do espírito para transformar a carne e todo o nosso ser, estamos nos esforçando por transformar o espírito com as forças da carne. Ou seja, usamos a nossa memória, entendimento e vontade, que são as capacidades do «animal racional», para conformar nossa conduta a imagem de Cristo. Porém, Inácio propõe os Exercícios lógicos para que nos animemos a fazer o que é correto; ele propõe uns Exercícios para nos

<sup>91</sup> «il cristianesimo non è minacciato di eresia: non appassiona più abbastanza perché ciò possa avvenire. È minacciato da una silenziosa apostasia provocata dall'indifferenza che lo circonda e dalla sua propria distrazione. Questi segni non ingannano: a morte si avvicina. Non già la morte del cristianesimo, ma la morte della cristianità occidentale, feudale e borghese. Una cristianità nuova nascerà domani, o dopodomani, da nuovi strati sociali e da nuovi innesti extraeuropei. Ancora bisogna che noi non la soffochiamo con il cadavere dell'altra»: E. MOUNIER, «Cristianesimo nella storia Ecumenica», 1979, 30, en F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 39.

<sup>92</sup> «porque van directamente al corazón de la libre elección y ponen de manifesto los condicionamientos sociales y culturales que la desvirtúan y la desvían»: C. M. MARTINI, «Ejercicios Espirituales y momento actual: Planteamiento del Congreso», in *Ejercicios Espirituales y Mundo de hoy*, Bilbao 1991, 16.



ajudar a abrir nosso espírito à ação de Deus: é este enorme poder o que nos transformará<sup>93</sup>.

A experiência de Inácio e dos EE nos mostra que é fundamental a fortificação do ser interior para produzir um caminho contrário do que vemos: ir além do voluntarismo e fazer uma íntima experiência de conversão e assim adquirir clareza sobre a vontade de Deus e reconhecer a sua voz em meio a confusão de palavras no mundo atual, no qual todas as vozes se igualam, mas nem todas possuem o mesmo valor. Afinal, a voz do individualismo e do consumismo grita mais alto e assim forjam a pessoa fragilizada e desacreditada em si mesma, fazendo o fiel esquecer ou ignorar a dimensão transcendental como razão última de sua vida que é Deus. Ou seja, os fiéis se lançam na experiência religiosa como fuga da sua construção interior, e sem tomar decisões que custe qualquer ônus, sem conversão, sem sacrifício, sem união espiritual. A crise escatológica atual gera também a crise para com o sentido da existência e da própria identidade pessoal. Os EE são uma escola do silêncio e neste mergulho em si mesmo e em Deus, podemos descobrir a nossa identidade humana, uma identidade aberta para o lado de lá do tempo e da história. Esta relação com Deus e com sua ação, segundo Charles André Bernard, nos leva à transformação, interior e «o faz capaz de uma relação mais intensa de amizade com Deus»<sup>94</sup>. Portanto, o silêncio é fundamental como um caminho pastoral e da experiência de discipulado.

### 3. Exercícios Espirituais e Secularização

A secularização aparece como uma grande oportunidade de recuperar o verdadeiro sentido da existência e da identidade que temos como ser humano e como cristãos como diz Cosentino, citando Armando Matteo: «a Pós modernidade não é para o cristianismo só ocasião de desconforto intelectual, mas é também uma oportunidade, uma contenção, de fato, para uma releitura da sua verdade possível no hoje da história»<sup>95</sup>. Continua Cosentino: «com este espírito necessita entrar na relação entre fé e pós-modernidade, uma relação certamente em crise e que, todavia, pode renascer segundo como o cristianismo entra neste momento, que verdadeiramente aparece como uma hora «magnífica e dramática da história»<sup>96, 97</sup>.

<sup>93</sup> «en vez de aumentar las fuerzas del espíritu para transformar la carne y todo nuestro ser, estamos esforzándonos por transformar el espíritu con las fuerzas de la carne. Es decir, usamos nuestra memoria, entendimiento y voluntad, que son las capacidades del «animal racional», para conformar nuestra conducta a la imagen de Cristo. Pero Ignacio no propone ejercicios lógicos para que nos animemos a hacer lo que es correcto; él propone unos ejercicios para ayudarnos a abrir nuestro espíritu a la acción del Espíritu de Dios: es este enorme poder el que nos transformará»: P.R. DIVARKAR, «La experiencia de Dios que hace y configura a la persona», in *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Bilbao 1991, 142.

<sup>94</sup> «lo rende capace di un rapporto sempre più intenso de amicizia con Dio»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana, Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, 141.

<sup>95</sup> «La postmodernità non è per il cristianesimo solo occasione di disagio intellettuale, mas anche un'opportunità – una contesa, appunto – per un'inedita rilettura della sua verità possibile nell'oggi della storia»: F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 46.

<sup>96</sup> Francisco Cosentino cita João Paulo II, *Cristifideles laici*, n.3 em seu livro *Sui sentieri di Dio*, 46, para falar do momento «magnífico» que temos, da oportunidade que encontramos de ir avante no dialogar e transformar a realidade social que temos, e não ficarmos estagnados.

Desse modo, é imprescindível repensar o ser humano em relação à sua própria vida interior e exterior em relação com a sociedade atual e seus desafios, uma vez que por causa de um enfoque técnico na vida cotidiana o homem se vê obrigado a viver na superfície, esmagado e impedido de entrar em contato com sua vida interior<sup>98</sup>. A experiência dos Exercícios Espirituais conduz à vivência mística da união com Deus que por sua vez, leva à maturidade e à nossa própria identidade.

Inácio sabia, por experiência própria, que para «encontrar a Deus em todas as coisas», é necessário «vencer a si mesmo e ordenar a própria vida» (EE 21). O exercitante deve decidir reformar a sua vida na presença do mistério insondável do Deus que se revelou na humanidade de Jesus<sup>99</sup>.

Diante do desafio de forjar discípulos e missionários conforme nos pedem o Documento de Aparecida e as Diretrizes Gerais da Igreja no Brasil, é fundamental falar em exercícios espirituais no sentido mais amplo, ou seja, exercitar a capacidade de abertura do ser humano à uma realidade transcendente que o faça encontrar-se com a sua realidade e identidade, sendo capaz de decidir e escolher,

Na medida em que a pessoa se exercita nesta abertura ao plano das virtudes teologais, antes de fazer um julgamento e na dócil submissão às aspirações e moções do espírito, vai-se criando uma personalizada operação de discernimento espiritual... A sua mente, na familiaridade com a luz e o critério divino, se vai transformando de carnal, terrena ou simplesmente humana, em espiritual. No ser humano, vai se criando este homem novo segundo o Espírito, do qual fala São Paulo (Ef 4,23-24; Col 3,9-10), uma sintonia mais afinada e completa com a influência divina e uma sensibilidade mais sutil para distinguir-lhe daqueles que não são<sup>100</sup>.

Isto revela que o caminho que fazemos é totalmente o contrário ao que os EE e os Evangelhos nos propõem, uma vez que

O indivíduo já não recebe sua identidade em função de sua pertença à uma tradição autoritária estável, mas em função das escolhas que ele faz em meio à multidão de propostas, das quais

<sup>97</sup> «Con questo spirito bisogna entrare nel rapporto tra fede e postmodernità, un rapporto certamente in crisi e che, tuttavia, può rinascere a seconda di come il cristianesimo entra in questa ora, che veramente appare come un'ora "magnifica e drammatica della storia"»: F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, Torino 12, 46.

<sup>98</sup> «Ciò obbliga l'uomo a vivere in superficie e frantumato, creando attorno a sé un ambiente che ostacola la sua naturale voglia di rientrare in se stesso»: Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 135.

<sup>99</sup> L. GONZALES-QUEVEDO, «Os Exercícios Espirituais no Brasil», *Perspectiva Teológica*, 35 (2003) 239-252, 242.

<sup>100</sup> «Nella misura in cui la persona si esercita in questa apertura al piano delle virtù teologali, prima di emettere il suo giudizio e nella docile sottomissione alle ispirazioni e mozioni dello Spirito, si va creando in essa una consuetudine all'operazione del discernimento spirituale... La sua mente, nella familiarità con la luce e i criteri divini, si va trasformando da carnale, terrena, o semplicemente umana, in spirituale. Nell'essere umano si va creando quest'uomo nuovo secondo lo Spirito, di cui parla san Paolo (Ef 4,23-24; Col 3,9-10), una sintonia più afinata e completa con le influenze divine e una sensibilità più sottile per distinguerle da quelle che non lo sono»: M.R. JURADO, *Il Discernimento Spirituale*, Teologia, Storia, Pratica, 42.

nenhuma se impõe a ele imperativamente. Doravante, tudo é discutível, tudo pode ser melhorado, mas nenhuma voz pode ainda elevar-se para dizer com autoridade: “é assim e não de outro modo”<sup>101</sup>.

Esta crise de identidade trazida pela secularização, dispersa cada vez mais o homem e a mulher, tornando-os deslumbrados diante das possibilidades que ela nos apresenta como, por exemplo, a indiferença diante das instituições – especificamente tratamos aqui da Igreja – e ao mesmo tempo, a relação do humano com a liberdade e a subjetividade. A Autora Danièle Hervieu-Léger, afirma que vivemos um «retorno do emocional», e assim, há um retorno da religião em pleno «ressurgimento do sagrado no coração da modernidade»<sup>102</sup>. Este retorno do sagrado vem sustentado pelo retorno desta emoção que podemos dizer, é próprio do pentecostalismo e das suas nuances.

Desse modo, fazer escolhas nunca foi tão valorizado, como também nunca foi tão difícil fazê-las e sustentá-las, até mesmo por falta de sobriedade e discernimento. Javier Melloni diz que os EE são atuais justamente porque nos ajudam a viver três pontos fundamentais. Ele fala em características que emergem como especiais e atuais nos EE de Santo Inácio.

Melloni trabalha os três pontos mais difíceis apresentados pelo momento atual como grandes desafios, ou seja, a subjetividade de cada indivíduo como fruto da primazia do sujeito e a privatização da fé. Ele ainda chama a atenção que «o ateísmo não é um ponto característico de nossa época, mas sim, precisamente todas as formas individuais privatizadas da fé, que se apresentam em um certo horizonte de presença configurando para si mesmo do modo como a cada um lhe parece»<sup>103</sup>. Ele diz ainda que uma resposta que os EE podem dar é «uma lectio, ou seja, um exercício que seja contínuo para toda a vida, de toda a Escritura, tendencialmente completa, metódica, vivida no íntimo do sujeito, lectio que põe o sujeito em contato consigo mesmo, com suas angústias, fantasias, com suas fantasias ou suas angústias...mas com o acontecimento da paixão, morte e ressurreição de Jesus. Motivo e força para as eleições difíceis da vida»<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> H. GAGEY, «A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer?», *Perspectiva Teológica*, 129 (2014) 319.

<sup>102</sup> «retour de l'émotion», «ressurgissement du sacré, au coeur de la modernité»: D. HERVIEU-LÉGER, *La Religion pour Mémoire*, 2008, 88.

<sup>103</sup> «Quisiera hacer notar que no es el ateísmo una característica de nuestra época, sino precisamente todas las formas individuales privatizadas de la fe, que se recortan en un cierto horizonte de presencia configurándola para sí mismo del modo que a cada uno le parece»: J. MELLONI, «Ejercicios Espirituales y momento actual», 18.

<sup>104</sup> «Una lectio, repito, que sea continua, de toda la Escritura, tendencialmente completa, metódica, vivida en lo íntimo del sujeto; lectio que pone al sujeto en contacto con sí mismo o con su mundo interior, con sus fantasías o con sus angustias, casi que fuera un psicoanálisis, pero con el acontecimiento de la vida, muerte y resurrección de Jesús, entendidos como ambiente de la vida, muerte y resurrección de Jesús, entendidos como ambiente, ejemplo, motivo y fuerza para las elecciones prácticas difíciles de la vida»: Cfr. J. MELLONI, «Ejercicios Espirituales y momento actual», 18.

Sobre a questão da liberdade ele pergunta:

Como é possível ajudar ao homem de hoje, e em particular aos jovens, a viver a própria liberdade, tão apreciada por todos e redescoberta em seus valores humanos profundos, não como arbitrariedade e possibilidade de fazer qualquer coisa, senão como capacidade autônoma de escolher o bem, desatando a liberdade e seus condicionamentos?<sup>105</sup>. Mais uma vez Melloni diz que «*a lectio divina metódica, como um exercício continuo interior de oração, de confrontação com Cristo, de oferta de si; trás à tona os afetos desordenados e ensina a reconhecer as tentações do inimigo da liberdade humana*»<sup>106</sup>. Por último, ele pergunta «*como é possível viver a primazia da interioridade e os valores evangélicos em uma estrutura que às vezes se mostram opressora... hierarquizada e centralizada?*»<sup>107</sup>.

Inácio pretendeu responder à esta questão, sobretudo com a sua autobiografia, mostrando como o caminho, iniciado em Loyola e a descoberta da sua própria interioridade, se especifica no segmento evangélico até Jerusalém, porém culmina com o serviço da Igreja hierárquica precisamente em Roma, sob o Romano Pontífice<sup>108</sup>.

A secularização forja pessoas dispersas, apressadas e estressadas e cuja referência última é ela mesma<sup>109</sup>. Evitando todo o tipo de normatização os EE ajudam os cristãos a criarem uma relação diferente consigo, com Deus, com o outro e com a instituição. Neste sentido, os EE são instrumentos para nadar contra a corrente atual do individualismo e de certo niilismo. O caminho é formar pessoas capazes de decidir remar neste mar de subjetividade que se apresenta diante de nós

Uma atenção para a subjetividade, para a assimilação e a apropriação da objetividade mediante os valores, a cultura, o saber, o estético, o afetivo, etc., certamente não é tempo perdido para quem como nós, deseja uma transformação real da objetividade no sentido de ter estruturas mais justas. Pois se é verdade que as estruturas fazem as pessoas, também é verdade que para tirar as estruturas do anonimato, do acaso e transformá-las em direção a um ideal ético, é

<sup>105</sup> «Cómo es posible ayudar al hombre de hoy, y en particular a los jóvenes, a vivir la propia libertad, tan apreciada por todos y redescubierta en sus valores humanos profundos, no como arbitrariedad y posibilidad de hacer cualquier cosa, sino como capacidad autónoma de elegir el bien, desatando la libertad de sus condicionamientos?»: J. MELLONI, «Ejercicios Espirituales e momento actual», 18.

<sup>106</sup> «Una *lectio divina metódica*, que se convierta en ejercicio interior de oración, de confrontación con Cristo, de oferta de sí; que saca a la luz los afectos desordenados y enseña a reconocer las tentaciones del enemigo de la libertad humana»: J. MELLONI, «Ejercicios Espirituales y momento actual», 18.

<sup>107</sup> «Cómo es posible vivir la primacía de la interioridad y de los valores evangélicos en una estructura que a veces se muestra agobiante... jerarquizada y centralizada?»: J. MELLONI, «Ejercicios Espirituales e momento actual», 18.

<sup>108</sup> «Ignacio ha pretendido responder a la cuestión sobre todo con su *Autobiografía*, mostrando como el camino, iniciado en Loyola, a la descubierta de su propia interioridad, se especifica en el seguimiento evangélico hasta Jerusalén, pero se culmina en el servicio de la Iglesia jerárquica precisamente en Roma, bajo el Romano Pontífice»: J. MELLONI, «Ejercicios Espirituales e momento actual», 19.

<sup>109</sup> «Cioè, al processo di oggettivizzazione e di privatizzazione dell'esperienza di fede nella Chiesa... corrisponde nella società civile il processo mediante il quale la coscienza si allontana dalla fede religiosa, prendendo come punto ultimo di riferimento non le verità rivelante, ma se stessa»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Teologia della vita cristiana*, 17.

preciso pessoas com firme conhecimento e decisão, com capacidade ética e sensibilidade, equilíbrio, receptividade e todos os atributos de uma boa formação humana e cristã <sup>110</sup>.

#### 4. O modo de escolher inaciano e a formação da identidade cristã

Santo Inácio afirma que «*muchu aproveita a quem faz os exercícius entrar neles com grande ânimo e liberalidade para com seu Criador e Senhor, oferecendo-Lhe todo o seu querer e liberdade, para que a Divina Majestade, conforme sua vontade santíssima, se sirva de sua pessoa e de tudo o que possui*»<sup>111</sup>, este é o ponto de partida para quem busca encontrar a vontade de Deus através do exercício da sua alma<sup>112</sup>. O que parece uma norma simples é a norma imprescindível para que uma pessoa possa dizer que encontrou a vontade divina. Sem esta predisposição fundamental, não se entra plenamente nos EE, e nem se encontra aquilo que se deseja. Os EE são assim uma verdadeira escola que vai convidando o exercitante, passo a passo, dia a dia, a sair de si mesmo e a tomar a ousada decisão de sair do centro. O caminho será a ordenação dos seus afetos «*se por ventura a alma estiver afeiçoada ou inclinada a uma coisa desordenadamente, deve-se empenhar-se, empregando todas as suas forças, em chegar ao contrário daquilo, a que se vê mal inclinada*»<sup>113</sup>. Como então fazer uma experiência de Deus que capacite o ser humano a viver no mundo e nele fazer escolhas de uma forma livre?

Santo Inácio determina antes de tudo as atitudes capazes de nos colocar na disposição necessária para decidir-se segundo a vontade de Deus. O primeiro passo consiste em aceitar lealmente e claramente a subordinação dos desejos pessoais à busca da vontade de Deus, a quem se quer servir respondendo à própria vocação. O segundo é mais difícil e esquecido: consiste em que onde não aparece suficiente as razões de uma escolha, se incline em direção a aquilo que é mais próximo de uma renúncia evangélica, à sua mensagem de pobreza, de docilidade e de humildade. Uma vez aceita estas duas posições fundamentais, a contemplação da vida de Cristo suscitará as razões que o Senhor deseja de qualquer um de nós. Bastará sermos dóceis às moções e às inspirações que o Espírito Santo não deixará de suscitar<sup>114</sup>.

<sup>110</sup> Cfr. Editorial da Perspectiva Teológica: [faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/download/1264/1662](http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/download/1264/1662).

<sup>111</sup> I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 5.

<sup>112</sup> Devemos dizer que para aprofundar esta questão do fazer escolhas no mundo de hoje e buscar a vontade de Deus, é fundamental saber que tudo isto vai depender das imagens que trazemos de Deus e ao mesmo tempo, vai depender da cultura, da experiência pessoal e ao mesmo tempo entender o que significa a liberdade. Desse modo, poderemos entender e até mesmo conseguir aprofundar a questão de Deus, do homem e da cultura no mundo de hoje.

<sup>113</sup> I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 16

<sup>114</sup> «S. Ignazio determina anzitutto le attitudini capaci di metterci nelle disposizioni di Dio. Il primo passo consiste nell'accettare lealmente e chiaramente la subordinazione dei desideri personali alla ricerca della volontà di Dio, al quale si vuol servire rispondendo alla propria vocazione. Il secondo è più difficile e dimenticato: consiste, che là dove non appaiono sufficiente le ragioni di una scelta, si inclini verso ciò che è più vicino alla rinuncia evangelica, al suo messaggio di povertà, di dolcezza e di umiltà. Una volta accettate queste disposizioni fondamentali, la contemplazione della vita di Cristo susciterà le reazioni che il Signore desidera da ciascuno di noi. Basterà esser docili alle mozioni e alle ispirazioni che lui Spirito Santo non mancherà di suscitare»: C. BERNARD, «Esercizi per la Chiesa d'oggi» en *Gli Esercizi Spirituali oggi*, 12.

Somente se a nossa vontade estiver orientada à vontade de Deus, se nossos projetos estiverem orientados a Ele, poderemos nos mover<sup>115</sup> em uma sociedade cada dia mais individualista que nos faz fugir de decisões definitivas e duráveis. Este aspecto, é próprio da revolução cultural que presenciamos, uma geração inteira escrava da tecnologia, usa-a como se estivesse presa às coleiras que impedem a sua liberdade, elemento, como vimos acima, fundamental para entrar nos EE. Esta nova realidade afeta em cheio a capacidade de decidir, escolher e viver, daí a importância de ratificar o anúncio de Jesus Cristo, não apenas como *Kerigma*<sup>116</sup>, mas como experiência pessoal.

Na medida em que as mudanças de época atingem os critérios de compreensão, os valores e as referências, os quais já não se transmitem mais com a mesma fluidez de outros tempos, torna-se indispensável anunciar Jesus Cristo, apresentando, com clareza e força testemunhal de quem é Ele e qual sua proposta para toda a humanidade. Não se trata, por certo, de estabelecer uma espécie de concorrência religiosa, ingressando na competição por maior número de fiéis. Tampouco se trata pela de busca de privilégios para a Igreja que em todos os tempos é chamada a ser serva humilde e despojada (cf. Lc 17,7-10). Trata-se de reconhecer que o distanciamento em relação a Jesus Cristo e ao Reino de Deus traz graves consequências para toda a humanidade<sup>117</sup>.

Cosentino, a respeito do momento em que vivemos, nos diz que não vivemos uma nova época, mas uma nova forma de habitar a modernidade<sup>118</sup>. Sendo assim, ainda vale o método antigo para as perguntas que se colocam hoje? Se o que vivemos não é pós-modernidade, mas sim, ainda a modernidade que se estende e que nos coloca nela com uma postura diversa, podemos perguntar então, quem forja quem nesta revolução que é profundamente cultural? Henri-Jérôme Gagey, nos fala sobre a generalização do individualismo e a isto ele chama de pós-modernidade.

<sup>115</sup> «questa scoperta lo conduce ad attaccarsi a Cristo»: Cfr. C. BERNARD, «Esercizi per la Chiesa d'oggi» en *Gli Esercizi Spirituali oggi*, 8.

<sup>116</sup> Quando falo em *kerigma*, penso nos grandes movimentos pentecostais que estão no Brasil, especialmente no meio Católico, que tem como missão «anunciar» ou seja, apresentar Jesus. Porém, chega um certo tempo em que a pessoa que fez a experiência espiritual necessita avançar para águas mais profundas e já não encontra o “como”. Muitos saem da Igreja Católica e passam para Igrejas Evangélicas procurando este aprofundamento que é apenas mais uma ilusão, embora seja verdade que em alguns casos, encontramos pessoas de fato desejosas e curiosas por um aprofundamento, seja de conteúdos da fé, seja de conteúdo bíblico. O problema é que quando estas pessoas estão na Igreja Católica, elas são indisciplinadas, desmotivadas e desinteressadas, até o dia em que alguém de outra igreja qualquer, surge e desperta nelas a curiosidade pelo conhecimento bíblico a partir de lacunas deixadas pela formação na Igreja, em temas como batismo de criança, uso de imagens de santos, pecado, proibições, trabalhar no dia de sábado etc. Como vemos, são apenas temas sobre os quais estas novas igrejas constroem a sua formação e via para o proselitismo, que vai arrastando um por um, quando não famílias inteiras. O elemento principal aqui é o batismo no Espírito Santo, que faz mudar completamente a participação de um ex-católico que passa de um leigo sem iniciativa e participação, para um líder de célula, obreiro ou em pouco tempo, pregador e pastor em sua nova denominação.

<sup>117</sup> CNBB, *O Ministério do Catequista*, Doc. 95, 10, 44.

<sup>118</sup> F. COSENTINO, *Sui sentirei di Dio*, 56.

Outro aspecto dessa revolução cultural é o aparecimento e a generalização do individualismo. Na sociedade moderna, pelo menos em tendência, o indivíduo não pertence a ninguém, somente a si mesmo. «*A cada um, sua vida*», como dizem os franceses. Minha vida me pertence, portanto, nenhuma instituição, nenhum corpo intermediário deve pesar na minha escolha: nem família, nem casal, nem sindicato, nem partido, nem tradições... Evidentemente, cada qual é livre para dar a si mesmo uma pertença, para se engajar em solidariedades, mas isso em virtude de uma escolha pessoal, que só diz respeito a ele mesmo e que pode recoloca-lo em questão a qualquer momento. Enfim, a tendência de nossa sociedade é a seguinte: eu mesmo, diante de minhas telas, TV, computador e smartphone. Nasce daí a imagem da massa solitária, da multidão “antenada” ou “plugada”, que significa, no fundo, uma multidão «com coleira», atrelada imediatamente ao sistema global. É a radicalização e a generalização dessa situação que é chamada de pós-modernidade<sup>119</sup>.

A experiência dos Exercícios Espirituais em um mundo pós-moderno, ajudará a responder à pergunta sobre Deus e a mudar as mais variadas e equivocadas imagens de Deus que temos, que afeta a capacidade de escolha em meio a um bombardeio midiático confessional que oferece Cristo como um produto. Esta capacidade fica cada dia mais inclinada às experiências velozes e superficiais do religioso e do sagrado. Quando falo em escolhas, me refiro a um sentido mais amplo do termo «escolher» como um

Inteiro processo interior mediante no qual uma pessoa assume de modo responsável e contínuo no tempo, as consequências de uma escolha feita excluindo outras. “Escolher” não implica somente o percurso de conduzir a tomar uma determinada decisão ou realizar uma escolha, implica também dar continuidade no tempo a tal opção. Por isso, não se pode limitar o significado do «escolher» somente à escolha mesma, mas compreender no seu mecanismo interno também a assunção das consequências da própria escolha feita. Por esta razão, «escolher» também se apresenta com um campo semântico mais amplo que o daquele de «discernir», que diz respeito somente a uma parte do processo inteiro do escolher<sup>120</sup>.

#### 4.1. Construir um caminho espiritual pessoal a partir dos EE

O caminho agora deve ser o de entrar na escola dos EE para aprender com Inácio a construir o próprio caminho de liberdade e de fazer escolhas e assumi-las. Para isso, é fundamental fugir de um caminho que dá a sensação de “promoção” no qual se apresenta um Cristo mais palatável com menos exigências e mais milagres. É justamente este

<sup>119</sup> H. GAGEY, «A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: O que fazer?», *Perspectiva Teológica* 129 (2014) 314.

<sup>120</sup> «intero processo interiore mediante il quale una persona assume, in modo responsabile e continuo nel tempo, le conseguenze di una scelta fatta escludendone altre. “Scegliere” non implica soltanto il percorso che conduce a prendere una determinata decisione o a realizzare una scelta, ma anche il dare continuità nel tempo a tali opzioni. Perciò non si può limitare il significato dello “scegliere” alla sola scelta, ma comprendere al suo interno anche l’assunzione (più o meno permanente) delle conseguenze della scelta fatta. Per questa ragione “scegliere” si presenta con un campo semantico più ampio di “discernere”, che rispecchia soltanto una parte dell’intero processo dello scegliere»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 117.

caminho que fragiliza o fiel e o convida a permanecer em uma atitude infantil e imatura deixando para mais tarde as escolhas fundamentais da vida por medo da frustração.

Os EE desde o “Princípio e Fundamento” quando afirmam que o homem foi criado para a liberdade e que as coisas criadas existem para ajudá-lo a chegar ao fim ao qual foi criado, nos ajudam a amadurecer na relação com as coisas e com o mundo, «tanto quanto» estas me mantenham no caminho da liberdade<sup>121</sup>. Na Primeira Semana, o exercitante é convidado a experimentar a face da misericórdia e não do medo. Esta atitude, incentiva-o a dar passos cada vez mais livres e seguros rumo às escolhas definitivas para que «todas as minhas ações e operações sejam ordenadas puramente para o serviço e louvor de Sua Divina Majestade»<sup>122</sup>. O colóquio final do primeiro exercício da Primeira Semana será diante da cruz e do crucificado que o colocará “frente a frente” com Verdade que o liberta e possibilita a pergunta: «tenho estado livre, estou livre e desejo continuar livre para continuar a escolher-te em todas as minhas escolhas?»<sup>123</sup>. A maturidade da pessoa está na liberdade de ser confrontada com a realidade da cruz e com as escolhas de Jesus que passarão a ser as minhas. Como vemos, a proposta não é a de um cristianismo sem Cristo e sem cruz, mas de radicar-se cada vez mais na força do fato de que, pelos meus pecados e por mim, o Senhor vai à paixão<sup>124</sup>. Ao mesmo tempo, contemplamos os diversos tipos de pecados a fim de percebermos como a falta de liberdade nos mata<sup>125</sup>. A lógica do apelo do rei temporal e a contemplação do Rei Eterno, quando o exercitante pede a graça de ser «pronto e diligente para cumprir Sua santíssima vontade»<sup>126</sup> e se oferece totalmente a Deus «Eterno Senhor de todas as coisas, faço minha oblação com vosso favor e auxílio... protestando que quero e desejo, por determinação deliberada, imitar-vos em suportar todas as injurias», para, sem impedimentos e sem prisões, abraçar o mesmo projeto de Cristo.

Os Exercícios continuam seu caminho de forjar os discípulos de Cristo ajudando a considerar os estados de vida, «a fim de chegar à perfeição em qualquer estado ou vida que Deus Nosso Senhor nos der a escolher»<sup>127</sup>.

A Jornada Inaciana e a Segunda Semana dos EE, são os exercícios puramente voltados à lucidez que cada cristão necessita, para melhor enxergar, escutar, experimentar a voz do Senhor que chama. São exercícios que vão predispondo o exercitante a vislumbrar o que lhe espera. Logo em seguida, santo Inácio apresenta os modos de fazer escolhas como uma verdadeira escola de ordenação dos afetos e orientar a vida para Cristo e seu Reino. Como também, é um caminho de libertação profunda das seguranças que po-

<sup>121</sup> Cfr. I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 23.

<sup>122</sup> I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 46.

<sup>123</sup> Cfr. I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 53.

<sup>124</sup> Cfr. I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 193.

<sup>125</sup> Isto especificamente diz respeito aos diversos tipos de pecado: de Adão e Eva, dos anjos e os do ser humanos, incluindo a contemplação do inferno. Estas são contemplações próprias da primeira semana dos Exercícios Espirituais nn. 45 – 90.

<sup>126</sup> Cfr. I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 91.

<sup>127</sup> Cfr. I. DE LOYOLA, *Exercícios Espirituais*, n. 135



dem ter os exercitantes. Escolher a bandeira de Cristo<sup>128</sup>, é assumir o projeto do terceiro grau de humildade<sup>129</sup> e agir como aquele terceiro tipo de pessoa<sup>130</sup> que sabe o que lhe espera, que não deseja outra coisa senão conformar-se a Cristo e viver a mesma vida que Ele escolheu e viveu.

O preâmbulo para fazer a eleição nos remete ao início dos EE, especialmente ao “Princípio e Fundamento” quando Inácio apresenta que a vocação primeira do ser humano é «louvar, servir, reverenciar a Deus Nosso Senhor»<sup>131</sup>. Inácio apela à liberdade interior de quem deseja escolher ou fazer eleição dizendo «*não subordinando nem sujeitando o fim ao meio, mas o meio ao fim*»<sup>132</sup>. O fim é a união com Deus. Uma vez feita esta experiência, o caminho será o discernimento constante, a conversão e a esperança «*o homem purificado e orientado pelos Exercícios Espirituais não deveria ter temor de expor-se em primeira pessoa, de ler os sinais dos tempos e de explicá-los aos outros, em autêntico contexto de esperança cristã*»<sup>133</sup>. Portanto, conscientes de que os EE não fazem magia, será fundamental aprender e deixar-se conduzir pela arte do discernimento, como fez Inácio desde Loyola até Roma. Formar pessoas maduras e capazes de assumir as próprias escolhas é um dom e ao mesmo tempo um dever da Igreja e da nova evangelização.

Está aí, sem dúvida, o que dá a esta época seu caráter ao mesmo tempo apaixonante e fatigante: cada um deve agora buscar no mais profundo de si mesmo o recurso para realizar atos de responsabilidade. Antigamente, era possível viver e cumprir seu destino, deixando-se levar pela correnteza. Hoje, se nada o impede, é preciso tomar uma decisão. Para meus avôs, a estabilidade de seu casamento era coisa automática, mesmo que não tivessem certeza de se constituírem um casal feliz. A tradição os mantinha juntos. Hoje, quase cada dia, os casais jovens decidem novamente se vão ficar juntos. Não é o casamento que os sustenta; são eles que sustentam o casamento! Apaixonante, mas fatigante! É por isso que precisamos de sabedoria. Será que a fé cristã pode ser essa sabedoria que o mundo contemporâneo carece? Eis o que está em jogo na nova evangelização<sup>134</sup>.

«Escolher» significa assumir responsabilmente um valor e encarná-lo na própria vida, em um modo mais ou menos permanente»<sup>135</sup>. Para isso, o conhecimento íntimo da vontade de Deus é fundamental, uma vez que, «para Santo Inácio a escolha de uma forma de vida na qual se realiza uma vocação pessoal à autotranscendência, envolve a vontade divi-

<sup>128</sup> I. DE LOYOLA, Exercícios Espirituais, n.136

<sup>129</sup> I. DE LOYOLA, Exercícios Espirituais, n.165

<sup>130</sup> I. DE LOYOLA, Exercícios Espirituais, n.149

<sup>131</sup> I. DE LOYOLA, Exercícios Espirituais, n.23

<sup>132</sup> I. DE LOYOLA, Exercícios Espirituais, n.169

<sup>133</sup> «L'uomo purificato e orientato dagli Esercizi non dovrebbe aver timore di esporsi in prima persona, di leggere i segni dei tempi e di spiegarli agli altri, in un autentico contesto di speranza cristiana»: G. ARLENDER, «**Il contesto della scelta cristiana e ignaziana oggi**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 2 (2006) 86-93.

<sup>134</sup> H. GARGEY, «A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: O que fazer?» [Acessado: 14/03/17], *Perspectiva Teológica*, 129 (14) 316.

<sup>135</sup> «“Scegliere” significa assumere responsabilmente un valore e incarnarlo nella propria vita in un modo più o meno permanente»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 126.

na<sup>136</sup>. Portanto «*é Deus quem escolhe e o fiel escolhe a escolha divina, a qual é libertadora se é feita por amor a Deus*»<sup>137</sup>. A consciência deste processo de escolha cristã deve ser fruto de uma maturidade espiritual e de uma relação profunda com Ele «*uma escolha deste tipo não pode ser “temporal”: deve ser necessariamente “eterna”, porque está em jogo a dimensão escatológica do amor divino e da vida humana*»<sup>138</sup>.

A maturidade da vida cristã, fruto da experiência pessoal com Cristo, nos leva à conversão que é o caminho de segurança para a capacidade de fazer escolhas duradouras e alicerçadas no Evangelho e em Deus. É autodeterminação<sup>139</sup>. E esta identificação será mais intensa quanto mais livre for a pessoa mesma<sup>140</sup>; é escolher não assumir outros valores que não estão de acordo com a escolha de vida feita anteriormente<sup>141</sup> de forma perene, mas sim «*escolher por si mesmo aquilo que se deseja ser, decidir a transformação que se deseja operar em si mesmo*»<sup>142</sup>. O processo de formação da identidade cristã passa pela capacidade de escolhas e de sustentação das mesmas.

#### 4.2. O caminho espiritual da Igreja – Comunidade Cristã

A Comunidade cristã assim como a hierarquia da Igreja, através dos seus documentos e decisões, deve favorecer, impulsionar e animar os fiéis a adquirir, através da experiência espiritual de intimidade com Cristo, condições de propor à sociedade ou ao menos, apresentar-lhe um modo de ser cristão sem a pretensão de uma condenação radical da sociedade atual. A sociedade é feita de pessoas que necessitam conhecer mais e melhor o cristianismo como caminho de tornar-se aquilo que se deve ser, a fim de ter condições de uma abertura à experiência transcendental. Estar no mundo, sem ser do mundo<sup>143</sup>, mas profundamente enraizados em Deus e na sua vontade «*radicar-se em Deus*» que significa «*tentar estabelecer com Deus uma relação tal que se torne impossível viver fora desta relação, de modo que esta organize e ordene não somente as grandes escolhas, mas também a vida cotidiana*»<sup>144</sup>. A vida cotidiana se transforma assim, no lugar, na

<sup>136</sup> «Per Sant’Ignazio la scelta di una forma di vita in cui realizzare la vocazione personale all’auto-trascendenza coinvolge la volontà divina»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 126.

<sup>137</sup> «È Dio che sceglie, e il fedele e sceglie la scelta divina, la quale è liberatoria si è fatta per amore di Dio»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 126.

<sup>138</sup> «una scelta di questo tipo non può essere “temporale”: deve essere necessariamente “eterna”, perché è in gioco la dimensione escatologica dell’amore divino e della vita umana»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 127.

<sup>139</sup> «Scegliere significa autodeterminarsi»: Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 129.

<sup>140</sup> «laddove l’identificazione sarà tanto più intensa quanto più libera è la persona stessa»: Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 129.

<sup>141</sup> «la persona incarna nuovi valori, rendendoli visibili»: Cfr. R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 129.

<sup>142</sup> «Scegliere-per-sé ciò che si vuole essere, decidere la trasformazione che si vuole operare su se stessi»: R. ZAS FRIZ DE COL, *Iniziazione alla vita eterna*, 129.

<sup>143</sup> Cfr. Jo 15,19.

<sup>144</sup> «“Radicarsi in Dio” significa riuscire a stabilire con Dio un rapporto tale che rende impossibile vivere al di fuori di questa relazione, in modo che essa organizzi e ordini non solo le grandi scelte, ma

oportunidade e na possibilidade de uma relação de obediência com Deus. Desse modo, é a vida mesma real e concreta, uma oportunidade de viver a intensidade da experiência transcendental como o fizeram Francisco de Assis, Inácio, Francisco Xavier, etc.

Inácio amadurece misticamente nesta vida e progride em seu itinerário ligado aos tempos e lugares concretos. E se é verdade que cada crente é um místico, uma vez que se relaciona com o mistério de Deus, qualquer um amadurece nesta via pessoal de maneira única. Neste sentido, é possível caracterizar a peregrinação mística de Inácio, na perspectiva da obediência, como um processo de transformação no qual Inácio amadurece a sua específica via pessoal de realizar a união com Deus<sup>145</sup>.

### 5. Recuperar a profecia como nova evangelização

A dinâmica da nova evangelização será recuperar a profecia de retorno ao espírito do Concílio Vaticano II, entrando no caminho retomado pela reforma do Papa Francisco na Igreja hoje.

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para comunicá-la a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história<sup>146</sup>.

Pensar a Nova Evangelização a partir da nossa sociedade atual, requer um exercício de humildade e de sinceridade na fuga das tentações pós-modernas da assim conhecida “nova evangelização” tantas vezes mal compreendida. A Igreja como instituição, pouco a pouco perde o seu status e ao mesmo tempo a sua influência na vida das pessoas e na realidade brasileira, embora a religião ainda seja importante e desenvolva um papel significativo na sociedade.

Desde que caíram as barreiras medievais da subcultura eclesial que permitiam defendê-la do mundo moderno, a Igreja, na realidade, não pode estabelecer na prática um paradigma que ofereça na nova situação «pós-moderna» que oferecia antes: segurança meta-histórica em um projeto histórico. Precisamente a falta de um novo paradigma pastoral na Igreja que dê conta também da sua identidade para o mundo, é o que determina a crise institucional<sup>147</sup>.

anche la vita quotidiana»: R. ZAS FRIZ DE COL, «**Radicarsi in Dio. La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 165.

<sup>145</sup> «allora il pellegrinaggio cristiano e ignaziano verso Dio si può metaforicamente esprimere come una trasformazione personale per ‘radicarsi’ in Dio nell’obbedienza alla sua volontà per amore di Dio stesso»: R. ZAS FRIZ DE COL, «**Radicarsi in Dio? La trasformazione mistica di San Ignazio di Loyola**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302, 171.

<sup>146</sup> CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, n.1.

<sup>147</sup> «Desde que cayó la barrera medieval de la sub-cultura eclesial que le permitía defenderse del mundo ‘moderno’, la Iglesia, en realidad, no ha podido establecer en la práctica un paradigma que ofrezca en

Na Igreja brasileira é grande o esforço por buscar um modo acertado de estar na sociedade sem querer sobrepô-la ou dominá-la. Exemplos destes esforços são las Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (CNBB), já vistas na segunda parte desta pesquisa, e as Campanhas da Fraternidade que durante mais de 50 anos vem trabalhando temas sociais em diálogo com a sociedade e com outras denominações religiosas. O mesmo acontece com o “Grito dos Excluídos”<sup>149</sup> que se tornou na sociedade brasileira um ato de profundo cunho social libertador. Porém, uma ala da Igreja passa alheia a tudo isto, uma vez que o seu interesse que é puramente espiritualista, não está presente nestes eventos. Pois, trazem consigo ainda o ideal de re-cristianização da sociedade, ou re-catolicização.

Talvez fosse possível a partir da situação mesma de dificuldade em que versa hoje o cristianismo. Uma nova possível ponte poderá estabelecer-se com a cultura contemporânea e com a ambiguidade, capaz de saber casar a coragem de um renascimento interior e estrutural que se impeça de olhar com nostalgia o tempo que passou de certo triunfalismo católico<sup>150</sup>.

### 5.1. A profecia desde a CNBB

O mistério está presente na sociedade atual que, se de um lado nos pede diálogo com ela por outro, nos faz também estar atentos ao diálogo interno da Igreja. O equívoco começa por não compreender a proposta da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, fazendo com que cada grupo, movimento ou comunidade faça o seu caminho individualmente e perdendo o elo de unidade nas questões mais sérias que afetam a sociedade civil como um todo. A Igreja tem uma oportunidade de ser uma presença nova e dinâmica na sociedade quando está junto aos pobres e aos desafios que a afeta direta-

la nueva situación ‘post-moderna’ lo que ofrecía antes: seguridad metahistórica en un proyecto histórico. Precisamente la falta de un nuevo paradigma pastoral en la Iglesia, que dé cuenta también de su identidad para el mundo, es lo que determina la crisis institucional»: R. ZAS FRIZ DE COL., «**La vida Cristiana Ignaziana en el contexto contemporáneo**» *Ignaziana*, (www.ignaziana.org) 11 (2011) 152.

<sup>148</sup> Campanhas coordenadas pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil anualmente durante a quaresma desde 1964. O sentido primeiro é a sensibilização da Igreja no Brasil para as causas sociais. Muitas delas foram feitas de forma ecumênica, ajudando assim no diálogo e na busca de caminhos para a justiça social, a fraternidade e a paz. Os temas trabalhados estão em sua grande maioria ligados aos dramas sociais como, por exemplo: as drogas, a família, a terra, a justiça, a paz, a dignidade, a natureza e inclusive no ano de 2017, o tema será «*Fraternidade: Biomas brasileiros e defesa da vida – Cultivar e guardar a criação*».

<sup>149</sup> O Grito dos Excluídos, desde 1995, também exerce uma forte presença na sociedade brasileira anualmente no dia 07 de setembro, dia da independência do Brasil. Busca denunciar as escravidões que sofrem o povo de Deus em geral. Nasce a partir da segunda Semana Social Brasileira. Ambos os eventos, Grito dos Excluídos e Semana Social Brasileira, são mais dois esforços da CNBB para estar conectada e evangelizando, construindo pontes com a sociedade e as instituições. Estes eventos são testemunhos de diálogos ecumênicos uma vez que é pensado junto com o CONIC – Conselho Nacional das Igrejas Cristãs.

<sup>150</sup> «Forse possibile proprio a partire dalla situazione di difficoltà in cui versa oggi il cristianesimo. Un nuovo possibile ponte potrà stabilirsi con la cultura contemporanea e con le sue ambiguità, a patto di saper sposare il coraggio di un rinnovamento interiore e strutturale che ci impedisca di guardare con nostalgia il tempo che fu di un certo trionfalismo cattolico»: F. COSENTINO, *Sui Sentieri di Dio*, 38.

mente, isto pode ser um caminho para um olhar de parte da sociedade que está indiferente para com a religião, mas ao mesmo tempo, sensível diante da dor do irmão.

A atual sociedade pluralista, instável, diversificada, participativa, secularizada e dominada por uma racionalidade de cunho científico-experimental e econômico, é assim pragmática e utilitarista, vê no discurso cristão apenas mais um entre tantos os que são apregoados, relativizados e, conseqüentemente, enfraquecidos. O crescimento dos que se declaram sem religião, a indiferença de muitos fiéis com relação ao magistério eclesiástico, o surto de religiões esotéricas, a religiosidade afastada da instituição, para citar apenas alguns sintomas hodiernos, demonstram a necessidade de se rever a modalidade evangelizadora do passado. Pois a fé não mais pode ser pressuposta, pois é ela exatamente que se encontra questionada. Portanto o problema de fundo gira hoje em torno da proclamação do *kerigma* para os «de fora» e que os leve à uma livre opção de fé, opção esta que lhes proporcione orientação e fundamento para viverem a aventura da existência humana. Só nesta perspectiva, podemos enfim entender porque podemos e devemos falar hoje de nova evangelização<sup>151</sup>.

Recuperar a profecia e a nova evangelização significa desse modo, preparar os batizados para estar inseridos na realidade densa e desafiante da sociedade plural e mutável. Ao mesmo tempo, estes batizados que estarão inseridos na sociedade, devem estar em nome de Cristo realizando, a partir das categorias do Evangelho, os valores morais, os direitos humanos, a justiça e a fraternidade para todos. Mas como ser profeta se não se encontra o motivo pelo qual perder a vida? Só podemos entregar aquilo que temos e só podemos perdê-lo por algo que é de verdade imprescindível para nós. Arriscar a vida anunciando uma mensagem fraca, sem Evangelho e sem Cristo, não tem sentido, pois não transformará nada, não converterá ninguém e não estimulará o seguimento de Jesus e a adesão ao seu Reino. A questão aqui não é ser proselitista, mas sim, profeta. A missão não é convencer para converter, mas converter-se e buscar mudar a vida dos fiéis a fim de converter a realidade.

Aqui se trata de levar a sério o princípio da encarnação assim tão caro à hermenêutica do Vaticano II: a nossa historia representa o terreno no qual a fé se faz possível e concreta; este encontro, todavia, não equivale à uma mistura confusa e fraca, como se o Evangelho e a cultura fossem iguais, mas é um encontro que abre a uma superação, sendo a força do Evangelho algo que conduz e perturba, capaz de criar ruptura e de abrir a estrada de uma liberdade ulterior e de uma realização que vai além da história<sup>152</sup>.

<sup>151</sup> M.F. MIRANDA, «Em vista da Nova Evangelização», *Perspectiva Teológica* 45, 125 (2013) 15.

<sup>152</sup> «Qui si tratta di prendere sul serio il principio dell'incarnazione così caro all'ermeneutica del Vaticano II: la nostra storia rappresenta il terreno entro cui la fede diventa possibile e concreta; questo incontro, tuttavia, non equivale a una mescolanza confusionaria e debole, con me se Vangelo e cultura fossero uguali, ma è un incontro che apre a un superamento essendo la forza del Vangelo qualcosa di trainante di rompente, capace di creare rotture di aprire la strada di libertà ulteriori e di un complimento che va oltre la storia»: F. COSENTINO, *Sui Sentieri di Dio*, 43.

## 5.2. A profecia desde o Papa Francisco

O Pontificado de Papa Francisco é um belo exemplo de como a profecia pode estar ligada diretamente ao Evangelho e a um modelo de Igreja que não pretende ser a patroa da sociedade. É tempo de construir pontes a fim de que todos possam caminhar e isto ficou bem claro logo na introdução da Encíclica *Amoris Laetitia* «um caminho que no ritmo saudável da proximidade e que não quer deixar ninguém para trás, mas que não para»<sup>153</sup> e continua «A Igreja como povo, que caminha em meio ao povo, certa do anúncio que é chamada a levar, mas ao mesmo tempo paciente no deixar amadurecer a enorme variedade da situação humana, na sua concreteness»<sup>154</sup>. O Papa termina a introdução clamando ao passo avante para com o Vaticano II

O olhar de Deus é de fato aquele de pai misericordioso, que se inclina sobre a realidade como é, e amando-a, coloca-a no mundo. O pai que, comovendo-se em suas vísceras, pari de novo, renovado. Concretude significa amar as pessoas de carne, a família de carne, os povos com as suas histórias e as suas culturas... permitirá à Igreja dar um grande passo a frente, no espírito mais genuíno do Concílio Vaticano II para levar ao mundo a boa nova do amor na família<sup>155</sup>.

O desafio de recuperar a profecia é algo tão difícil e uma missão tão grandiosa que exige tempo e conversão, porém, é necessária uma teologia e um anúncio que ainda sejam capazes de fazer profecia<sup>156</sup>, portanto,

Ser cristão hoje, agora, representa ao mesmo tempo um dever e uma profecia. O dever é constitutivo do ser discípulo, homens do seguimento que não vivem voltados a um passado bem definido, mas sim empenhados em ser no hoje da história, os testemunhos do evento Cristo. A profecia se transforma em um estilo necessário no difícil contexto social e cultural em que este dever deve encarnar-se como leitura essencial do presente, desnuda de preconceitos e se coloca atenta ao “possível novo” que emerge<sup>157</sup>.

Este exercício deve estar alicerçado na capacidade de compreender os sinais dos tempos e não simplesmente viver de saudosismos. Mas ao mesmo tempo, é uma missão de libertação<sup>158</sup> em conjunto com a sociedade

<sup>153</sup> C. GIACCARDI, - M. MAGATTI, en FRANCISCO, *Alegria do Amor*, 5.

<sup>154</sup> C. GIACCARDI, - M. MAGATTI, en FRANCISCO, *Alegria do Amor*, 6.

<sup>155</sup> C. GIACCARDI, - M. MAGATTI, en FRANCISCO, *Alegria do Amor*, 8.

<sup>156</sup> «Sono necessari una teologia e un annuncio ancora capaci di profecia»: F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 40.

<sup>157</sup> «Essere cristiani oggi, allora, rappresenta insieme un compito in una profecia. Il compito è costitutivo dell'essere discepoli, uomini della sequela che non vivono rivolti a un passato ben definito, ma si impegnano ad essere nell'oggi della storia i testimoni dell'evento Cristo. La profecia diventa uno stile necessario nel difficile contesto sociale e culturale in cui questo compito devi incarnarsi come lettura essenziale del presente, spoglia di pregiudizi e attenta al “possibile nuovo” che emerge»: F. COSENTINO, *Sui sentieri di Dio*, 30.

<sup>158</sup> «nuestro compromiso por la liberación del hombre, no sólo puede limitarse a solas declaraciones de principios, sino que tampoco puede expresarse sólo en meras denuncias de opresiones e injusticias, por muy necesarias y justificadas que esas denuncias sean. En algunas regiones, como ya he repetido

A Igreja não pode nem deve ser alheia a este processo no anúncio do Evangelho. Muitos sacerdotes e agentes pastorais realizam uma tarefa imensa acompanhando e promovendo os excluídos em todo o mundo, ao lado de cooperativas, dando impulso a empreendimentos, construindo casas, trabalhando abnegadamente nas áreas da saúde, desporto e educação. Estou convencido de que a cooperação amistosa com os movimentos populares pode robustecer estes esforços e fortalecer os processos de mudança<sup>159</sup>.

### 5.3. Recuperar a profecia no testemunho pessoal

O modo como o Papa Francisco e o Padre Arrupe pensam e entendem o cristianismo trazem a ideia de que o processo de mudança nasce a partir do momento em que a Igreja se descobre anunciadora do Evangelho e que nos leva a uma conversão, transformação interior, que consequentemente nos fará transformar e libertar o mundo. Esta transformação interior pode ser verificada nos efeitos que provoca a presença do «Mistério santo»<sup>160</sup>, consequentemente esta transformação gerará uma transformação social, uma vez que a separação entre fé e vida é a raiz do problema de uma vida religiosa que não interfere necessariamente na vida ética pessoal. É possível continuar comungando, professando a fé Católica e ao mesmo tempo em seu trabalho, vida pessoal e moral, ser corrupto e infiel

Com efeito, não basta gritar «sempre menos» para resistir ao «sempre mais». Não basta moralizar. Certamente, somos em parte cúmplices dessa cultura do consumo do qual percebemos os efeitos nefastos nas existências pessoais e coletivas. Mas trata-se de muito mais do que de escolhas pessoais. Estão em causa os costumes coletivos e a estruturação de uma sociedade e isso nos ultrapassa. A resistência não pode ser somente individual. Ela passa pela invenção e pela instituição de novas práticas sociais. A única maneira de resistir aos comportamentos que a sociedade nos impõe e que fazem de nós consumidores adictos, é inventar e propor novas «artes de viver». De fato, como podemos resistir à pressão do «consumir sempre mais», a não ser aprendendo a «consumir bem»? <sup>161</sup>.

A Igreja deve ser portadora desta esperança, porém é preciso que a Igreja local valorize mais a cultura local na pregação da Palavra e o diálogo ecumênico valorize também a luta pela justiça social, e ela deve investir cada vez mais na formação do laicato adulto para que se empenhe na construção de uma sociedade mais justa e sensível ao sofrimen-

varias veces, frente a ciertas situaciones, no podemos adoptar una postura neutral o permanecer callados. En determinadas circunstancias ser neutral es, de hecho, tomar partido y estar de parte del opresor contra el oprimido. Pero tenemos que ir más allá de la denuncia meramente oral y expresada por el gusto solidario o simbólico»: P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 66.

<sup>159</sup> Discurso do Papa Francisco aos movimentos sociais reunidos na Bolívia no ano de 2015. Certamente um dos discursos mais fortes e mais instigantes no sentido de estar em profunda união com a realidade do mundo, dos povos e dos pobres [Acessado: 14/03/17].

<sup>160</sup> «Quel “tocco” trasforma interiormente la persona come effetto della presenza del Mistero santo»: R. ZAS FRIZ DE COL, *La Presenza trasformante del mistero*, 164.

<sup>161</sup> H. GAGEY, «A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer?», *Perspectiva Teológica*, 214.

to dos mais pobres<sup>162</sup>. Ela deve ajudar os batizados a experimentar o motivo pelo qual a mudança e a luta pela justiça devem ser realizadas. Não se fazem reformas e mudanças só com normas ou com teorias, é fundamental ter um motivo e uma experiência espiritual que paute as opções, assim também como experimentar a vida do povo, suas lutas e sofrimentos, portanto, «*Não basta ouvir, falar ou escrever sobre a justiça e a opressão. De alguma maneira temos que conhecê-la por nós mesmos, vivê-la e experimentá-la*»<sup>163</sup>, continua Arrupe, «*não pretendemos manter a credibilidade da nossa missão com puros racionalismos abstratos ou com a simples repetição de princípios gerais. Temos que dar vida e encarnar em obras, os princípios que professamos*»<sup>164</sup>. Joseph Ratzinger há muitos anos atrás fez uma profecia que mostra a ideia do que poderemos passar e do que talvez, de um modo bem radical, mereçamos passar, para poder levantar das cinzas do fogo do Espírito e assim podermos viver a vida que brota do apelo de Deus para nós cristãos:

Da crise hodierna emergirá uma Igreja que haverá perdido muito. Será pequena e deverá recomençar mais ou menos do início. Não terá mais condições de habitar muitos dos edifícios que havia construído na prosperidade. Porque, o número dos seus fiéis diminuirá, perderá também grande parte, depois privilégios sociais... Mas depois da prova desta divisão saíra de uma Igreja interiorizada e simplificada uma grande força<sup>165</sup>.

## 6. Proposta pastoral

O momento sócio eclesiológico em que vivemos é uma grande oportunidade para uma ação pastoral profundamente voltada para a um caminho de propostas concretas buscando uma renovada descoberta de uma espiritualidade íntima, mas não intimista, que nos devolva a profecia e nos faça cada dia mais discípulos, aptos a viver no mundo real de acordo com as exigências do evangelho.

### 6.1. Uma proposta inaciana pastoral

Os Exercícios Espirituais na vida pastoral da Igreja de modo especial no apostolado jesuítico e inaciano, podem ser desenvolvidos nos seguintes modos:

<sup>162</sup> Cfr. M.F. MIRANDA, *A Igreja numa sociedade fragmentada*, 12.

<sup>163</sup> «De alguna manera tenemos que conocerla por nosotros mismos, vivirla y experimentarla»: P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 68.

<sup>164</sup> «No podemos pretender mantener la credibilidad de nuestra misión con puros razonamientos abstractos o con la simple repetición de principio generales. Tenemos que dar vida y encarnar en obras los principios que professamos»: P. ARRUPE, *La Iglesia de hoy y del futuro*, 66.

<sup>165</sup> «Dalla crisi odierna emergerà una Chiesa che avrà perso molto. Diventerà piccola e dovrà ripartire più o meno dagli inizi. Non sarà più in grado di abitare molti degli edifici che aveva costruito nella prosperità. Poiché il numero dei suoi fedeli diminuirà, perderà anche grande parte dei privilegi sociali... *Ma dopo la prova di queste divisioni uscirà da una Chiesa interiorizzata e semplificata una grande forza*»: A. COLZI, «La famosa profecia su la chiesa di Joseph Ratzinger» [Acessado: 06/04/17], <http://www.annalisacolzi.it/la-famosa-profecia-sulla-chiesa-di-joseph-ratzinger/>.



- 1) **Objetivo:** Criar oportunidade para a direção espiritual, através de uma reeducação espiritual a partir dos modos de orar de Santo Inácio de Loyola, (EE 151-156), tendo em vista que há um grande déficit na vida de oração, especialmente no modo de orar. Favorecendo e impulsionando uma abertura maior ao mundo interior de cada batizado que queira fazer esta experiência.  
**O público alvo:** todos os batizados que estão ligados às obras dos Jesuítas e outros interessados.  
**Método:** Criar centros de fé e cultura, como já os temos em várias partes do mundo, porém, dar mais visibilidade oferecendo explicitamente a direção espiritual a todas as pessoas. Este seria um apostolado profundamente inaciano e jesuítico, que geraria e formaria leigos, religiosos e religiosas, sacerdotes, ao serviço dos Exercícios Espirituais e da direção espiritual. Estes centros, poderiam oferecer vários exercícios de oração pessoal e paralelamente ir criando um ambiente para a experiência dos EE de oito dias, ou mesmo através dos Exercícios na Vida Cotidiana. Estes centros poderiam também oferecer formação, reflexão, e oração, em torno do tema da vida de união com Cristo e do seu projeto. O ponto central seria a oração, a direção espiritual e o discernimento.
  
- 2) **Objetivo:** Através do método de oração inaciana, proporcionar aos fiéis um contato mais profundo com uma formação catequética-litúrgico-espiritual, ou seja, mistagógica, através da liturgia e dos seus textos litúrgicos, especialmente das orações eucarísticas e da estrutura da missa. Redescobrir o caminho mistagógico da Eucaristia, sua ligação com a Bíblia e a mística do povo de Deus. Refazer o caminho catequético como (re) iniciação cristã “orante”.  
**Público alvo:** todos os batizados que estão ligados às obras dos Jesuítas e outros interessados, como paróquias, universidades, casas de retiros, jovens.  
**Método:** Formação e experiências de oração pessoal, a partir do que foi estudado e aprofundado a respeito dos textos litúrgicos. Esta experiência levará a um conhecimento racional e à uma experiência “orante” do caminho da fé da Igreja através da liturgia, seja na vida paroquial, como também no mundo da educação e da vida pastoral, lá aonde está a Companhia de Jesus.
  
- 3) **Objetivo:** Criar uma estrutura através das mídias como a TV e o rádio, seja pela Internet ou nos moldes tradicionais, que ofereça ao público que transita por estes meios e aos demais, uma oportunidade virtual de conhecer melhor os EE de Santo Inácio de Loyola e ir aos poucos descobrindo o valor das mídias e da evangelização através delas. Como também será uma possibilidade de se aproximar de uma espiritualidade que impulse o sair de si para ir ao encontro do Outro.  
**Público alvo:** os fiéis que buscam através do recurso das mídias uma evangelização.  
**Método:** através de debates abertos a participação do público presente, ou mesmo interagindo pela internet, tratar destes temas ligados à espiritualidade, à secularização e à oportunidade que temos nos dias de hoje, de sermos presença

diferenciada no mundo. Criar pequenos filmes dos trabalhos voluntários espalhados pelo mundo todo, através de um banco de vídeos para a Companhia de Jesus mundial, através do qual, devidamente legendados ou dublados, pudéssemos dar a conhecer o trabalho das várias missões dos jesuítas no mundo todo. Estes trabalhos estariam sempre ligados à ação, ao carisma e à espiritualidade dos jesuítas. O Teólogo jesuíta brasileiro João Batista Libânio, dizia em suas aulas de metodologia que «*o que não está agendado não existe*», parafraseando-o, dizemos que «o que não é transformado em imagens (mídias) hoje, não existe.»

## 7. Conclusão

Encontrar e construir a própria identidade no Cristo, em comunidade e como Igreja, fazendo o que Cristo fez, será um testemunho eficaz na busca de ser na sociedade uma luz que revela um caminho possível e plausível a seguir, é o caminho mais seguro. Mesmo diante de tantos desafios, estes nunca deverão nos deixar sem iniciativas ou mesmo perder o desejo de cada vez mais conhecer o Cristo e segui-lo como o fez Inácio e seus companheiros.

Experimentar e escutar a voz do Senhor nos fará amadurecer e criar condições de escolher sempre, a partir d'Ele e do projeto do Reino e assim, vivenciar esta unidade profunda com aquele que nos envia em seu nome e assim aproveitar a oportunidade que temos no mundo atual, mesmo em meio a tantos desafios. Este desafio de vivermos no tempo atual, nos levará a rever sempre a nossa ação e ao mesmo tempo a nossa relação com o sagrado, nossa união com Jesus e com a profecia. Desse modo, seremos capazes de abrir os horizontes, afrontar os desafios, propor caminhos novos, resgatar a nossa identidade e rever o caminho feito, seja para a Companhia de Jesus e suas obras e carisma, seja para a Igreja em si no Brasil que necessita retomar o caminho da profecia e do testemunho alegre.

O verdadeiro discípulo e missionário, deve sentir o sabor do Cristo e, ao mesmo tempo, possuir um odor de ovelha – como nos lembra Papa Francisco – assim como Cristo possuía.

## IV. Conclusão

Uma espiritualidade que se adapte e responda ao tempo no qual vivemos, é necessária e urgente. O caminho que a Igreja no Brasil fez, a partir das intuições da CNBB e do CELAM, impulsiona o Brasil católico a ir mar no aberto, a enfrentar os problemas sem os vê-los apenas como problemas de fato. Mas a Igreja tem consciência de que é também este, um momento de oportunidades tais como: intensificar a relação e a amizade com Jesus Cristo e a partir daí, cada dia mais perceber a centralidade de Cristo e do seu projeto; aprofundar a experiência de ser discípulo e missionário por opção fundamental, discernida e sentida desde o profundo do coração, como vocação; formar assim, cristãos por opção e com identidade madura e forte para enfrentar as demandas do dia a dia, sem flertar com o sagrado e com Deus. Também será oportunidade de saber dialogar com o mundo, sem perder a sua identidade, forjar pessoas capazes de afrontar o secularismo como oportunidade de rever o papel da religião na vida pessoal e na sociedade.

Diante da realidade sócio-ecclesial brasileira, é nítido perceber o quanto os três níveis de secularização apresentado por Charles Taylor está em consonância com a realidade do Brasil, porém, com configurações diferentes. A sociedade brasileira sofre um deslocamento do Deus cristão do seu centro, mas Deus continua muito presente no imaginário da vida do povo de modo geral. O Estado é laico, mas o povo é crente. Deus «insiste» em estar na vida do povo, tanto assim que, hoje na vida pública, os políticos flertam com o nome de Deus. Ser religioso e crer em Deus é muito importante e já é um cartão de entrada no ato de apresentar suas ideias, uma vez que, em sua grande maioria, são de direita conservadora, se bem o penúltimo presidente de influência socialista era declaradamente católico. Porém, no que diz relação à realidade derradeira e à participação de Deus na sociedade brasileira podemos afirmar que é profundamente interessada e muito tendenciosa, serve enquanto tem uma função pragmática, já a realidade derradeira é inexistente e impensável, pois não interessa.

Deus está escondido por detrás das cortinas do espaço público ou mesmo pendurado nos crucifixos das repartições públicas, do Senador, da Câmara dos Deputados e dos tribunais nacionais.

No quesito abandono de práticas religiosas e no que se refere ao abandono da Igreja, aqui está uma grande tensão. Como mostrei, acontece neste momento um grande trânsito religioso em busca de um local para a relação religiosa, seja temporal ou definitiva. O abandono da instituição religiosa neste momento do Brasil não está ligado ao abandono da religião de modo geral, mas apenas à mudança transitória de denominação.

O terceiro modelo de secularização diz respeito à passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e em geral, não é mais fácil de ser abraçada. É justamente aqui que a problemática se eleva. Neste último modelo, ele identifica um dos maiores problemas para a religião no Brasil do século XXI. A fé, a religião e Deus, não passam na verdade de um produto entre outros e neste momento, na sociedade dispersa brasileira, há muitos consumidores deste produto em detrimento da instituição, especialmente da Igreja Católica.

O movimento Evangélico de cunho pentecostal e neopentecostal que influencia inclusive a Igreja Católica, usa como arma o «*encantamento*» tão bem desenvolvido por Charles Taylor em seu livro *Uma era secular*. Assistimos a um retrocesso no campo da religião neste momento no Brasil.

A mídia, especialmente a TV, é a grande vitrine deste produto religioso, e os telespectadores, mudam de igreja, como mudam de canal em sua TV. O detalhe é que os clientes e os fiéis, estão cada dia mais exigentes com a qualidade de seu serviço, inclusive buscando defesa jurídica se o resultado não for o esperado. Este ponto, mostra a dispersão total no que diz respeito à busca da fé. A Igreja Católica entrou neste jogo midiático com uma postura de quem está perdendo a batalha. Basta ver a baixa qualidade da sua programação e a pobreza de nível no que diz respeito ao envolvimento com as questões principais do país, como política, direitos sociais do cidadão e desenvolvimento da sociedade.

Há um vácuo entre as opções oficiais da CNBB e as opções dos movimentos de cunho pentecostal católico no Brasil: a Igreja caminha cada vez mais em direção ao individualismo, à manipulação dos fiéis e a uma vida cada dia mais alienada da realidade.

A secularização nos oferece uma oportunidade de redescobrir o verdadeiro sentido de ser batizado no mundo, de como ser Igreja e ao mesmo tempo, nos oferece a oportunidade de uma volta ao nosso mundo interior, para fortalecer e expandir a relação com Cristo e seu projeto.

Santo Inácio de Loyola, os Exercícios Espirituais, a direção espiritual e o discernimento, são desse modo, uma estrada segura por onde podemos caminhar e assim, construirmos uma ponte entre a religião e a sociedade como parceiras e ao mesmo tempo, a religião poderá se transformar não em reguladora da sociedade, mas colaboradora da humanidade quando profetiza, denuncia os descaminhos da mesma e mostra que o ser humano está sendo massacrado e deixado de lado. Discernir e buscar a Vontade de Deus neste mundo fragmentado e disperso é de fato, profetizar novos tempos e o caminho pelo qual devemos seguir.

Por fim, vejo o desafio da secularização como uma oportunidade de formar uma Igreja que tem a sua identidade em Cristo e assim possa sempre viver dele e nele. Vejo na RCC e no pentecostalismo, seja Católico, seja Evangélico, uma oportunidade de construir pontes entre o projeto do Reino de Deus e a religião, a religiosidade popular e a fé de um modo geral, desde que sejam construídos caminhos acompanhados e discernidos.

Esta oportunidade que a Igreja tem em meio a um mundo secularizado, significa não ter medo dos desafios, e ao mesmo tempo procurar dar respostas a eles, à medida que nos aparecem. Afinal, seja a secularização, seja o pentecostalismo em si, ambos merecem a nossa atenção honesta e verdadeira, como oportunidade de acompanhar os cristãos em um encontro mais pessoal e profundo com Jesus Cristo que possa forjar a sua verdadeira identidade e assim, possa ir contra a corrente da busca do bem-estar social, esquecendo a própria história, origem e destino, que está além deste mundo.

## V. Bibliografia

- ALBERTO, C.- TONIOL, R., «O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010» [Acessado: 02/05/17], <http://www.seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/viewFile/43576/27431>.
- ALVARENGA, D., «42% dos jovens entre 16 e 24 anos são católicos, diz Data Popular», [Acessado: 28/11/16], <http://g1.globo.com/jornada-mundial-da-juventude/2013/noticia/2013/07/442-dos-jovens-entre-16-e-24-anos-sao-catolicos-diz-data-popular.html>.
- ANNALISA, C., «La famosa profezia di Joseph Ratzinger» [Acessado: 06/04/17], <http://www.annalisacolzi.it/la-famosa-profezia-sulla-chiesa-di-joseph-atzinger/>.
- ANJOS, M.F., ed., *Vida Religiosa e novas gerações*, Aparecida 2004.
- ARAGÃO, J., «Evangélicos abrem 14 mil igrejas por ano no Brasil» [Acesso: 13/12/16], <https://noticias.gospelprime.com.br/evangelicos-14-mil-igrejas-ano-brasil/>.
- ARLENDER, G., «**Il contesto della scelta cristiana e ignaziana oggi**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 2 (2006) 86-93.
- ARRUPE, P., *La Iglesia de hoy y del futuro*, Bilbao 1982.
- BAUMAN, Z., *Modernidade Líquida*, Rio de Janeiro 2005.
- BELARDINELLI, S., «¿Una sociedade pós-secular?», in ALBERTI, G.R., *Dios en la sociedad postsecular*, Madrid 2011, 34,35.
- BENEDETTO, V. - BAUMAN, Z., *Intervista sull'identità*, Bari 2016.
- BERGER, P., *Para una Teoría Sociológica de la Religión*, Barcelona 1967, 115.
- BERNARD, C. - COSTA, M.M. - DE ROSA, G. - FAGONE, V., ed., *Gli Esercizi Spirituali oggi*. Roma 1972.
- BRASIL247, [Acessado: 13/12/16], <http://www.brasil247.com/pt/247/economia/150832/IBGE-aponta->.
- CARDOSO, R., «O novo retrato da fé no Brasil» [Acessado: 13/12/16], [http://istoe.com.br/152980\\_O+NOVO+RETRATO+DA+FE+NO+BRASIL/](http://istoe.com.br/152980_O+NOVO+RETRATO+DA+FE+NO+BRASIL/).
- CNBB, *Diretrizes Gerais* (2015-2019), [http://www.vicariatodegravatai.org/images/pascomgravatai/2015/dgae\\_150627](http://www.vicariatodegravatai.org/images/pascomgravatai/2015/dgae_150627).
- \_\_\_\_\_, Comunidade de Comunidades, <http://diocesedecacador.org.br/site/>.
- CNT/MDA, [Acessado: 10/12/16], <http://imguol.com/blogs/52/files/15/07/pesquisa128-relatorio-sintese.pdf>
- COSENTINO, F., *Sui sentieri di Dio*, Torino 2012.
- COSTA, M., *Sentire, Giudicare, Scegliere, nello Spirito*, Milano 1995.
- CONGAR, Y., *Diversités et communion*, 1982, in M. F. MIRANDA, *A Igreja Numa Sociedade Fragmentada*, 273.
- CHRISTO, C. A. L. Por que fizemos opção pelos pobres (e eles pelo neopentecostalismo...)? [Acessado: 02/05/17], <http://www.controversia.com.br/blog/2017/01/24/por-que-fizemos-opcao-pelos-pobres-e-eles-pelo-neopentecostalismo/>
- DIVARKAR, P.R., «La experiencia de Dios que hace y configura a la persona», in *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Bilbao 1991.
- FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*.
- \_\_\_\_\_, «Discurso do papa aos movimentos populares» [Acessado: 14/03/17]. [http://pt.radiovaticana.va/news/15/07/10/discurso\\_do\\_papa\\_aos\\_movimentos\\_populares\\_\(texto\\_integral\)/1157336](http://pt.radiovaticana.va/news/15/07/10/discurso_do_papa_aos_movimentos_populares_(texto_integral)/1157336).

- GAGEY, H.-J., «A Igreja diante da crise antropológica contemporânea: o que fazer?», *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte 129 (2014) 307-322.
- GARCIA-LOMAS, J.M., *Ejercicios Espirituales Y Mundo de Hoy*, Bilbao – Santander 1991, 7 -138.
- GLOBO.COM, «Número de evangélicos aumenta» [Acessado: 28/11/16, <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2012/06/numero-de-evangelicos-aumenta-61-em-10-anos-aponta-ibge.html>].
- \_\_\_\_\_, «Número de divórcios no Brasil», <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/11/numero-de-divorcios-no-brasil-e-o-maior-desde-1984-diz-ibge.html>.
- \_\_\_\_\_, <http://oglobo.globo.com/brasil/desde-10-uma-nova-organizacao-religiosa-surge-por-hora-21114799> [Acessado: dia 27/03/17].
- GOMES, M.P., «Índios do Brasil» [Acessado no dia 30/11/16], <http://www.historiadobrasil.net/indiosdobrasil/>.
- GÓMEZ-PUIG GÓMEZ, E., «**Pedro Fabro, un modelo inspirador para la cultura de nuestro tiempo**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 18 (2014) 209-272.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La Religion pour Mémoire*, Paris 2008.
- JURADO, M.R., *Il Discernimento Spirituale, Teologia, Storia, Pratica*, Milano 1997.
- \_\_\_\_\_, *La experiencia cristiana de Dios*, 07.
- MARTINI, C.M., «Ejercicios Espirituales y momento actual: planteamiento del congreso», en LOMAS, J.M.G., ed., *Ejercicios Espirituales y Mundo de hoy*, Bilbao 1991.
- MARTINS, D., Levantamento revela que nasce uma igreja a cada duas horas [Acesso: 13/12/16], <https://noticias.gospelmais.com.br/levantamento-revela-brasil-aberta-igreja-cada-duas-horas-60137.html>.
- MELLONI, J., *La Mistagogia de los Ejercicios*, Bilbao 2001.
- \_\_\_\_\_, «Ejercicios Espirituales e momento actual», en LOMAS, J.M.G., ed., *Ejercicios Espirituales y mundo de hoy*, Bilbao 1991.
- MIRANDA, M.F., *A Igreja Numa Sociedade Fragmentada*, São Paulo 2006, 264.
- \_\_\_\_\_, «Em vista da nova evangelização», *Perspectiva Teológica*, 125 (2013)13-34.
- NERI, M.C., «Novo mapa das religiões» [Acessado: 30/11/16], <http://www.cps.fgv.br/cps/bd/re3/REN>, <http://www.cps.fgv.br/cps/bd/re3/REN>.
- NOVAES, R., «Dossiê das religiões no Brasil» [Acessado no dia 28/11/16], [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300020](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300020).
- QUEVEDO, L.G., «Os exercícios espirituais no Brasil», *Perspectiva Teológica* 35 (2003) 239-252, 242.
- REINERT, J.F., «O Contexto sociocultural e religioso» [Acessado: 31/10/16], [https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao).
- RIBEIRO, C.O., «Um olhar sobre o atual cenário religioso brasileiro: possibilidades e limites para o pluralismo» [Acessado: 07/11/16, 61], *Estudos de Religião* v. 27, n. 2. 53 – 71, julho – dez 2013, [https://www.metodista.br/revistas/revistas\\_ims/index.php/ER/article/view/4434/3768](https://www.metodista.br/revistas/revistas_ims/index.php/ER/article/view/4434/3768)
- RIBEIRO, M., «Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010» [acessado: 02/05/17].
- RUBENS, P., *O Rosto Plural da Fé*, São Paulo 2008.
- TAYLOR, C., *Uma Era Secular*, São Leopoldo 2010.
- UGOSKI, M.D., «História da RCC» [Acesso: 01/12/16]. <http://www.rccbrasil.org.br/interna.php?paginas=42>

- VALE, E., «Dossiê de religiões no Brasil» [Acessado: 01/12/16], [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000300008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300008).
- VELASCOS, J.M. *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 2007.
- WIKIPEDIA, [https://pt.wikipedia.org/wiki/Comunidades\\_novas](https://pt.wikipedia.org/wiki/Comunidades_novas).
- ZAS FRIZ DE COL, R., *La Presenza trasformante del mistero, Prospettiva di teologia spirituale*, Roma 2015.
- \_\_\_\_\_, *Iniziazione alla vita eterna: Respirare, Trascendere e Vivere*, Milano 2012.
- \_\_\_\_\_, *Teologia della vita cristiana, Contemplazione, vissuto teologale e trasformazione interiore*, Milano 2010.
- \_\_\_\_\_, «**Teologia de la vida cristiana ignaciana, Ensayo de interpretación histórico-teológica**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 9 (2010) 3-71.
- \_\_\_\_\_, «**La vida cristiana Inaciana en el contexto conteporáneo**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 11 (2011) 144-156.
- \_\_\_\_\_, «**La trasformazione mistica ignaziana**», *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 5 (2008) 21-33.
- \_\_\_\_\_, «La silenziosa rivoluzione antiescatologica», in *La Civiltà Cattolica*, 3937 (2014/3) 32-42.
- \_\_\_\_\_, «**Considerazioni sullo scegliere**» in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 2 (2006) 94-106.
- \_\_\_\_\_, «**Radinarsi in Dio**», in *Ignaziana* (www.ignaziana.org) 12 (2011) 162-302.

# La Compagnia di Gesù nell'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986)

di PIER PAOLO PAVAROTTI\*

a p. Remo Sartori sj,  
confessore e maestro di spiritualità

## 1. Introduzione

Il corpus borgesiano notoriamente contempla innumerevoli riferimenti a temi religiosi, sia in ambito teologico-metafisico, sia in quello biblico-spirituale<sup>1</sup>. In queste pagine si vogliono rintracciare senza pretesa di completezza quelli specificatamente dedicati alla Compagnia di Gesù, che tanto ha operato ed opera proprio nel subcontinente in cui Borges è nato ed ha vissuto quasi tutta la parte attiva della sua vita letteraria.

L'occasione remota per questo lavoro viene dalla rilettura per motivi di studio del racconto breve *La lotería en Babilonia* tratto dalla raccolta *Ficciones* (OC II, 456-460. MB I, 673)<sup>2</sup>. L'insistenza sulla Compagnia (di cui ci si occupa verso la conclusione) e le caratteristiche che la stessa mostra nel racconto mi fecero pensare proprio a quella dei gesuiti. Notai poi che soltanto Ana Maria Barrenechea, nel suo fortunatissimo saggio<sup>3</sup> *La expresión de la irrealidad en la obra de Borges*, aveva ipotizzato questa identificazione. La cosa mi incuriosì e mi portò ad immaginare una possibile ricerca sul tema. Otto anni più tardi viene eletto papa il gesuita Jorge Mario Bergoglio, cardinale di Buenos Aires. Come tutti hanno rimarcato si tratta del primo papa non europeo, del primo papa gesuita (finalmente un papa bianco dopo tanti papi neri) e del primo papa a chiamarsi Francesco. Poi si è diffuso l'aneddoto dell'invito del p. Bergoglio, allora insegnante in un

\* PIER PAOLO PAVAROTTI, dottorando in teologia biblica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (FTIC) a Firenze, insegna religione presso il Liceo Allegretti a Vignola (Mo), [pierpaolo.pavarotti@alice.it](mailto:pierpaolo.pavarotti@alice.it)

<sup>1</sup> In appendice.

<sup>2</sup> Secondo un uso ormai invalso nella critica le opere di Borges si citano secondo l'edizione della Emecé di Buenos Aires divenuta di fatto quella ufficiale. Con OC si indicano le *Obras Completas*, seguite dal numero romano per il volume e dal numero arabo per le pagine dopo la virgola. Qui pare opportuno affiancare sempre l'edizione italiana di riferimento, quella mondadoriana, da cui la sigla MB (Meridiani Borges), sempre seguita dal numero romano per il volume e da quello arabo per la pagina. Con OCC si intendono le *Obras Completas en Colaboración*, Emecé, Buenos Aires. Laddove le citazioni provenissero da edizioni differenti – né l'edizione Emecé né quella Mondadori sono infatti complete – se ne riporteranno i dettagli. Proseguendo le ristampe nel tempo si precisano quelle in uso: OC I-IV: 2004-2007<sup>15</sup> (1996), OCC: 2001<sup>7</sup> (1997), MB I-II: 2005 (1985).

<sup>3</sup> Centro Editor de America Latina, Buenos Aires, 1984 (1957<sup>1</sup>).



collegio della Compagnia, rivolto prima a Maria Esther Vazquez, collaboratrice di Borges (di cui resta un appassionato lettore), poi allo scrittore stesso per un seminario sulla letteratura gauchesca ai suoi allievi. Da quella settimana di incontri nacquero addirittura un concorso letterario interno ed una raccolta di racconti, *Cuentos Originales*, poi pubblicata con un prologo di *Georgito*, come gli studenti chiamavano ormai il nuovo loro illustre compagno che ne aveva conservato gli originali. E questa è l'occasione prossima che ha spinto a riprendere l'idea.

## 2. La Compagnia *di* Borges ed i suoi protagonisti

Di seguito si riportano i testi che presentano ricorrenze di protagonisti, luoghi, titoli e concetti legati alla Compagnia. Sono suddivisi per generi letterari, per quanto sia noto come tale criterio sia debole rispetto alla contaminazione tipica dello stile borgesiano. Tuttavia si è pensato che tale operazione avesse ancora una sua utilità ordinativa, lasciando ad altri analisi intergenere più profonde. All'interno dei rispettivi ambiti di genere si è rispettata la successione cronologica dei testi per come appare nelle edizioni definitive<sup>4</sup>. Tanto più che la complessa attività redazionale dell'autore si è prodotta eminentemente in poesia e l'unica ricorrenza utile non ne risulta inficiata.

Si è cercato in questa fase di operare già una distinzione tra occorrenze dirette ed allusioni, che in un'opera omnia così ampia come quella di Borges risultano assai difficili da rintracciare. Probabilmente ricerche monografiche su settori parziali della produzione borgesiana costituiscono la via più proficua per ottenere risultati allo stesso tempo cospicui e solidi. Qui ci si prefigge di aprire una linea d'indagine che si ritiene proficua sia in ambito letterario sia storico-religioso.

### 2.1. Ricorrenze in poesia

*Baltasar Gracián da El otro, el mismo* (1964) in OC III, 259s. MB II, 56-59 (prima apparsa in *Sur*, n. 252, maggio-giugno 1958).

|  |  |
|--|--|
| <p>Laberintos, retruécanos, emblemas,<br/>helada y laboriosa nadería,<br/>fue para este jesuita la poesía,<br/>reducida por él a estratagemas.</p> <p>No hubo música en su alma; sólo un vano<br/>herbario de metáforas y argucias<br/>y la veneración de las astucias<br/>y el desdén de lo humano y sobrehumano.</p> | <p>Su destino ulterior no está en la historia;<br/>librado a las mudanzas de la impura<br/>tumba el polvo que ayer fue su figura,<br/>el alma de Gracián entró en la gloria.</p> <p>¿Qué habrá sentido al contemplar de frente<br/>los Arquetipos y los Esplendores?<br/>quizá lloró y se dijo: Vanamente<br/>busqué alimento en sombras y en errores.</p> |
|--|--|

<sup>4</sup> Per la raccolta dei dati si è fatto ampiamente uso del *Dictionary of Borges* di Evelyn Fishburn & Psiche Hughes, Duckworth, London, 1990, della *Enciclopedia Borges* di Marcela Croce & Gastón Sebastián M. Gallo, Editorial Alfama, Málaga, 2008 e del personale database borgesiano costruito in anni di ricerca.

No lo movió la antigua voz de Homero  
 ni esa, de plata y luna, de Virgilio;  
 no vio al fatal Edipo en el exilio  
 ni a Cristo que se muere en un madero.

A las claras estrellas orientales  
 que palidecen en la vasta aurora,  
 apodó con palabra pecadora  
 gallinas de los campos celestiales.

Tan ignorante del amor divino  
 como del otro que en las bocas arde,  
 lo sorprendió la Pálida una tarde  
 leyendo las estrofas del Marino.

¿Qué sucedió cuando el inexorable  
 sol de Dios, La Verdad, mostró su fuego?  
 Quizá la luz de Dios lo dejó ciego  
 en mitad de la gloria interminable.

Sé de otra conclusión. Dado a sus temas  
 minúsculos, Gracián no vio la gloria  
 y sigue resolviendo en la memoria (*Sur*: revolviendo)  
 laberintos, retruécanos y emblemas.

L'indole gesuitica del poeta (1601-1658), che del resto nella Compagnia cadde in disgrazia, non ne emerge certo positivamente e ciò si riproporrà nelle pagine seguenti. La triplice occorrenza del termine *gloria* può esser collegata al motto gesuita *Ad maiorem Dei gloriam*.

## 2.2. Ricorrenze in prosa

*El milagro secreto* (1943) da *Ficciones* in OC I, 708-713. MB I, 739-746. Si fa riferimento alla rinomata biblioteca dell'ex collegio gesuita *Clementinum*, nel palazzo secentesco ora parte dell'università di Praga e nella cui torre Keplero teneva le sue osservazioni astronomiche.

*El Zahir* da *El Aleph* (1949) in OC I, 589-595. MB I, 847-856: *No fui al Pilar, esa mañana, ni al cementerio; fui, en subterráneo, a Constitución y de Constitución a San Juan y Boedo*. Si tratta di una delle più belle basiliche di Buenos Aires, vicino al cimitero della Recoleta, costruita dai gesuiti nel 1732<sup>5</sup>.

*Prólogo a la edición de 1954 a Historia universal de la infamia* (1935) in OC I, 291s. MB I, 443s: *Barroco* (Baroco) *es el nombre de uno de los modos del silogismos; el siglo XVIII lo aplicó a determinados abusos de la arquitectura y de la pintura del XVII; yo diría que es barroca la etapa final de todo arte, cuando éste exhibe y dilapida sus medios. El barroquismo es intelectual y Bernard Shaw ha declarado que toda labor intellectual es humorística. Este humorismo es involuntario en la obra de Baltasar Gracián; voluntario o consentido en la de John Donne*. Altro riferimento al poeta spagnolo.

*Naturalismo al día* da *Cronicas de Bustos Domecq*, Losada, Buenos Aires, 1967, 27-32 (*specim* 27 e 31) ora raccolto in OCC, 315-318. *Cronache di Bustos Domecq*, Einaudi,

<sup>5</sup> Sulla formazione degli architetti gesuiti nei primi due secoli si sofferma Ugo Baldini nel terzo capitolo dei *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù* (secoli XVI-XVIII), Cleup, Padova, 2000, 99-110. Sul rapporto di Borges con l'architettura *vide* Cristina Grau, *Borges e l'architettura*, Universale di Architettura 39, Testo e Immagine, Torino, 1998, *specim* 13-39 e 100-105 (originale spagnolo: *Borges y la arquitectura*, Ensayos Arte Cátedra, Ediciones Cátedra, Madrid, 1995).

Torino, 1999<sup>2</sup>. A proposito della polemica letteraria descrizionismo-descrittivismo, la quale procede con argomentazioni parodistiche della materia che si potrebbero definire capziosamente gesuitiche, almeno nell'accezione peggiore che una certa tradizione ha affibbiato alla Compagnia, si cita un retorico gesuita di fantasia:

*No sin alivio comprobamos que la polémica descripcionismo-descriptivismo ya no detenta la primera plana de suplementos literarios y demás boletines. A nadie - después de las ponderadas lecciones de Cipriano Cross (s.j.)- le está permitido ignorar que el primero de los precitados vocablos logra su más genuina aplicación en el área de la novelística, quedando relegado el segundo a toda una diversidad de renglones que no excluyen, por cierto, la poesía, las artes plásticas y la crítica.*

Riferimento ad Hopkins come poeta laureato (cinto d'alloro), che in occasione di una mostra a tema su Artide e Patagonia fu coronato con lastre di ghiaccio stilizzate.

*El radioescucha, el espectador y auditor de televisión y hasta el amateur impenitente y ocasional de periódicos matutinos y de autorizados y copiosos anuarios médicos, ya extrañarán, sin duda, nuestra demora en traer a colación el caso Colombres. Nos atrevemos a insinuar, sin embargo, que la palpable notoriedad de tal episodio, verdadero niño mimado de la prensa amarilla, se debe acaso menos a los valores intrínsecos que lo abonan, que a la oportuna intervención de la Asistencia Pública y al bisturí de urgencia que esgrimiera la mano de oro del doctor Gastambide. El hecho, quién se atreve a olvidarlo, subsiste en todas las memorias. Habíase abierto, por aquel entonces (hablamos del 41) el Salón de Artes Plásticas. Se habían previsto premios especiales para trabajos que enfocaran la Antártida o la Patagonia. Nada diremos de la interpretación abstracta o concreta de témpanos, de forma estilizada, que coronaron la laureada frente de Hopkins, pero el punto clave fue el patagónico. Colombres, fiel hasta aquella fecha a las aberraciones más extremas del neo-idealismo italiano, remitió ese año un cajón de madera bien acondicionado, que, al ser desclavado por las autoridades, dejó escapar un vigoroso carnero, que hirió en la ingle a más de un miembro del jurado y en la espalda al pintor-cabañero César Kirón, pese a la agilidad montaraz con que se puso a salvo. El ovino, lejos de ser una machietta más o menos apócrifa, resultó un merino rambouillet de cepa australiana, no desprovisto ciertamente de su cornamenta argentina, que dejara su impronta en las respectivas zonas interesadas. Como la rosa de Urbas, si bien de una manera más contundente y más impetuosa, el lanar de referencia no era una fina fantasía del arte; era un indudable y tozudo espécimen biológico.*

*Catálogo y análisis de los diversos libros de Loomis da Cronicas de Bustos Domecq, Losada, Buenos Aires, 1967, ora raccolto in OCC, 319-322 (specim 319). Cronache di Bustos Domecq, Einaudi, Torino, 1999<sup>2</sup>, 33-38 (specim 33).*

*En cuanto a la obra de Federico Juan Carlos Loomis grato, es comprobar que el tiempo de las bromas fáciles y de la in comprensiva facecia ha quedado relegado al olvido. Nadie tampoco la ve ahora en función de una polémica circunstancial con Lugones, hacia 1909, ni con los corifeos del joven ultraísmo, después. Hoy nos es dada la fortuna de contemplar la poesía del maestro en su desnuda plenitud. Dijérase que Gracián la presintió al soltar aquello, no por muy manido menos cabal, de lo bueno, si breve, dos veces bueno o, según la lección de don Julio Cejador y Frauca, lo breve, si breve, dos veces breve*

*Historia de Rosendo Juárez* da *El informe de Brodie* (1970) in OC II, 410-414. MB II, 385-391. *Para zafarme da esa vida, me corrí a la República Oriental, donde me puse de carrero. Desde mi vuelta me he afincado aquí. San Telmo ha sido siempre un barrio de orden*

Vecchio quartiere della città coloniale fondato agli inizi del '700 dai gesuiti, sede della resistenza all'invasione inglese del 1806-1807, ha ora fama di posto rude; ironicamente rispetto alla conclusione del racconto (quartiere d'ordine, come il voto d'obbedienza dei gesuiti), l'indole fiera dei suoi abitanti è celebrata nella canzone popolare: *Soy del barrio de San Telmo / donde llueve y no gotea / a mí no me asustan bultos / ni grupos que se menean.*

*Guayaquil* da *El informe de Brodie* (1970) in OC II, 438-443. MB II, 423-431. Nelle traduzioni italiana ed inglese l'università del Sur diventa quella di Cordoba, fondata e retta dai gesuiti dal 1613 fino alla soppressione della Compagnia (*vide* nota sull'architettura gesuitica), cui succedettero i domenicani. L'involuta e raffinata disputa tra i due storici potrebbe definirsi genericamente gesuitica.

### 2.3. Ricorrenze nella saggistica

Rassegna critica *El «Ulyses» de Joyce* in *Proa*, 2<sup>a</sup> ép., a. 2, n° 6, febrero 1925 e subito raccolto in *Inquisiciones*, Editorial Proa, Buenos Aires, 1925, 22-28 (24). *Inquisizioni*, Adelphi, Milano, 2001, 23-27 (*specim* 24)<sup>6</sup>.

*Su vida en el espacio y en el tiempo es abarcable en pocos renglones, que abreviará mi ignorancia. Nació el ochenta y dos en Dublín, hijo de una familia prócer y piadosamente católica. Lo han educado los jesuitas: sabemos que posee una cultura clásica, que no comete erróneas cantidades en la dicción de frases latinas, que ha frecuentado el escolasticismo, que ha repartido sus andanzas por diversas tierras de Europa y que sus hijos han nacido en Italia. Ha compuesto canciones, cuentos breves y una novela de catedralicio grandor: la que motiva este apuntamiento.*

Si tratta naturalmente dello scrittore irlandese James Joyce, che ha ricevuto una buona istruzione classica e cattolica nelle scuole della Compagnia.

*Sir Thomas Brown*, bibliografia sintetica in *Proa*, 2<sup>a</sup> ép., a. 2, n° 7, febrero 1925 e subito raccolto in *Inquisiciones*, Editorial Proa, Buenos Aires, 1925, 33-41. In italiano si veda *Inquisizioni*, Adelphi, Milano, 2001, 31-37.

*Nomina... la Monarchía eclesiástica del jesuíta Juan de Pineda, al que censura el citar más autores en ese solo libro (¡mil y cuarenta!) que los necesarios en todo un mundo.*

Forse echi della cultura enciclopedica spesso considerata appannaggio tipico di molti gesuiti.

<sup>6</sup> <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/subnotas/8011-1741-2012-06-17.html>.

*Menoscabo y grandeza de Quevedo*, rassegna critica in *Revista de Occidente*, ottobre-dicembre 1924 e subito raccolto in *Inquisiciones*, Editorial Proa, Buenos Aires, 1925, 42-49 (46). *Inquisizioni*, Adelphi, Milano, 2001, 38-43 (41).

*La vitalidad de una metáfora es tan averiguable por la lógica como la de cualquier otra idea, cosa que no les acontece a los versos que un anchuroso error llama sencillos y en cuya eficacia hay como un fiel y cristalino misterio. Un preceptista merecedor de su nombre puede dilucidar, sin miedo a hurañas trabazones, toda la obra de Quevedo, de Milton, de Baltasar Gracián, pero no los hexámetros de Goethe o las coplas del Romancero*

Di nuovo un riferimento alla retorica di Gracián.

*A manera de profesión de fe literaria* in *La Prensa*, Buenos Aires, 27 julio 1926, 2ª sección, p. 5 subito raccolto col titolo *Profesión de fe literaria* in *El tamaño de mi esperanza* (Gleizer, Buenos Aires, 1926), ora Alianza Editorial, Madrid, 2002, 142-149.

*Éste es mi postulado: toda literatura es autobiográfica, finalmente. Todo es poético en cuanto nos confiesa un detino, en cuanto nos da una vislumbre de él. En la poesía lírica, este destino suele mantenerse inmóvil, alerta, pero bosquejado siempre por símbolos que se avienen con su idiosincrasia y que nos permiten rastrearlo. No otro sentido tienen las cabelleras, los zafiros y los pedazos de vidrio de Góngora o las pervada de Almafuerte y sus lodazales. En las novelas es idéntico el caso. El personaje que importa en la novela pedagógica *El criticón*, no es Critilo ni Andrenio ni las comparsas alegóricas que los ciñen: es el fraile Gracián, con su genialidad de enano, con sus retruécanos solemnes, con sus zalemas ante arzobispos y próceres, con su religión de la desconfianza, con su sentirse demasiado culto, con su apariencia de arabe fondo de hiel.*

Borges si fa sempre più pesante nei confronti del gesuita spagnolo, come nei due riscontri a seguire, benché con qualche apertura di credito.

*Quevedo umorista* in *Prensa*, Buenos Aires, 20 febrero 1927, 2ª sec., p. 2 poi raccolto in *Textos Recobrados III* (1919-1929), 284-288. L'argomento sono i giochi di parole, che il gesuita Gracián tratta in *Agudeza y arte de Ingenio* (páginas 184-201 de edición barcelonesa de 1700), di cui un esempio è *Di Ana ¿eres Diana?*.

*El culteranismo* originamente ne *La Prensa*, Buenos Aires, 17 julio 1927, 2ª sec., p. 8 poi raccolto ne *El idioma de los Argentinos* (Michael Gleizer, Buenos Aires, 1928)<sup>7</sup> ora Alianza Editorial, Madrid, 2002, 65:

*En lo atañedero a latinismos, es notorio que don Luis de Góngora los frecuentó ad majorem linguae hispanicae gloriam y que su ánimo fue probar que nuestro romance puede lo que el latín. Ahora, la soberbia española practica una diversa conducta: no quiere aceptar el socorro de barbarismos y pone su toda y poca fe en recetas caseras: en idiotismos, en refranes, en locuciones. Para nada quiere salir de su casa, ni para bromear. Yo confieso que a la cerrazón y huraña de los puristas de hoy, prefiero las invasiones generosas de los latinizantes. Góngora y Quevedo lo fueron, y también Hurtado de Mendoza y Saavedra Fajardo y otros no tan ilustres. Fray Luis hebraizó con oportunidad; Cervantes italianizó; Gracián y Quevedo neologizaron. En suma, la tradición española no es tradicional, como los tradicionalistas pretenden.*

<sup>7</sup> En *Humanidades*, v. 15, La Plata, 1927, pp. 237-239, venne pubblicata una versione più breve e con alcune varianti sotto il titolo *Gongorismo*.

Due ricorrenze, una del motto ed una ancora per Baltasar Gracián. In realtà la prima (*ad majorem linguae hispanicae gloriam*) potrebbe rubricarsi nella sezione seguente dedicata alle allusioni ma risulta talmente smaccata da configurarsi come citazione vera e propria. Vi si esercita anche una certa ironia nei confronti dei cultori della Real Accademia Spagnola della Lingua scambiando il genitivo *Dei* dell'originale motto della Compagnia con quello *linguae hispanicae*. La citazione del retorico gesuita rientra in una serie di autori il cui procedimento di ibridazione latinizzante se proprio non si esalta, quantomeno si accetta e talora apprezza.

*Eduardo Wilde* direttamente ne *El idioma de los Argentinos* (Michael Gleizer, Buenos Aires, 1928) ora Alianza Editorial, Madrid, 2002, 138:

*Insisto adrede sobre estas aparentes farolerías para evidenciar qué clase de hombre fue Eduardo Wilde. Hay escritores soslayados y chucaros (Swinburne, Evaristo Carriego, Rafael Cansinos Asséns) cuya total aventura humana es la de su obra; hay otros de vida cargada, cuya escritura es apenas un rato largo, un episodio de sus pobladísimos días. Wilde fue uno de ellos. Gozó un estómago para grandes bocados de la fortuna, de esos que pondera una comparación fisiológica del Oráculo Manual de Gracián, y vivió ambiciosamente. Dicen que no faltaron indignidades en su vivir; bástenos que no haya ninguna en sus libros.*

Paragone non lusinghiero applicato ad un autore che invece viene assai apprezzato.

Poche pagine più avanti nella medesima raccolta di saggi, riflettendo sui limiti vistosi della lingua e letteratura spagnola coi toni icastici che gli valsero una sonora polemica da parte della comunità degli scrittori, Borges torna a citare il solito gesuita. Si tratta di un testo rielaborato da una conferenza tenuta alcuni mesi prima: *Sobre el idioma de los argentinos* dagli *Anales del Instituto popular de conferencias* (a. 1927, v. 13, Buenos Aires, 1928, pp. 259-267). La conferenza del 23 settembre 1927 fu pubblicata già il giorno successivo ne *La Prensa*. La versione raccolta ne *El idioma de los argentinos* (Buenos Aires, Manuel Gleizer, 1928 ora Alianza Editorial, Madrid, 2002, 152s) porta il titolo *El idioma de los argentinos*:

*Confieso -no de mala voluntad y hasta con presteza y dicha en el ánimo- que algún ejemplo de genialidad española vale por literaturas enteras: don Francisco de Quevedo, Miguel de Cervantes. ¿Quién más? Dicen que don Luis de Góngora, dicen que Gracián, dicen que el Arcipreste.*

Lasciando le citazioni ricavate dai tre saggi giovanili ripudiati, si incontra di nuovo il gesuita ne *Las Kenningar* (1933 con poscritto del 1962, originariamente in *Sur*, n° 6, Buenos Aires, noviembre 1932, pp. 131-134) raccolto in *Historia de la eternidad* (1936) in OC I, 368-381. MB I, 545-563:

*Baltasar Gracián y Morales, de la Sociedad de Jesús, tiene en su contra unas laboriosas perifrasis, de mecanismo parecido o idéntico al de las kenningar. El tema era el estío o la aurora. En vez de proponerlas directamente las fue justificando y coordinando con recelo culpable. He aquí el producto melancólico de ese afán:*

*Después que en el celeste Anfiteatro  
 El jinete del día  
 Sobre Flegelonte toreó valiente*

Al luminoso Toro  
 Vibrando por rejonos rayos de oro,  
 Aplaudiendo sus suertes  
 El hermoso espectáculo de Estrellas  
 -Turba de damas bellas  
 Que a gozar de su talle, alegre mora  
 Encima los balcones de la Aurora;  
 Después que en singular metamorfosis  
 Con talones de pluma  
 Y con cresta de fuego  
 A la gran multitud de astros lucientes  
 (Gallinas de los campos celestiales)  
 Presidió Gallo el bonquirrubio Febo  
 Entre los pollos del tindario Huevo,  
 Pues la gran Leda por traición divina  
 Si empolló clueca concibió gallina...

El frenesí taurino-gallináceo del reverendo Padre no es el mayor pecado de su rapsodia. Peor es el aparato lógico: la aposición de cada nombre y de su metáfora atroz, la vindicación imposible de los dislates. El pasaje de Egil Skalagrímsson es un problema, o siquiera una adivinanza; el del inverosímil español, una confusión. Lo admirable es que Gracián era un buen prosista; un escritor infinitamente capaz de artificios hábiles. Pruébelo el desarrollo de esta sentencia, que es de su pluma: Pequeño cuerpo de Chrysólogo, encierra espíritu gigante; breve panegírico de Plinio se mide con la eternidad

A proposito della metafora *sorella del sole* per definire la luna, in nota si legge:

Los idiomas germánicos que tienen género gramatical dicen la sol y el luna. Según Lugones (El Imperio Jesuítico, 1904), la cosmogonía de las tribus guaraníes consideraba macho a la luna y hembra al sol. La antigua cosmogonía del Japón registra asimismo una diosa del sol y un dios de la luna

Borges mostra di avere tra le sue letture storiche anche testi sull'epopea della Compagnia in Sudamerica e specificamente attraverso uno dei classici della letteratura nazionale, Lugones. Il suicidio di questo poeta del modernismo argentino compare spesso nelle sue interviste.

De la vida literaria da *El Hogar* (numero del 19 novembre 1937) poi raccolto in *Borges en El Hogar 1935-1958*, Emecé, Buenos Aires, 2000, 79.

La última novela de André Billy es casi puramente intelectual: mejor dicho, escolástica. Se titula *L'Approbaniste*. En un colegio de gesuita, uno de tantos alumnos se entrega con algún entusiasmo a la secreta fabricación de versos mediocres. Sus borradores, descubiertos por azar, alarman al padre director. Éste resuelve confiscarlos. El confessor de joven aficionado intercede. Como la discusión es imposible sin la definición (emprendida por el colegio entero y en la que participan Santo Tomás y el Diccionario de la Academia Francesa) es el amenísimo tema de la novela.

Il brano rinnova l'attenzione su una delle più tipiche tra le missioni dell'apostolato gesuita, l'istruzione giovanile. La dialettica tra il rettore ed il confessore del collegio riproduce in nuce la nota ampiezza di punti di vista tra i membri della Compagnia, il cui pensiero – secondo un famoso adagio ecclesiastico – sarebbe tra le tre cose che nemmeno Dio sa.

*Aldous Huxley. Ends and means (El Hogar, Buenos Aires, 4 febbraio 1938) da Textos cautivos raccolti in OC IV, 341. Testi prigionieri, Adelphi, Milano, 1998, 195s.*

*Este volumen de Aldous Huxley -«Fines y medios»- renueva la famosa discusión que produjo a principios del siglo XVIII la sentencia o el precepto de Hermann Busenbaum: «El fin justifica los medios». (Es muy sabido que esa máxima ha sido empleada para difamar a los jesuitas; es menos sabido que el original se refiere a actos indiferentes: vale decir que no son ni buenos ni malo. Verbigracia: el acto de embarcarse es indiferente, pero si el fin es lícito - ir a Montevideo, digamos- el medio lo es también, sin que ello implique que tengano derecho a robar el pasaje).*

Qui Borges rende giustizia addirittura a Machiavelli mentre prende indirettamente le difese della Compagnia, attaccata per le derive della morale casuistica.

*Biathanatos di John Donne (Sur, n° 159, Buenos Aires, enero 1948, 105-108) raccolto in Otras Inquisiciones (1952) in OC II, 78ss. MB II, 993-997.*

*Donne, en la tercera parte del Biathanatos, considera las muertes voluntarias que las Escrituras refieren; a ninguna dedica tantas páginas como a la de Sansón. Empieza por establecer que ese «hombre ejemplar» es emblema de Cristo y que parece haber servido a los griegos como arquetipo de Hércules. Francisco de Vitoria y el jesuita Gregorio de Valencia no quisieron incluirlo entre los suicidas; Donne, para refutarlos copia las últimas palabras que dijo, antes de cumplir su venganza: Muera yo con los filisteos (Jueces, 16: 30).*

Di nuovo si entra in un tema classico della teologia morale. L'opera del poeta inglese porta spesso l'argentino a ripensare ai casi di Socrate e Lugones e soprattutto all'amico F. López Merino.

*El sueño de Coleridge da La Nación, Buenos Aires, 18 noviembre 1951, 2ª sec., p. 1 raccolto in Otras Inquisiciones (1952) in OC II, 20-23. MB II, 919-923 afferma:*

*El primer sueño agregó a la realidad un palacio; el segundo, que se produjo cinco siglos después, un poema (o principio de poema) sugerido por el palacio; la similitud de los sueños deja entrever un plan; el período enorme revela un ejecutor sobrehumano. Indagar el propósito de ese inmortal o de ese longevo sería, tal vez, no menos atrevido que inútil, pero es lícito sospechar que no lo ha logrado. En 1691, el P. Gerbillon, de la Compañía de Jesús, comprobó que del palacio de Kublai Khan sólo quedaban ruinas; del poema nos consta que apenas se rescataron cincuenta versos. Tales hechos permiten conjeturar que la serie de sueños y de trabajos no ha tocado a su fin. Al primer soñador le fue deparada en la noche la visión del palacio y lo construyó; al segundo, que no supo del sueño del anterior, el poema sobre el palacio. Si no marra el esquema, alguien, en una noche de la que nos apartan los siglos, soñará el mismo sueño y no sospechará que otros lo soñaron y le dará la forma de un mármol o de una música. Quizá la serie de los sueños no tenga fin, quizá la clave esté en el último.*



P. Gerbillon e p. Pereira, geometri gesuiti incaricati di dirimere la questione dei confini tra Moscovia e Cina nella Tartaria, vi fecero due viaggi, rispettivamente nel 1688 e nel 1689, con ottimi risultati<sup>8</sup>. Sono descritti come missionari di grande abilità diplomatica.

*Nota de un mal lector* (dalla rivista *Ciclón*, La Habana, Volumen 2, N°1, enero 1956) raccolto in *Textos Recobrados III* (1956-1986), Emecé, Buenos Aires, 2003, 11s.

*En Unamuno no incomoda el mal gusto, porque está justificado y como arrebatado por la pasión; el de Ortega, como el de Baltasar Gracián, es menos tolerable, porque ha sido fabricado en frío*

Borges sta parlando della sua antipatia per le opere di Ortega y Gasset, del cui cattivo gusto, come per il p. Baltasar, non trova giustificazioni a differenza di Unamuno, preso dalla passione.

*Animales de los espejos* da *Manual de zoología fantástica*, in collaborazione con Margarita Guerrero, Fondo de Cultura Económica, Ciudad del Mexico, 1957 ora raccolto in OCC, 580. *Il libro degli esseri immaginari*, Adelphi, Milano, 2006, 24s.

*En algún tomo de las Cartas edificantes y curiosas que aparecieron en París durante la primera mitad del siglo XVIII, el P. Zallinger, de la Compañía de Jesús, proyectó un examen de las ilusiones y errores del vulgo de Cantón; en un censo preliminar anotó que el Pez era un ser fugitivo y resplandeciente que nadie había tocado, pero que muchos pretendían haber visto en el fondo de los espejos. El P. Zallinger murió en 1736 y el trabajo iniciado por su pluma quedó inconcluso; ciento cincuenta años después Herbert Allen Giles tomó la tarea interrumpida. Según Giles, la creencia del Pez es parte de un mito más amplio, que se refiere a la época legendaria del Emperador Amarillo. En aquel tiempo, el mundo de los espejos y el mundo de los hombres no estaban, como ahora, comunicados. Eran, además, muy diversos; no coincidían ni los seres ni los colores ni las formas. Ambos reinos, el especular y el humano, vivían en paz; se entraba y se salía por los espejos. Una noche, la gente del espejo invadió la tierra. Su fuerza era grande, pero al cabo de sangrientas batallas las artes mágicas del Emperador Amarillo prevalecieron. Este rechazó a los invasores, los encarceló en los espejos y les impuso la tarea de repetir, como en una especie de sueño, todos los actos de los hombres. Los privó de su fuerza y de su figura y los redujo a meros reflejos serviles. Un día, sin embargo, sacudirán ese letargo mágico. El primero que despertará será el Pez. En el fondo del espejo percibiremos una línea muy tenue y el color de esta línea será un color no parecido a ningún otro. Después, irán despertando las otras formas. Gradualmente diferirán de nosotros, gradualmente no nos imitarán. Romperán las barreras de vidrio o de metal y esta vez no serán vencidas. Junto a las criaturas de los espejos combatirán las criaturas del agua. En el Yunnan no se habla del Pez sino del Tigre del Espejo. Otros entienden que antes de la invasión oiremos desde el fondo de los espejos el rumor de las armas.*

Padre Jacob Anton Zallinger Zum Thurm (1735-1813), che lasciò la Compagnia per farsi monaco e divenire abate, fu un rappresentante abbastanza noto del giusnaturali-

<sup>8</sup> Giambattista Roberti sj, *Le perle*, Lelio della Volpe, Bologna, 1756 (*Imprimatur* del 15 gennaio), p. 91 [online, consultato il 16/9/2015].

simo dell'epoca nonché un importante dignitario ecclesiastico impegnato nelle tensioni tra il Vaticano e le corti tedesche nel periodo napoleonico<sup>9</sup>.

*Un cielo indulgente*, dalla postilla al *Romancero* di Heinrich Heine (1851) raccolto nel *Libro del cielo y del inferno*, Sur, Buenos Aires, 1960. *Il libro del cielo e dell'inferno*, Adelphi, Milano, 169 [testo n.91]. Sull'influenza culturale del barone Eckstein nel dibattito della restaurazione cattolica francese contro il razionalismo filosofico esiste una discreta bibliografia<sup>10</sup>. Qui la posizione della Compagnia è naturalmente quella di un ordine religioso severamente colpito dalla scure restauratrice, particolarmente in Francia, poi in tutto il continente con l'eccezione della Russia.

*Me duele, querido lector, separarme de ti. El autor acaba por acostumbrarse a su público, como si éste fuera un ser razonable. A ti también parece entristecerte que yo deba decirte adiós; estás agitado, querido lector, y preciosas lágrimas corren por tus mejillas. Pero tranquilízate, volveremos a vernos en un mundo mejor, donde también pienso dedicarte libros mejores. Doy por sentado que ahí se repondrá mi salud, y que no me ha mentido Swedenborg. Este refiere que en el otro mundo proseguiremos tranquilamente nuestros quehaceres terrenales, que ahí conservaremos nuestra individualidad y que la muerte no produce ningún trastorno apreciable en nuestra evolución orgánica. Swedenborg es incapaz de mentir y son del todo fidedignos sus informes del otro mundo, donde él vio las personas que han jugado un papel en nuestra tierra. Casi todos, dice él, siguen invariables y se ocupan de los mismos asuntos que antes los ocuparon: quedan estacionarios, anticuados, un poco rococó, lo que puede resultar algo ridículo. Así, por ejemplo, nuestro querido doctor Martín Lutero se quedó detenido en su doctrina de la Gracia, sobre la cual hace trescientos años que diariamente escribe los mismos argumentos mohosos -igual que el difunto barón Ecksteien, que durante veinte años publicó diariamente en la Allgemeine Zeitung el mismo artículo contra los jesuitas. Pero no todas las personas vistas por Swedenborg persistían rígidas como fósiles; muchas habían empeorado o mejorado... La casta Susana, que antes resistió con tanta gloria a los ancianos, fue seducida por el joven Absalón, hijo de David. En cambio las hijas de Lot se habían reformado; en el otro mundo eran ejemplos de decencia.*

*Inferno*, riproduzione e adattamento della voce delle *Questions sur l'Encyclopédie* di Voltaire del 1771 raccolte in *Libro del cielo y del inferno*, Sur, Buenos Aires, 1960. *Il libro del cielo e dell'inferno*, Adelphi, Milano, 210-215 [testo n.118]. Dopo una lunga teoria di citazioni tra classici, AT, NT, Talmud, filosofi francesi ed inglesi si cita il *Pedagogo cristiano* in due volumi (1641) del padre (poi chiamato *fratello*) Philippe d'Outreman (1585-1652). Di nuovo un riferimento, questa volta ironico, alla tradizione pedagogica della Compagnia.

*Un excelente libro para los tontos es el Pedagogo cristiano, compuesto por el reverendo padre Outreman, de la Compañía de Jesús, y aumentado por el reverendo Coulon, cura de Ville-Juif-*

<sup>9</sup> Davide Orecchio, *Un intellettuale alla corte del Papa. Il soggiorno romano di Wilhelm von Humboldt (1802-1808) nell'epoca della "Säkularisation" tedesca* in *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1(1996), 71-105 (specim 98s) [online, consultato il 16/9/2015].

<sup>10</sup> Giovanni Bonacina, *Hegel, il barone d'Eckstein e l'ala erudita della Congrégation* in *Rivista di Storia della Filosofia* 3(2005), 409-441.

*les-Paris. Gracias a Dios disponemos de cincuenta y una ediciones de este libro, en el cual no hay una página donde se halle un vestigio de sentido común. El hermano Outreman afirma (página 157 de la edición in-4) que el barón de Honsden, un imaginario ministro del gabinete de la reina Isabel, predijo a Cecil y a otros seis ministros que todos ellos serían condenados al Infierno; suerte de la que no escaparon, y de la que nunca escaparon los hereáticos. Es probable que Cecil y los otros ministros no creyeran en la profecía del barón de Honsden; pero si este presunto barón hubiera hablado a seis burgueses hubiera sido creído. Hoy que ningún habitante de Londres cree en el infierno, ¿qué hacer? ¿qué valla nos queda? La del honor, la de las leyes, aun la de la Divinidad que, sin duda, quiere que seamos justos, haya o no infierno.*

*La redenzione attraverso una formula, centone di tradizioni islamiche raccolte nel falso Catecismo de la fe musulmana, Tetuán, 1619 per di più falsamente attribuito al gesuita J. M. de Ripalda sj dal Libro del cielo y del infierno, Sur, Buenos Aires, 1960. Il libro del cielo e dell'inferno, Adelphi, Milano, 227 [testo n.127].*

*No hay otro dios que el Dios y Mahoma es su Apóstol. Estas palabras, escritas en un papel y confiadas al cuidado del muerto, contrarrestarán, para la Justicia Divina, las más imperdonables felonías perpetradas, en vida, por éste.*

Juan Martínez Ripalda (1594-1648), professore di teologia a Salamanca, nel 1618 scrisse in realtà un fortunato *Catecismo y exposición breve de la doctrina cristiana* (riedito da Maxtor, Valladolid, 2010).

*Samuel Johnson da Introducción a la literatura inglesa, Jorge Luis Borges & María Esther Vázquez, 1965 raccolto in OCC, 828 (noterella bio-bibliografica sul poligrafo inglese):*

*En 1735 tradujo, por encargo, Un viaje a Abisinia del Padre Lobo, de la Compañía de Jesús*

Padre Jerónimo Lobo, assieme ai precedenti Francisco Alvarez (*Verdadera información de las tierras del Preste Juan*, Lisbona, 1540) e Pedro Paez (*Historia de Etiopía*, 1622) ed al confratello Emmanuel d'Almeida (*Historia de la Alta Etiopía*), rappresenta un gruppo di missionari gesuiti impegnati nella formazione culturale non meno che nell'apostolato<sup>11</sup>.

*Gerard Mandley Hopkins da Introducción a la literatura inglesa, Jorge Luis Borges & María Esther Vázquez, 1965 raccolto in OCC, 842.*

*Gerard Mandley Hopkins (1844-1889), de la Compañía de Jesús, quiso restablecer la primitiva métrica inglesa, basada en la cantidad silábica, en el uso de palabras compuestas y en la aliteración. Su más famoso poema, The Wreck of the «Deutschland», comienza así: Thou mastering me God! giver of breath and bread ninguna traducción puede reproducir el vigor del áspero sonido original. Hopkins ha marcado el camino que seguirían el inolvidable Wystan Hugh Auden (1907-1973), que tradujo la Edda Mayor, y Stephen Spender (1909...).*

<sup>11</sup> Javier Revierte, *Dios, el diablo y la aventura*, Debolsillo – Penguin Random House, Ciudad de México, 2013.

Da questa noterella bibliografica emerge che, contrariamente a Gracián, questo poeta inglese è molto apprezzato dall'argentino.

*Borges profesor. Curso de literatura inglesa en la Universidad de Buenos Aires*, Martín Arias & Martín Hadis (edd.), Emecé, Buenos Aires, 2000, pagine 179s<sup>12</sup>. *La biblioteca inglese. Lezioni sulla letteratura*, Einaudi, Torino, 2006, pagina 156 (lezione XIII del 16/11/1966 su Samuel Taylor Coleridge, a metà corso delle 25 lezioni tra il 14/10 ed il 14/12).

*Fue amigo de Wordsworth, maestro de De Quincey. Fue amigo del poeta Robert Southey, que ha dejado entre sus muchas obras un poema llamado A tale of Paraguay, Un cuento del Paraguay, basado en los textos del jesuita Dobrizhoffer, que fue misionero en el Paraguay.* [a piè di pagina la nota]: *'Martino Dobrizhoffer, jesuita austriaco (1717-1791). Fue pastor de los abipones, tribu del norte de la zona guaranítica, y compañero del padre Florian Baucke o Pauke, a mediados del siglo XVIII seculo. La versión original de su libro está escrita en latín y consta de tres tomos. Se titula Historia de Abiponibus equestri, bellicosaque Paraquariae natione, copiosis barbararum gentium. Fue publicada en Vienna por Joseph. Nob. Kuzbeck en 1784 y traducida primero al alemán, en ese mismo año, y luego al inglés, en 1822. Existe un ejemplar del original en latín en la Sala del Tesoro de la Biblioteca Nacional de Argentina.*

I riscontri della conoscenza di Borges del periodo delle missioni gesuite si intensificano ed incrociano uno dei luoghi a lui più cari, la Biblioteca Nazionale di Buenos Aires, che stava dirigendo ormai da oltre due lustri (1955-1973) nell'anno in cui teneva queste lezioni.

*La poesia de los escaldos da Literaturas germánicas medievales*, Jorge Luis Borges & María Esther Vásquez, Falbo, Buenos Aires, 1966 raccolto in OCC, 942-949 (*specim* 943). *Letterature germaniche medioevali*, Edizioni Theoria, Roma, 1984.

*Paul Groussac, en 1918, cerró un estudio sobre Gracián, famoso catedrático del conceptismo, con estas palabras: Suele hallarse en los templos indianos cofres de sándalo y de laca, delicadamente taraceados, con triple y cuádruple fondo de complejas cerraduras: el curioso que logra abrirlas una tras otra, penetrando hasta el misterioso escondrijo central, encuentra una hoja seca, una pizca de polvo... El ebanista indiano podría contestar que lo esencial no es la pizca de polvo, sino la complejidad del cofre; el poeta islandés, que lo esencial no es la idea de cuervo, sino la imagen cisne rojo. Hay un agrado en las metáforas que no hay en las palabras directas; decir la sangre no es decir la ola de la espada.*

A proposito della moltiplicazione delle metafore da parte degli skaldi-bardi scandinavi, alla cui retorica Borges appaia spesso il nome del gesuita spagnolo come di seguito.

*La Edad Menor de la Literaturas germánicas medievales*, Jorge Luis Borges & María Esther Vásquez, Falbo, Buenos Aires, 1966 raccolto in OCC, 952-958 (*specim* 956s). *Letterature germaniche medioevali*: Edizioni Theoria, Roma, 1984.

En 1648 se publicó en España el tratado *Agudeza y Arte de Ingenio*, de Baltasar Gracián; el discurso décimo incluye un pasaje que recuerda los artículos de la Skáldskapar-

<sup>12</sup> Ristampa Emecé 2002, pagina 192.

mál: Desta suerte un ingenioso orador fue buscándole los epictetos al Sol. Virgilio le llama Rey de la luz: *Per duodena regit Sol aureus astra*. Horacio, honra, y luzimiento del Cielo: *Lucídum Coeli decus*. Ovidio, espejo del día: *Opposita speculi refertur imagine Phoebus*. Lucano, fuente de la luz: *Largus item liquidis fons luminis ethereus Sol*. Silio Itálico, lámpara del mundo: *Explorat dubios Phoebea lampade natos*. Stacio, el padre universal: *Pater igneus Orbem impleat*. Séneca el trágico, el Rector de la claridad: *O lucis alme Rector*. El Christiano Vida, la rosada antorcha: *Et face Sol rosea nigras disjecerat umbras*. Platón, la cadena de oro del cielo: *Aurea Coeli catena*. Plinio, alma del mundo: *Mundi animus, et mens*. Ausonio, mayorazgo del resplandor: *Aurea proles*. Boecio, el Cochero del día: *Quod Phoebus roseum diem curru provehit aureo*. Arnobio, el Príncipe de los Astros: *Syderum Sol Princeps*. Cicerón, el Presidente de las Antorchas: *Moderator luminum*. San Gregorio Nazianzeno, el Corifeo de las Estrellas: *Reliquorum syderum Chori-feus*. San Basilio, ojo resplandeciente del Cielo: *Oculus Coeli Splendidus*. El Profeta Rey, Gigante de la luz: *Exultavit ut Gigas*. Finalmente el grave y erudito Filón le llamó Duque de las Estrellas: *Stellarum Dux*.» La *Skaldskaparmál* y la *Agudeza y Arte de Ingenio*, redactada cuatro siglos después, son herbarios de metáforas, pero la primera exponía una tradición y la segunda quería ser el manifiesto de una escuela literaria, el conceptismo

Darío (nota) da *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, tomo XXXIII, n° 123-129, enero-julio 1967 (dedicado al centenario della nascita di Rubén Darío), raccolto in *Textos Recobrados III* (1956-1986), 131s.

*A partir del siglo diecisiete la literatura española empieza a declinar; esta declinación es perceptible en la rigidez, en el abuso del hipérbaton, en las falsas metáforas y en las simetrías verbales que acumulan ombre de genio como Quevedo y Góngora, para no hablar de los lastimosos retruécanos de Baltasar Gracián*

*Destino y obra de Camoens* da una conferenza data nel *Centro de Estudios Brasileños*, il 19 giugno 1972, negli atti di commemorazione del quarto centenario della pubblicazione de *Os Lusíadas* di Luis de Camoens raccolto in *Páginas de Jorge Luis Borges seleccionadas por el autor*, Buenos Aires, Celtia, 1982 e quindi in *Obra crítica*, vol. 2, edizione elettronica Librodot, 83-91 [pdf online].

*Sabemos que fue educado por los jesuitas y que en esa enseñanza intervenía la memoria, esto puede parecer absurdo, pero creo que en los países orientales es corriente que se aprendan primero unas palabras, unas fórmulas y que luego el tiempo vaya enseñándonos a descifrarlas*

Ancora un riferimento alla pedagogia dei Gesuiti, qui in particolare all'impiego dello studio mnemonico, ancora frequente in Oriente benché decaduto in Occidente.

*Prólogo a Edward Gibbon. Historia de la decadencia y ruina del imperio romano* da *Prólogos con un Prólogo de Prólogos* (1975) in OC IV, 66-71. MB II, 818-826 (originariamente *Prólogo a Edward Gibbon. Páginas de historia y de autobiografía*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Lenguas y Literaturas Modernas, 1961).

*Una lectura de Bossuet lo convirtió a la fe católica, creyó o creyó creer -nos dice- en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. Un jesuita lo bautizó en la fe de Roma. Gibbon envió a su padre una larga epístola polémica, «escrita con toda la pompa, dignidad y complacencia de un mártir». Ser estudiante de Oxford y ser católico eran estados incompatibles; el joven y fervoroso apóstata fue expulsado por las autoridades universitarias y su padre lo envió a Lausanne, que era entonces un baluarte del calvinismo. Se alojó en casa de un pastor protestante, el señor Pavilliard, que al cabo de dos años de diálogo lo condujo al recto camino;*

Edward Gibbon è uno dei massimi storici della romanità ed il suo capolavoro *Decline and Fall of the Roman Empire* uno dei *livres de chevet* di Borges. Qui se ne danno alcuni spunti biografici e l'attenzione si sofferma sulla personale storia religiosa. Non manca l'ironia nel definire *recto camino* la (ri)conversione alla Riforma. Sottotraccia si legge il riferimento ad alcuni momenti della vita di Borges: battezzato cattolico, allontanatosi sotto l'esempio paterno all'età della Prima Comunione, autodefinitosi protestante autodidatta e sempre fedele alla promessa fatta a Madre (così la chiamava) di recitare il *Pater* ogni giorno.

*El faso problema de Ugolino* da *Nueve ensayos dantescos* (1982) OC III, 349ss. MB II, 1275-1278 (originariamente ne *La Nación*, Buenos Aires, 30 mayo 1948, 2ª sec., p. 1 [col titolo *El pseudo problema de Ugolino*] poi raccolto in *Nueve ensayos dantescos*, Espasa Calpe, Madrid, 1982).

*Yo tengo para mí que se trata de una de las pocas falsedas que admite la Comedia. La juzgo menos digna de esa obra que de la pluma de Malvezzi o de la veneración de Gracián. Dante, me digo, no pudo no sentir su falsía, agravada sin duda por la circunstancia casi coral de que los quatro niños, a un tiempo, brindan el convito famélico*

A proposito dell'enigma dantesco sulla fine del conte Ugolino (*Inferno* XXXIII, 75) ed in particolare dell'offerta spontanea delle carni filiali al padre (*Inferno* XXXIII, 61-63).

*Prólogo a Leopoldo Lugones, El imperio jesuítico* (1904) da *Biblioteca personal* in OC IV, 461s ed originariamente in *Colección Biblioteca personal*, Hispamérica, Madrid, 1985. Trattasi di un sunto storico dell'epopea delle *reducciones* gesuite in Sudamerica.

Jacques Cazotte. *El Diablo Enamorado* da *Biblioteca de Babel*, Siruela, Madrid, 1985 [pdf Testi]

*Cazotte nació en Dijon hacia 1720. Como Diderot y como Joyce fue educado por los jesuitas y, a diferencia de ellos, no abjuró de la fe cristiana*

*Enciclopedia Borges, 89 sub voce Cazotte, Jacques: combina el racionalismo iluminista del siglo XVIII – algo que se advierte en su prosa y lo certifica como hombre de su época – con una anticipación romántica que se manifiesta especialmente en el marco de las pasiones. Borges prologa su novela más famosa, el diablo enamorado (1772), donde introduce elementos fantásticos y esotéricos como provocación e impugnación al orden dieciochesco*

### 3. Allusioni in prosa

In questa sezione si vogliono presentare i riferimenti indiretti o allusioni slegate da precise indicazioni alla Compagnia di Gesù. Per la natura stessa della materia e per non essersi Borges mai direttamente occupato di storia ecclesiastica, questi sono risultati rarissimi e comunque difficili da riconoscere. Uno studio ulteriore e più approfondito potrà forse colmare lacune che qui si possono soltanto ipotizzare. Particolarmente in poesia e saggistica non si sono accertate allusioni.

*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* da *Sur*, n° 68, Buenos Aires, mayo 1940 poi raccolto in *Ficciones* OC II, 431-443. MB I, 623-641. Nel racconto breve d'apertura si riscontrano alcuni tratti (contraddittori) riconducibili alla Compagnia di Gesù. Questa ipotesi si avvantaggia della presenza di un'allusione (più) solidamente rintracciata nel quinto racconto della stessa raccolta, *Ficciones*, che sarà trattato di seguito.

*¿Quiénes inventaron a Tlön? El plural es inevitable, porque la hipótesis de un solo inventor de un infinito Leibniz obrando en la tiniebla y en la modestia- ha sido descartada unánimemente. Se conjetura que este brave new world es obra de una sociedad secreta de astrónomos, de biólogos, de ingenieros, de metafísicos, de poetas, de químicos, de algebristas, de moralistas, de pintores, de géometras... dirigidos por un oscuro hombre de genio. Abundan individuos que dominan esas disciplinas diversas, pero no los capaces de invención y menos los capaces de subordinar la invención a un riguroso plan sistemático. Ese plan es tan vasto que la contribución de cada escritor es infinitesimal. Al principio se creyó que Tlön era un mero caos, una irresponsable licencia de la imaginación; ahora se sabe que es un cosmos y las íntimas leyes que lo rigen han sido formuladas, siquiera en modo provisional. Básteme recordar que las contradicciones aparentes del oncenno tomo son la piedra fundamental de la prueba de que existen los otros: tan lúcido y tan justo es el orden que se ha observado en él.*

A parte qualche tratto non lusinghiero circa la mancanza di inventiva, questo passo potrebbe rappresentare la sintesi dei talenti intellettuali, dell'obbedienza al Superiore Generale, della partecipazione degli innumerevoli membri (oltre 26000 al tempo della pubblicazione di *Ficciones*), e la sintesi che comunque si ricompona per lo spirito di compagni che anima i religiosi nonostante le diverse tendenze ed i molti campi di apostolato. Un indizio testuale si ha nella *sociedad secreta* che avrebbe creato il coraggioso nuovo mondo, forse un'allusione sia all'esordio dell'età moderna di questa Societas Jesu, nata dalla visione mistica di Ignazio, dopo l'esperienza di ritiro nella grotta di Manresa, assieme ai pochi primissimi compagni presso Montmartre nel 1534, sia al periodo di clandestinità seguito alla soppressione napoleonica. Anche l'espressione *el orden* potrebbe identificare sia l'ordine religioso per eccellenza sia una eco de *El General*, il Superiore un tempo vitalizio della Compagnia.

*La lotería en Babilonia* da *Ficciones* in OC II, 456-460. MB I, 666-673. In questo racconto breve sono parecchi i tratti dell'organizzazione riconducibili alla Compagnia di Gesù, a partire dal nome dell'organizzazione titolare della lotteria, letteralmente la *Compañía*. Da quanto è dato sapere soltanto Ana Maria Barrenechea (1913-2010), caposcuola tra gli specialisti borgesiani, ne diede un accenno nel suo antesignano *La ex-*

*presión de la irrealidad en la obra de Jorge Luis Borges (1957)*. Con un percorso indipendente dalla studiosa argentina si è arrivati alla medesima conclusione, perciò si propone questo racconto come probante circa le allusioni borgesiane alla Compagnia.

Già nel secondo capoverso si ha un riferimento alla natura leggendaria e misteriosa, nonché all'influenza sulla classe dirigente nei diversi paesi dove ha operato, che s'è diffusa nell'immaginario collettivo circa la Societas Jesu:

*Debo esa variedad casi atroz a una institución que otras repúblicas ignoran o que obra en ellas de modo imperfecto y secreto: la lotería. No he indagado su historia; sé que los magos no logran ponerse de acuerdo; sé de sus poderosos propósitos lo que puede saber de la luna el hombre no versado en astrología. Soy de un país vertiginoso donde la lotería es parte principal de la realidad: hasta el día de hoy, he pensado tan poco en ella como en la conducta de los dioses indescifrables o de mi corazón. Ahora, lejos de Babilonia y de sus queridas costumbres, pienso con algún asombro en la lotería y en las conjeturas blasfemas que en el crepúsculo murmuran los hombres velados.*

Nel quarto capoverso subentra un elemento teologico morale, la considerazione sulle facoltà escluse nella pratica di questo gioco e di conseguenza sulla sua minima consistenza aretologica, che conduce alla memoria del dibattito sulla morale casuistica controriformista. Si aggiunga un rilievo alla potente struttura organizzativa della Compagnia, coi suoi risvolti economici, che avrebbero una parte significativa nella costruzione del suo potere mondano. Naturalmente questo ha portato alla nascita di schiere di nemici, da cui la Compagnia ha dapprima opposto le sue non piccole risorse.

*Naturalmente, esas «loterías» fracasaron. Su virtud moral era nula. No se dirigían a todas las facultades del hombre: únicamente a su esperanza. Ante la indiferencia pública, los mercaderes que fundaron esas loterías venales, comenzaron a perder el dinero. Alguien ensayó una reforma: la interpolación de unas pocas suertes adversas en el censo de números favorables. Mediante esa reforma, los compradores de rectángulos numerados corrían el doble albur de ganar una suma y de pagar una multa a veces cuantiosa. Ese leve peligro (por cada treinta números favorables había un número aciago) despertó, como es natural, el interés del público. Los babilonios se entregaron al juego [...] La Compañía (así empezó a llamársela entonces) tuvo que velar por los ganadores, que no podían cobrar los premios si faltaba en las cajas el importe casi total de las multas. Entabló una demanda a los perdedores: el juez los condenó a pagar la multa original y las costas o a unos días de cárcel. Todos optaron por la cárcel, para defraudar a la Compañía. De esa bravata de unos pocos nace el todo poder de la Compañía: su valor eclesiástico, metafísico.*

Nel quinto capoverso si può leggere un'allusione all'attitudine coloristica ed autoflagellante di certa tradizione cattolica cui la Compagnia non può sfuggire pur senza averla provocata.

*Instada por los jugadores, la Compañía se vio precisada a aumentar los números adversos*

Nel settimo lungo capoverso l'ironia guida la tonalità del racconto: l'opzione per i poveri già presente negli scritti di Ignazio e ribadita (non senza opposizioni) dal quartultimo preposito generale (Pedro Arrupe) pare venir manipolata in una variante grottesca del *panem et circenses*. Pochi dubbi invece sui precisi e continuati riferimenti all'attività



inquisitoria dei gesuiti. Si legge inoltre un altro riferimento esplicito alla natura ecclesiastica dell'organizzazione.

*Los miembros del colegio sacerdotal multiplicaban las puestas y gozaban de todas las vicisitudes del terror y de la esperanza; los pobres (con envidia razonable o inevitable) se sabían excluidos de ese vaivén, notoriamente delicioso. [...] El pueblo consiguió con plenitud sus fines generosos. En primer término, logró que la Compañía aceptara la suma del poder público. (Esa unificación era necesaria, dada la vastedad y complejidad de las nuevas operaciones). En segundo término, logró que la lotería fuera secreta, gratuita y general. Combinar las jugadas era difícil; pero hay que recordar que los individuos de la Compañía eran (y son) todopoderosos y astutos. En muchos casos, el conocimiento de que ciertas felicidades eran simple fábrica del azar, hubiera aminorado su virtud; para eludir ese inconveniente, los agentes de la Compañía usaban de las sugerencias y de la magia. Sus pasos, sus manejos, eran secretos. Para indagar las íntimas esperanzas y los íntimos terrores de cada cual, disponían de astrólogos y de espías. Había ciertos leones de piedra, había una letrina sagrada llamada Qaphqa, había unas grietas en un polvoriento acueducto que, según opinión general, daban a la Compañía; las personas malignas o benévolas depositaban delaciones en esos sitios. Un archivo alfabético recogía esas noticias de variable veracidad.*

Nell'ottavo capoverso torna il riferimento alle qualità retoriche ed alla morale casistica riconosciute ai gesuiti, che riportano le lamentele dei giocatori nei limiti del probabilismo. Negli ambienti ecclesiastici circola da tempo immemorabile (e con minime inevitabili varianti) questo dialogo fittizio, probabilmente risultato dell'autoironia dell'ordine: un fedele: *Padre, è vero che un gesuita risponde a una domanda con un'altra domanda?* Il gesuita: *E chi te l'ha detto?*

*Increíblemente, no faltaron murmuraciones. La Compañía, con su discreción habitual, no replicó directamente. Prefirió borrajear en los escombros de una fábrica de caretas un argumento breve, que ahora figura en las escrituras sagradas*

Nel breve nono capoverso si anticipa la decisione che tocca profondamente spirito e prassi della Compagnia e che viene descritta con esempi dettagliati nel decimo.

*Esa declaración apaciguó las inquietudes públicas. También produjo otros efectos, acaso no previstos por el autor. Modificó hondamente el espíritu y las operaciones de la Compañía*

Nel dodicesimo capoverso due passaggi alludono alla storia dei gesuiti e danno l'occasione a Borges di esprimere in forma di prosa artistica elementi principali della sua poetica e tecnica compositiva.

*Bajo el influjo bienhechor de la Compañía, nuestras costumbres están saturadas de Azar [...] Por lo demás, nada tan contaminado de ficción como la historia de la Compañía...[...] No se publica un libro sin alguna divergencia entre cada uno de los ejemplares. Los escribas prestan juramento secreto de omitir, de interpolar, de variar. También se ejerce la mentira indirecta.*

L'ultimo paragrafo, ovviamente il tredicesimo ad omaggiare l'argomento del racconto, richiama l'importanza della disciplina nell'ordine, caratterizzato da un quarto voto di obbedienza al pontefice, e conclude con varie ipotesi sul destino (ma anche l'origine

e l'esistenza stessa) della Compagnia. Di nuovo si sviluppa un parallelo con la concezione filosofica e letteraria dell'autore.

*La Compañía, con modestia divina, elude toda publicidad. Sus agentes, como es natural, son secretos; las órdenes que imparte continuamente (quizá incesantemente) no difieren de las que prodigan los impostores [...] Ese funcionamiento silencioso, comparable al de Dios, provoca toda suerte de conjeturas. Alguna abominablemente insinúa que hace ya siglos que no existe la Compañía [...] Otra declara que la Compañía es omnipotente, pero que sólo influye en cosas minúsculas [...] Otra, por boca de heresiarcas enmascarados, que no ha existido nunca y no existirá. Otra, no menos vil, razona que es indiferente afirmar o negar la realidad de la tenebrosa corporación, porque Babilonia no es otra cosa que un infinito juego de azares.*

#### 4. Per un primo bilancio

Saranno sufficienti per ora alcune note riassuntive su questi primi riscontri nell'opera del poligrafo argentino. Si opera una distinzione pratica per generi (con tutte le debolezze già evidenziate a riguardo di questa operazione) e per ambiti culturali, anch'essi suscettibili di continue e reciproche interrelazioni. Per una precedente ipotesi, poi abbandonata, di sintesi cronologica si veda al termine della sezione. Di seguito si presenta una sintesi per generi ed ambiti.

In poesia l'unica citazione diretta è chiara e riguarda sia il titolo *Baltasar Gracián* sia il testo (v.3). Nel verso finale della quarta quartina compaiono le famigerate *gallinas celestiales* che si erano trovate in ambito saggistico ne *Le Kenningar* nella *Historia de la eternidad*. L'esempio del gesuita spagnolo offre a Borges l'opportunità di esplicitare le proprie simpatie ed antipatie letterarie. Proprio nella quartina precedente compaiono in sequenza Omero, Virgilio, Edipo e Cristo. Dunque lo spagnolo appare senza passione, senza eleganza, senza sentimento del tragico e del divino, condannato a ri(scr)vivere labirinti, giochi di parole, vuoti emblemi.

In prosa colpiscono i riferimenti delle prime citazioni, che non cessano fino alla produzione matura, all'architettura gesuitica ed al barocco, stile antonomasticamente legato all'ascesa della Compagnia. I riferimenti a tali opere radicano ancor più la relazione profonda tra abitante (Borges) ed abitato (Buenos Aires). Gli altri riferimenti sono di genere letterario e richiamano in causa Gracián oltre ad un gesuita immaginario, p. Cross (sua la mano nella collaborazione con Bioy Casares). La retorica insopportabile di quello viene contrapposta all'originalità espressiva e metrica di quel vittoriano inquieto che fu invece Gerard Manley Hopkins.

Nella saggistica si contano le occorrenze più numerose. Un ambito importante è quello relativo ai riferimenti alla tradizione pedagogica gesuita. Già dal primo saggio, *Inquisiciones* del 1925, se ne ha un esempio relativamente a Joyce. Dalla rivista *El Hogar* (1937) viene la recensione che menziona un racconto ambientato in un collegio gesuita. Dalla silloge fantastica *Libro de cielo y del infierno* (1960) si ricava un cenno ironico a questa tradizione grazie a padre Outreman, che scrisse il *Pedagogo Cristiano* per tonti. Lo stesso accento si ritrova anche nel *Prólogo a Edward Gibbon. Páginas de historia y de*

*autobiografía*, dove il famoso storico viene battezzato da un gesuita ma riportato sulla retta via da un pastore riformato. Si torna ad una referenza biografica meritoria nella conferenza dedicata nel 1972 a Luis de Camoens per il quarto centenario della pubblicazione della sua opera principale. Infine da *Biblioteca de Babel* del 1985 se ne ricava una del tutto simile a proposito di Jacques Cuzot, dove torna il nome di Joyce assieme a quello di Diderot, che invece – specifica Borges- abbandonarono la fede cristiana.

Allargando il campo al panorama teologico ed al dibattito culturale generale si trovano altrettante citazioni di autori ed opere di gesuiti. La notevole, quasi proverbiale cultura dei membri della Compagnia, è in qualche modo richiamata già nelle prime *Inquisiciones* del 1925. Dalla lunga collaborazione con *El Hogar* si ricava una parziale difesa degli attacchi subiti dalla Compagnia in merito alla già incontrata impostazione di teologia morale (1938). Altro tema di morale è il suicidio, dove un teologo gesuita viene citato in merito a quello di Sansone nella rivista *Sur* (1948). Nel *Manual de zoología fantástica* (1957) si cita il p. Zallinger, noto giusnaturalista al proprio tempo, a proposito di una progettata rassegna sui luoghi comuni errati circa la provincia cinese di Canton. Ancora su una polemica annosa su un quotidiano tedesco contro i gesuiti, che richiama la fissità di molti personaggi di Swedenborg, il nostro scrive in occasione di una postilla al *Romancero* di Heinrich Heine nel 1960. Infine, a proposito di una raccolta di massime musulmane nella già citata raccolta *Libro del cielo y del inferno* del medesimo anno, viene citato (appositamente a sproposito) il teologo gesuita Ripalda, autore invece di un catechismo cristiano.

Se si guarda invece alla storia ecclesiastica si hanno tre citazioni eccentriche rispetto alle letture borgesiane più note. Nel 1951 su *La Nación* esce un saggio su Coleridge in cui compaiono due missionari gesuiti che si occupano con finezza di mediazioni diplomatiche tra Cina e Russia. Un altro missionario della Compagnia è ricordato (nel profilo su Samuel Johnson) in quanto autore di un libro sull'Abissinia nella *Introducción a la literatura inglesa* del 1965. Ancora un missionario in Paraguay, il gesuita Dobrizhoffer, compare nel *Curso de Literatura Inglesa* dettato a Buenos Aires nel 1966 trattando di Coleridge.

Per ultimo ambito delle citazioni s'è lasciato quello ormai noto della retorica e delle questioni letterarie in genere. Il primo cenno a Baltasar Gracián nella saggistica borgesiana compare col primo saggio pubblicato e ripudiato, *Inquisiciones* (1925), e non vi si leggono ancora i giudizi talora corrosivi che non mancheranno negli anni a seguire. L'anno seguente è il momento del secondo saggio rifiutato, *El tamaño de mi esperanza*, dove invece la critica affonda le unghie entrando in qualche misura nel personaggio stesso del gesuita spagnolo. Di nuovo nel 1927, per un intervento sulla rivista *Proa* dedicato a Quevedo umorista, non si perde l'occasione per sminuire i giochi di parole del solito. Sulla stessa rivista, a luglio, per tre volte ritorna questo campione della retorica del Siglo de Oro. Nella raccolta *Historia de la eternidad* (1933) si legge il riferimento avicolo incrociato con quello qui sopra in poesia. Su *La Nación* nel 1948 Borges trova il modo di richiamare Gracián pur parlando di Dante; sul *Ciclón* nel 1956 vi arriva passando da Unamuno. Nel 1965 scrive in coppia per la *Introducción a la literatura inglesa* un profilo di Hopkins, di cui loda le sperimentazioni metriche e l'originalità. Rinnova almeno una volta per decennio l'uso di attaccare Gracián mentre scrive di autori che ama,

lasciando la sua impronta inconfondibile anche da coautore, così in *Literaturas germánicas medievales* del 1966 lo fa richiamando un saggio di Paul Groussac nell'ambito più generale della metafora nei nordici. Poche pagine dopo a proposito della *Edda Menor*, dove di Gracián si fa più semplicemente uso della lista di metafore compilata nel trattato *Agudeza y Arte de Ingenio*, manifesto del *conceptismo* barocco. Infine in un nota su Rubén Darío per il *Boletín de la Academia Argentina de Letras* (1967), dove ribadisce il declino della poesia spagnola del XVII secolo segnata dalla rigidità retorica e dai trucchetti lacrimosi del solito.

In poesia e saggistica si ribadisce l'assenza di allusioni. Assai interessanti invece le allusioni in prosa. Sulla prima, *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius* del 1940, si è preferito non tentare un riconoscimento sicuro ed è opportuno lasciare ad ulteriori analisi linguistiche e scavi d'archivio una decisione in merito. Su quella a *La lotería en Babilonia* il ventaglio delle ipotesi è talmente ampio e stringente nei riscontri (almeno nella maggior parte) che si può azzardare un'identificazione sicura. Dai paralleli storici e teologici ai luoghi comuni dell'immaginario, dai riferimenti organizzativi alla prassi decisa, dall'influenza culturale e politica alla diffusione capillare, dal nome stesso al dibattito sulla natura della Compagnia tutte le allusioni confluiscono.

*Postilla cronologica.* I testi non mostrano significative dinamiche cronologiche; frequenza e varietà dei riferimenti alla Compagnia si mantengono piuttosto costanti. Semmai ciò che colpisce è la tempestività così marcata con cui Borges comincia a fare riferimenti ad elementi riconoscibili o a figure di gesuiti sin dai primissimi scritti. Del resto il criterio cronologico è già stato adottato nella presentazione dei testi e all'interno della sintesi per ambiti.

**Excursus:** Baltasar Gracian o dell'eterna ossessione della forma

Impossibile non restare colpiti dalla frequenza, aggressività e talora virulenza (rara in Borges) dei riferimenti e degli attacchi a questo poeta spagnolo. In queste pagine se ne sono segnalati in forma sintetica ed incipitale i motivi, le occasioni. Ma se si dovesse tentare una sintesi che lasci aperti percorsi di ricerca che si preannunciano promettenti, si punterebbe su due ambiti che d'altronde si sono occasionalmente già toccati. Uno è il rapporto esistenziale con la madrepatria e madrelingua spagnola, se di madrepatria unica si può parlare per l'Argentina. L'altro è quello della riflessione sulla lingua e la poetica per un uomo che ha fatto delle lettere il suo universo. Evidentemente i due ambiti si intersecano. Altra pista potrebbe trovarsi nei riferimenti incrociati fra gli autori prediletti da Borges ed il loro rapporto col retorico spagnolo. Per curiosità si segnala la doppia citazione, positiva per giunta, nel filosofo *de chevet* di Borges: Schopenhauer<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Meridiani – Mondadori, Milano, 1989, p. 350 (Libro III, § 50, sull'oggetto dell'arte) e p. 831 (Supplementi al libro primo, cap. 7, sul rapporto conoscenza intuitiva/astratta).

## 5. Conclusione

Queste spigolature gesuitiche nel corpus borgesiano mostrano già un reticolo di corrispondenze che si intravede, una volta sviluppate sistematicamente, comporsi in una trama dai tratti simili al disegno generale. Lo speciale argomento di ricerca pare aver mantenuto dunque la promessa di rivelarsi a pieno diritto come un riquadro capace di gettare nuovamente luce sull'intero della mappa biobibliografica dell'autore. L'altro intento era segnalare piste di ricerca borgesiane in ambito storico-ecclesiastico, terreno ancora insondato da studi approfonditi a differenza di temi come il giudaismo, le altre religioni non cristiane e la dogmatica teologica. Una mappatura ragionata della presenza di figure ed organizzazioni ecclesiastiche nell'opera dell'argentino potrebbe offrire risultati interessanti nel rispetto delle opere, in un momento in cui gli studi borgesiani vanno ampliandosi smisuratamente col rischio di intercettare ogni traiettoria culturale in una teoresi impazzita che ha smarrito l'ancoraggio più sicuro al testo.

## Appendice Bibliografica

### - In campo filosofico:

si leggano su aspetti particolari e complessivi gli studi di Planells Antonio, *Jorge Luis Borges y el fantasma de Blaise Pascal* in *Cuadernos Americanos* 9(3-1988), 175-197; Abadi Marcelo, *Spinoza in Borges' looking-glass* in *Studia Spinoziana*, vol. 5 - *Spinoza and Literature*, Königshausen und Neumann, Würzburg, 1989, 29-42 [anche online]; Giorello Giulio, *Il sonno di Dio. Note su Borges e Berkeley* in *El siglo de Borges*, vol. II, 129-137 (De Toro Alfonso & S. Regazzoni (eds.), *El siglo de Borges*, TCCL 20, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt am Main – Madrid, 1999, vol. II. *Literatura-Ciencia-Filosofía*); Quaglia Paolo, *Una lettura filosofica dei racconti di J. L. Borges*, Edizioni Pixel Jouvence, Roma, 2000; Savater Ferdinando, *Borges*, Laterza, Bari, 2005<sup>2</sup> (Or. Spagn.: *Jorge Luis Borges*, Ediciones Omega, Barcelona, 2002); Naveria de la Valle Liliana Maria, *Palabra y pensamiento en Borges. La reflexión filosófica borgeana a través del análisis de su poética*, Tesis Doctoral en filosofía, Universidad de Barcelona, Mar del Plata, Agosto 2003; Nuño Juan, *La filosofía en Borges*, Reverso, Barcelona, 2005; Mualem Shlomy, *The Imminence of Revelation: Aesthetics & Poetic Expression in Early Wittgenstein & Borges* in *Variaciones Borges* 18 (2004), 197-217; idem, *Borges and Schopenhauer: Aesthetical Observation and the Enigma of El Zahir* in *Variaciones Borges* 21 (April 2006), 107-137; idem, *Borges y el lenguaje cabalístico: ontología y simbolismo en La rosa de Paracelso* in *Variaciones Borges* 23 (April 2007), 149-171; idem, *Borges and Plato: a game with shifting mirrors*, Iberoamericana Editorial & Vervuert Verlag, Madrid – Frankfurt am Mein, 2012.

### - In campo teologico:

Roubaud Sylvia, *La petite fille et la Sainte Trinité: folklore et théologie dans un conte de Borges* in *Les cultures iberiques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon*, Paris, 1972, 743-762; Romero, Oswaldo E., *Dios en la Obra de J. L. Borges: su Teología y su Teodicea* in *Revista Iberoamericana*, XLIII / 100-101, julio – diciembre 1977, 465-501; Blanco Mercedes, *Fiction historique et conte fantastique. Une lecture de "Los Teólogos"* in *Variaciones*

Borges, 4 (1997), 5-50; Fresko Susanna, *Quel vano cerbero teologico. L'idea di Dio in Jorge Luis Borges*, Tesi di Laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università Statale di Milano, Anno Accademico 2001 - 2002 [URL: [www.uiowa.edu/borges/bsol/pdf/fresko.pdf](http://www.uiowa.edu/borges/bsol/pdf/fresko.pdf)]; Jurado Francisco García, *Lengua perfecta e inutilidad etimológica. Entre San Agustín y Jorge Luis Borges* in *Variaciones Borges* 14 (2002), 23-38; Lona Horacio E., *Borges, la gnosis y los gnósticos* in *Variaciones Borges* 15 (2003), 125-150; Parodi Massimo, *Introduzione e La promessa come immagine dell'eternità. Tonalità agostiniane in Borges* in *Doctor Virtualis. Medioevo storico e medioevo fantastico in Jorge Luis Borges*, quaderno 2/2003, Cuem, Milano, 5s e 61-75; Magnavacca Silvia, *Il Dio dell'Eriugena* in *Doctor Virtualis. Medioevo storico e medioevo fantastico in Jorge Luis Borges*, quaderno 2/2003, Cuem, Milano, 77-100; Crossan John Dominic, *Raid on articulate: comic eschatology in Jesus and Borges*, Wipf & Stock, London, 2008; Pavarotti Pier Paolo, *Gregorio Magno e Jorge Luis Borges. Rapporto testo-lettore ed esperienza spirituale. Convergenze e suggestioni*, in *Intersezioni* 34(2014/3), 449-472.

- *In campo biblico-spirituale:*

si leggano gli studi di De Pol Osvaldo sj, *La Poetización del tema de Dios en la obra de Jorge Luis Borges*, Cordoba, Octubre 1958; Alazraki Jaime, *Conversación con Borges sobre la Cábala. Entrevista inédita de 1971* in *Variaciones Borges* 3 (1997), 163-176; Alazraki Jaime, *Borges and the Kabbalah. And other essays on his poetry and fiction*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1988 (il primo contributo è originalmente pubblicato in *TriQuarterly*, Fall 1972); Doty William C., *The Parables of Jesus, Kafka, Borges, and Others, with Structural Observations* in *Society of Biblical Literature: Seminar Papers*, George MacRae advisor, Palmer House, Chicago, 1973; Sosnowsky Saúl, *Borges y la Cábala. La búsqueda del verbo*, Ediciones Hispamérica, Buenos Aires, 1976; Borello Rodolfo A., *El Evangelio según Borges* in *Revista Iberoamericana*, XLIII / 100-101, julio - diciembre 1977, 503-515; Rodríguez Fernández Mario, *Tres versiones de Cristo, según Borges* in *Acta Literaria* 12(1987), 5-19; Ricci Piero, *The fourth version of Judas* in *Variaciones Borges* 1 (1996), 10-26; Perassi Emilia, *La Passione secondo Borges. Osservazioni attorno a un tema* in *Igitur*, nn. 1s Gennaio - Dicembre 1996 (nn. 13s, anno VIII), Nuova Arnica Editrice, Firenze, 117-140; Zagal Arreguín Héctor, *El cristianismo de Borges* in Héctor Zagal (comp.), *Ocho Ensayos sobre Borges*, Publicaciones Cruz O. S.A., México, 1999; Videla de Rivero Gloria, *Los ángeles de Borges* in AA.VV., *Homenaje a Jorge Luis Borges*, Academia Argentina de Letras, Buenos Aires, 1999, 205-224; Kodama de Borges Maria, *Jorge Luis Borges ante la religión y la experiencia mística* in *Pensamiento y saber en el siglo XX*, De Toro Alfonso & Fernando de Toro (eds.), TCCL 16, Vervuert & Iberoamericana, Frankfurt am Main - Madrid, 1999, 15-27; Muñoz Rengel Juan Jacinto, *¿En qué creía Borges?* in *Estigma*, n. 3 (1999), 61-74; Lawrence Ramsey, *Religious Subtext and Narrative Structure in Borges' Deutches Requiem* in *Variaciones Borges* 10 (2000), 119-138; Villegas Luis Fernando - Bertrán Felipe, *Imágenes bíblicas recurrentes en tres cuentos de Jorge Luis Borges*, Universidad de Atlántico in *La casa de Asterión. Revista Trimestral de Estudios Literarios*, Volumen V - Número 20, Enero-Febrero-Marzo de 2005; Walsh Richard G., *Three versions of Judas*, Equinox, Oakville (Connecticut), 2010; Gonzalo Salvador, *Borges y la Biblia*, Vervuert & Iberoamericana, Madrid - Frankfurt am Main, 2011; Pavarotti Pier Paolo, *Le allusioni a Giovanni Battista (alias Daniel) ne El Evangelio según Marcos di Jorge Luis Borges*, in *Filologia e Letterature Ispaniche* 17(2014), 215-235; *Borges and the Bible*, Jay Twomey & Richard Walsh (edd.), Sheffield Phoenix Press - Bible in the Modern World 67, Sheffield, 2015.

## “Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones

Agustín Rivarola

**C**onfieso que me resultó impactante encontrarme con este texto de Jerónimo Nadal, en una de sus conferencias a la comunidad de Coímbra, en 1561:

*“Recuérdome que paseando una vez con Nuestro Padre en un corredor, le pedí que me dijese alguna cosa con que me aprovechase, y él me dijo que me bastaba lo que sabía: que lo hiciese. Pero tornándole yo a decir que por amor de Nuestro Señor me dijese algo con que me ayudase, respondiome con palabras muy graves y sentenciosas: “Maestro Nadal, **desead sufrir injuras, trabajos, ofensas, vituperios, ser tenido por loco, ser despreciado de todos, tener cruz en todo por amor de Cristo N. Señor, y por vos vestir de su librea; porque en esto está la vía de la perfección, la sanidad, la alegría y consolación espiritual**”. Y con estas palabras, o semejantes, mostró mucha devoción.”*

191

### Una veta muy profunda

Nadal no está pidiendo cualquier consejo, sino uno vital, una clave “que le aprovechase”. Ignacio casi no le responde al comienzo, lo remite a lo que ya sabe. Solo ante la insistencia de Nadal, que le pide “por amor de Dios”, como suplicándole, consigue sacar de Ignacio una férrea afirmación, que dice de modo grave y sentencioso, y con mucha devoción. Ignacio está sacando algo muy profundo suyo.

No es la primera vez que vemos esta veta ignaciana. Es más, la encontramos en tantos lugares que silenciarla sería una osadía. Nada tímida resulta su primera aparición en el librito de los Ejercicios, haciendo oblación ante el Rey Eterno: “quiero y deseo y es mi determinación deliberada el imitaros en pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza, así actual como espiritual” [Ej 98]. Desde el cuarto día de la segunda semana, comenzamos a pedir en los coloquios “que yo sea recibido debajo de su bandera, y primero en suma pobreza espiritual y, si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir, no

Agustín Rivarola

menos en la pobreza actual; segundo, en pasar oprobrios y injurias, por más en ellas le imitar” [Ej 147]. En la meditación siguiente, de los binarios, Ignacio manda “hacer los mismos tres coloquios que se hicieron en la contemplación precedente de las dos banderas” [Ej 156]. Y a partir del quinto día, contemplando los misterios de la vida pública, todas “acabando con los tres coloquios de los tres binarios” [Ej 159]. En el momento clave del tratado de elección, se nos presenta como el mejor modo de vincularse a fondo con Jesús: “por imitar y parecer más actualmente a Cristo nuestro Señor, quiero y elijo más pobreza con Cristo pobre que riqueza, oprobrios con Cristo lleno de ellos que honores, y desear más de ser estimado por vano y loco por Cristo, que primero fue tenido por tal, que por sabio ni prudente en este mundo” [Ej 167]. Y en esta meditación de las maneras de humildad, que se hace a ratos durante el día, “mucho aprovecha hacer los tres coloquios de los binarios ya dichos” [Ej 168].

Es decir, esta petición no solo está presente en nueve de los doce días de la segunda semana, sino también es sugerencia para toda la tercera semana: “si la materia o la devoción le conmueve, puede hacer tres coloquios... por la misma forma que está dicho en la segunda semana, en la meditación de los dos binarios” [Ej 199]. De manera que de los 30 días del mes de Ejercicios, en 16 de ellos Ignacio nos invita a pedir oprobios, pobreza y humillaciones.

Los jesuitas y las congregaciones de inspiración ignaciana también conocemos el N° 101 de las Constituciones. Quienes se están examinando para emprender nuestro camino, diría Ignacio, miren si sus deseos se corresponden con los nuestros. Aunque resulte largo, vamos a la cita completa para calibrar la densidad de sus expresiones:

*“Asimismo es mucho de advertir a los que se examinan, encareciendo y ponderándolo delante de Ntro. Criador y Señor, en cuánto grado ayuda y aprovecha en la vida espiritual aborrecer en todo y no en parte, cuanto el mundo ama y abraza, y admitir y desear con todas las fuerzas posibles cuanto Cristo nuestro Señor ha amado y abrazado. Como los mundanos que siguen al mundo aman y buscan con tanta diligencia honores, fama y estimación de mucho nombre en la tierra, como el mundo les enseña; así los que van en espíritu y siguen de veras a Christo Ntro. Señor, aman y desean intensamente todo el contrario, es a saber, vestirse de la misma vestidura y librea de su Señor por su debido amor y reverencia, tanto que donde a la su divina majestad no le fuese ofensa alguna, ni al próximo imputado a pecado, desean pasar injurias, falsos testimonios, afrentas y ser tenidos y estimados por locos (no dando ellos ocasión alguna de ello), por desear parecer y imitar en alguna manera a Ntro. Criador y Señor Jesucristo, vistiéndose de su vestidura y librea, pues la vistió él por nuestro mayor provecho espiritual, dándonos ejemplo,*



*“Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones*

*que en todas cosas a nosotros posibles, mediante su divina gracia, le queramos imitar y seguir, como sea la vía que lleva los hombres a la vida. Por tanto sea interrogado si se halla en los tales deseos tanto saludables y fructíferos para la perfección de su ánima.” [Co 101].*

### Un problema para nuestro tiempo

Sin embargo, cuando damos o hacemos los Ejercicios, sentimos incómoda la propuesta de Ignacio, realmente a contrapelo para nuestros días. ¿A quién se le ocurre pedir pobreza y humillaciones? ¿Se podría saltar esta página? Nos viene la tentación de silenciarla o dejarla a un lado, por lo chocante que resulta a nuestra mentalidad del siglo XXI, consciente de los derechos humanos universales, de la igualdad de oportunidades y la no discriminación por motivos económicos, sociales, raciales y de género...

Sobre todo a quienes viven en contacto con los más pobres y comparten sus sufrimientos, esta propuesta es inadmisibles. Recuerdo una vez haber comentado esta petición entre religiosas insertas en una villa de emergencia, y la respuesta fue tajante: ¿Cómo voy a pedir aquello que nos deshumaniza y degrada? Desde aquella marginalidad impregnada por el olor del basural y los tiroteos nocturnos, conteniendo madres con hijos desnutridos, asistiendo a funerales de jóvenes asesinados por narcotraficantes, resultaba imposible comprender esta petición. Desde esta situación, a la pobreza debemos combatirla, no deseirla.

Sumemos a esto los excesos cometidos por nuestros mayores. Como todo tu deseo y todas tus fuerzas, según el N° 101 de las Constituciones, debían centrarse en “pasar injurias, falsos testimonios, afrentas...” era lícito meterte en esas situaciones y así comprobar si estabas viviendo tu deseo. Maltratos psíquicos, abusos morales y obediencias inhumanas se justificaban bajo este principio. Y cuando se te ocurría protestar, te ponían delante el N° 103 de las Constituciones, para recordarte que tu mayor y más intenso oficio era buscar tu mortificación en todas cosas posibles, “y el nuestro ayudarle en ellas”. Es decir, el mismo Ignacio daba el aval para que te pisotearan.

La causa de estos excesos fue por olvidar que esta “tercera manera de humildad” es un don, solo podemos pedirlo y deseirlo, pero nunca

*La tercera manera de humildad es un don, solo podemos pedirlo y deseirlo, pero nunca será una adquisición por mis propias fuerzas.*

Agustín Rivarola

será una adquisición por mis propias fuerzas. Es un regalo en voz pasiva, (*soy puesto* bajo su Bandera), que se alcanza por el deseo y no por la acción. A este don podemos abrirnos desde el deseo, animarnos a pedirlo, descubrir su valiosa sabiduría, admitir su posibilidad, “si su divina majestad fuere servido y me quisiere elegir y recibir” [Ej 147]. Solo cabría una acción posible, además de la súplica y el deseo: ponerse al alcance de este don mediante la cercanía física con los crucificados de la historia, y la solidaridad activa para bajarlos de la cruz. Últimamente varios jesuitas de África y Medio Oriente han recibido el martirio porque eligieron quedarse junto a sus comunidades, que sufrían graves persecuciones por su fe cristiana. Su decisión fue permanecer con su pueblo, y como consecuencia les sobrevino el don del martirio.

La otra nota olvidada es que la pobreza y humillaciones nunca pueden atentar contra la vida propia ni ajena. Pedimos una virtud, no un pecado; pedimos algo que lleva a la vida, no a la muerte. Deseamos pobreza y humillaciones “*sólo que las pueda pasar sin pecado de ninguna persona ni displacer de su divina majestad*” [Ej 147], en aquellas situaciones “*donde a la su divina majestad no le fuese ofensa alguna, ni al próximo imputado a pecado*”, como dice el texto de las Constituciones citado arriba.

La ley del péndulo hizo que estas cuestiones de la pobreza y humillaciones quedaran para el tiempo de formación y sepultadas en el pasado. Tanto fue así (¿no lo sigue siendo acaso?), que el Padre Arrupe le decía a la Congregación General 32:

*“Analicemos las raíces del mal (del mundo) y veremos que son en nosotros esencialmente las mismas: la codicia, ambición, soberbia o autosuficiencia; asumen entre nosotros formas diversas: búsquedas de prestigio, de éxito externo e influjo social, por motivos no siempre apostólicos; sentido de superioridad cultural e intelectual que se refleja en nuestras relaciones con otros grupos, dentro y fuera de la Iglesia: “no somos como los demás”, “nos bastamos solos”; espíritu de crítica fácil y destructiva, aún de la misma Iglesia. La visión ignaziana de las Dos Banderas no ha perdido actualidad. ¡Cuánto tenemos que examinarnos en este punto”.*<sup>1</sup>

Veintiséis años después, el P. Kolvenbach dirigía una carta a toda la Compañía sobre la importancia del Apostolado Social, tan promovido por

<sup>1</sup> Pedro Arrupe, Instrucción primera a la CG 32, 4 de diciembre de 1974, N° 8.

*“Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones*

Arrupe, en la cual desliza que *“parecen ser cada vez menos y menos preparados los jesuitas dedicados al apostolado social y los que hay están a menudo desanimados y desparramados, faltos tal vez de colaboración y organización”* (Nº 7). Y en marzo de 2003 vuelve sobre la misma preocupación, esta vez con una carta sobre la Pobreza.

### La opción fundamental de Ignacio

Leo Bakker<sup>2</sup>, entre otros, afirma que los Ejercicios Espirituales se comprenden a la luz de la vida de Ignacio. Un texto dentro del contexto, la teoría dentro de la experiencia. Cuando Ignacio partió de Manresa, en 1523, no tenía claro el estado de vida que debería abrazar, en el sentido jurídico de la palabra. En estos momentos no pensaba en el sacerdocio ni en la fundación de la Compañía, y mucho más tarde andaba todavía en la oscuridad. Pero sí había hecho una opción fundamental: “predicar en pobreza”, como le dice a su amigo Jaime Cazador en una carta de 1536.

Allí cuenta que, a pesar de la incertidumbre sobre su vida futura, a pesar de todos los engaños que le puedan surgir, hay dos cosas inmovibles para él: trabajar apostólicamente en cualquier parte del mundo donde la gloria de Dios se promueva más, y esto en pobreza<sup>3</sup>. Si miramos toda la vida de Ignacio, encontramos que tuvo muchas vicisitudes, pero siempre fue buscando darle forma a esta opción.

Pasada su estancia manresana, partió en peregrinación a los Santos Lugares donde quería vivir la pobreza y predicar entre los mahometanos. Su plan inicial era quedarse en Jerusalén viviendo pobremente, predicando el Evangelio entre los musulmanes, hasta que fuera hecho prisionero o sufriera la muerte. Entonces, pasar oprobios y menosprecios era la consecuencia esperable de este “predicar en pobreza”.

Después que el guardián de los franciscanos le niega el permiso de que-

*Desde Jerusalén,  
pobreza y afán  
apostólico, con sus  
consecuencias de  
oprobios y desprecios,  
no podrán ya separarse  
de la vida de Ignacio.*

195

<sup>2</sup> Leo Bakker, “Libertad y Experiencia”, Ed. Mensajero Sal Terrae, Bilbao Santander, 1995, 211-213.

<sup>3</sup> “El deseo que mostráis de verme allá y en predicación pública, cierto el mismo tengo y habita en mí... porque más cargo y deuda tengo a esa población de Barcelona que a ningún otro pueblo de esta vida. Esto se debe entender, si fuera de España en cosas más afrentosas y trabajosas para mí, Dios N.S. no me pusiere, lo que no soy cierto de lo uno ni de lo otro; más siempre en estado de predicar en pobreza, y no con largueza y embarazos que al presente con el estudio tengo.” Obras Completas, BAC, 6ª edición, 726.

Agustín Rivarola

darse, vuelve a Barcelona para iniciar sus estudios. El ideal de “ayudar a las ánimas” [Au 50] siguió existiendo, pero de otra forma. Desde entonces, pobreza y afán apostólico, con sus consecuencias de oprobios y desprecios, no podrán ya separarse de su vida.

Desde aquí tenemos una luz que nos permite corregir aquellos excesos de nuestros mayores. Pobreza, oprobios y humillaciones no valen por sí mismas; son comprensibles y aceptables como consecuencias del deseo de ayudar a las almas. Ignacio no persigue penitencias espartanas ni masoquismos inútiles. El deseo primordial de toda su vida fue “ayudar a las ánimas”, y para esta caridad quiere y elige “más pobreza con Cristo pobre que riqueza; oprobios con Cristo lleno de ellos, que honores” [Ej 167].

### La primera elección del ejercitante

Y para corregir los otros excesos, de los que han dejado en el pasado aquella petición, Leo Bakker también nos recuerda que nuestra primera elección de los Ejercicios es sobre la pobreza. Ya en la meditación del llamamiento del Rey, el ejercitante que desea “más afectarse”, debe ofrecerse a pasar todas injurias y todo vituperio y toda pobreza “así actual como espiritual... queriéndome vuestra santísima majestad elegir y recibir *en tal vida y estado*” [Ej 98]. Estamos pidiendo un estado de vida, el “status” de pobre.

“Por eso –continúa Bakker–, la primera elección que proponen los Ejercicios será entre la pobreza real (y la humillación que le sigue) o sólo la pobreza espiritual. El estado de pobreza es para Ignacio el estado de humillación por injurias y vituperios. Sin embargo, el ejercitante no puede elegir este estado de humillación sólo por generosidad subjetiva: debe sujetarse a la generosidad divina, que sea Dios quien lo elige y recibe en tal vida y estado. Para eso está el triple coloquio de la meditación de Banderas [Ej 147] donde suplico “*que yo sea recibido*”.<sup>4</sup>

Es decir, al llamamiento del Rey no se puede responder si no es en pobreza y sus compañeras, oprobios y humillaciones. Ignacio comprende que seguir a Jesucristo pobre y humilde, va todo en un mismo paquete. Seguimiento-pobreza-oprobios son componentes inseparables de su misma opción fundamental. A Jesucristo lo contempla naciendo “en suma pobre-

<sup>4</sup> Leo Bakker, op.cit., 204.

*“Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones*

za... injurias y afrentas” [Ej 116], y elije lo mismo para la Compañía, “asimilando y viendo al Hijo de la Virgen nuestro Criador y Señor, tanto pobre y con tantas adversidades”.<sup>5</sup>

### La pobreza ontológica de Jesús

La referencia a Jesucristo es la clave para comprender esta pobreza que pedimos. Jesús no eligió la pobreza, simplemente dejó traslucir la esencia de su ser. Jesús es ontológicamente pobre. No se aferra a nada ni se queda con nada. Todo lo que recibe del Padre, nos lo comunica a nosotros; y todo lo que nosotros le damos, lo convierte en ofrenda suya al Padre. Su pobreza es un gran don de sí mismo, adornada de gratuidad y desinterés. Dejo que lo explique el mismo P. Kolvenbach, en expresiones sobre las que no puedo evitar mi admiración:

*Para que nuestro ego quede vacío de toda apropiación, narcisismo y autosuficiencia, Ignacio propone abrirnos al empobrecimiento, críticas y descalificaciones.*

*“Seguir al Señor como compañero suyo en su pobreza exige una conversión del corazón, buscada una y otra vez sin descanso... dentro de una familiaridad con un Señor que es pobre. El Señor no se pertenece en nada –Dios de Dios, Luz de Luz– porque su mismo ser pertenece al Padre y a nosotros, a los que ha sido enviado en misión de amor. La pobreza vivida como seguimiento del Señor no puede limitarse al mero atenerse a una reglamentación de orden económico y financiero. Implica un don de sí, de la misma manera que constituye el ser mismo del Señor, que engloba su ser casto y su ser obediente. Eso es lo que San Ignacio llamaba suma pobreza espiritual [Ej 147].”<sup>6</sup>*

197

### La pobreza histórica del discípulo

A nuestro mundo acostumbrado a buscar un mejor pasar, cierta estabilidad económica y “status” social, le resultará escandaloso aceptar este otro “status” de pobreza. No hay ascendencia social, y las ganancias se distribuyen entre los pobres. Lo que sucede es que Ignacio es un hombre práctico y concreto que busca la transformación de las per-

<sup>5</sup> Deliberación sobre la pobreza, “cómodos y razones para no tener cosa alguna de renta”, 1ª razón. Obras Completas, BAC, 6ª edición, 337.

<sup>6</sup> Carta sobre la pobreza, 25 marzo 2003, acompañando el envío a los Provinciales de los estatutos revisados de la pobreza.

Agustín Rivarola

sonas en sus realidades históricas. Por propia experiencia conocía cuánto atrae y seduce el mundo del dinero, el prestigio que otorga y el poder que confiere. Conocía, por propia experiencia también, cuánto consuela el seguimiento de Jesucristo en sus caminos de pobreza y humildad. Estos dos atraedores del deseo, estas dos fuerzas de seducción, es lo que quiso plasmar en la meditación de las dos banderas. Para que nuestro ego quede vacío de toda apropiación, narcisismo y autosuficiencia<sup>7</sup>, Ignacio propone al ejercitante abrirse y ensancharse hasta aquellas posibilidades concretas de empobrecimiento, críticas, descalificaciones, etc.

Muy cercano a nuestros días, Ignacio Ellacuría, mártir de la Universidad Centro Americana José Simeón Cañas (El Salvador), decía que “el seguimiento es un seguimiento histórico del Jesús que hizo presente la divinidad en la historia. Este seguimiento no es meramente moralista, porque este moralismo volvería a caer en una positividad sin trascendencia, esto es, en un positivismo sin espesor histórico, según la acertada expresión de Juan Luis Segundo”.<sup>8</sup> Lo mismo podemos aplicar a esta petición: no se puede entenderla ni vivirla fuera de la historia. “*Sufrir injurias, trabajos, ofensas, vituperios, ser tenido por loco, ser despreciado de todos, tener cruz en todo*”, ya no podrán ser exaltados ni deseados por sí mismos, aislados de toda circunstancia histórica y desencarnados de las “ánimas” a quienes pretendemos ayudar. Dios no quiere el sufrimiento de sus hijos e hijas, por eso vamos a los crucificados de la historia para bajarlos de la cruz, en la bella expresión de Jon Sobrino. Vamos donde la humanidad sigue sufriendo en tantos empobrecidos, nos con-movemos (nos movemos con) para que esto no siga ocurriendo. Por esta compasión somos incomprendidos y criticados, especialmente cuando buscamos solidarizarnos con ellos y hacer efectivo su anhelo de justicia. No lo hacemos por mera filantropía, sino porque así vemos que se movió Jesús. Tal fue lo que le sucedió a Jesús, tal sería el objeto de nuestros deseos. Si la compasión es la clave profunda que movió toda la vida de Jesús, nuestro deseo de pobreza y humillaciones se inscribe en la misma dirección.

198

<sup>7</sup> Modernos sinónimos del triple escalonamiento del mal, que Ignacio llama codicia de riquezas, vano honor mundano y crecida soberbia.

<sup>8</sup> Aporte de la Teología de la Liberación a las religiones abrahámicas en la superación del individualismo y el positivismo”, RLT 10 (1987), p. 10-11. La cita está tomada del Cuaderno CJ N° 191, donde José Sols Lucía expone “Las razones de Ellacuría”.

*“Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones*

### Qué pedimos y por qué lo pedimos

Por eso, para asegurar que nuestro amor sea total y nada quede fuera, nos anima a pedir eso que más temor nos causa, ese rasgo del seguimiento que rechazaría la mera lógica humana cuando no está embebida del “conocimiento interno” de Jesús. A partir del 4º día de la segunda semana, y también durante la tercera, Ignacio propone integrar la sombra del seguimiento. Seguir a Jesús es un ideal muy bonito, romántico y gratificante. Es la luz del mundo y quien lo sigue no andará en tinieblas, como dice Juan. Pero toda luz tiene su sombra, la otra cara de la luna. El amor-seguimiento de Jesús conlleva muchas contradicciones y dificultades que, por honestidad, Ignacio las declara abiertamente “para que más le ame y le siga” [Ej 104].

*Pasar por injurias y pobreza es la consecuencia histórica de la opción por el Reino, que es opción de compasión ante el sufrimiento humano.*

En primer lugar, Jesús no me ofrece ninguna seguridad económica. Amigo de los pobres y apasionado por ellos, es el primero en compartir sus bienes. Con Jesús no hay morada segura, apenas se vive con lo justo. Nació en un establo prestado, y lo sepultaron en un sepulcro prestado. Ni la cuna ni la tumba fueron suyas. Es la pobreza que Ignacio nos propone asumir. En segundo lugar, estar con Jesús no te ofrece ninguna estabilidad afectiva. Los mismos que hoy quieren hacerlo Rey, mañana buscan matarlo. Permanentemente es criticado y descalificado por sus líderes religiosos, es decir, por sus pastores. Esto sería, en Ignacio, asumir “oprobios y menosprecios”. Por último, el seguimiento no te ofrece ningún poder sobrenatural que nos exima de la condición humana. No hay piedras que se convierten en panes, ni soluciones mágicas a la contradictoria existencia. El “humus” que somos deberá ser abrazado y asumido cordialmente, en el lento proceso de humanización. Esto sería, para Ignacio, pedir “humillaciones”.

199

### Opción por los pobres

Esta sombra del seguimiento no es nueva, fue gradualmente introducida desde el llamamiento del Reino, cuando sugería “pasar todas injurias y todo vituperio, y toda pobreza, así actual como espiritual” [Ej 98]. Es la consecuencia histórica de la opción por el Reino, que es opción de compasión ante el sufrimiento humano. Por una parte es un

Agustín Rivarola

*Es aquella intuición  
de Ignacio, “la amistad  
con los pobres  
nos hace amigos del  
Rey Eterno”.*

Reino de paz y justicia, de libertad, amor y verdad. Pero el Reino pertenece a los pobres, como dicen las bienaventuranzas, y aceptarlo me posiciona con ellos, con su causa de humanización y vida digna. Desde la lógica del mercado y la cultura del consumo, el pobre no cuenta, su palabra no vale y sus aspiraciones no existen, simplemente porque no son rentables. Entonces cualquier gesto que los dignifique se convierte en una amenaza, y nadie querrá hacer negocios conmigo. Me empobrecerá, perderé prestigio y no tendré poder. Mi amor a Jesucristo y su preferencia por los pequeños, necesitará integrar la sombra de esta exclusión.

Es decir, pedir pobreza y humillaciones sería sinónimo de la opción preferencial por los pobres. La pobreza y la humildad han sido siempre rasgos esenciales del seguimiento de Jesús, de esto no hay duda. Y pedir pobreza y oprobios se entiende y admite porque me refieren a Jesucristo. Ahora bien, parafraseando a Ellacuría<sup>9</sup>, debería ser una petición situada históricamente. Es decir, lo que pedimos ya no es la pobreza en general, como virtud abstracta, sino situarnos con los pobres concretos; ya no son las humillaciones individuales cuasi masoquistas, sino estar con las personas humilladas. Son deseos, peticiones, con rostros visibles para una mística de ojos abiertos, y una mística de la acción. Vivir pobreza y humillaciones ya no serán deseos en solitario, sin referencia a los demás. Son deseos muy cristológicos como para olvidar su concreción en los pobres y humillados, donde Cristo desea ser encontrado<sup>10</sup>. Es aquella intuición de Ignacio, “la amistad con los pobres nos hace amigos del Rey Eterno”.<sup>11</sup>

200

<sup>9</sup> “El evangelio siempre se lee desde un lugar, siempre se lee situadamente; la fe se vive también situadamente. Esa lectura y esa vitalización nunca serán ni siquiera suficientemente adecuadas, si ese lugar y esa situación no son de modo preferencial el mundo de los oprimidos.” Ellacuría, Ignacio, “Monseñor Romero: un enviado de Dios para salvar al pueblo”, en *Revista Latinoamericana de Teología* 19 (1990), 8.

<sup>10</sup> Con palabras semejantes se expresa el Documento de Aparecida, N° 392: “la opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza”. Y por eso “estamos llamados a contemplar en rostros sufrientes de nuestros hermanos, el rostro de Cristo que nos llama a servirlo en ellos”.

<sup>11</sup> Carta a los padres y hermanos de Padua, (7 agosto 1547), *Obras Completas*, BAC, 819.

<sup>12</sup> Nadal, *Pláticas de Coimbra*, año 1561.



*“Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones*

### **Conclusión**

*“Porque somos últimos, lo último y postrero tomamos, para ayudar”<sup>12</sup>. Esta frase de Nadal nos sirve como síntesis y conclusión. Los primeros jesuitas sabían que eran los últimos y recogían las sobras, lo que otros no hacían: “nosotros ayudaremos a lo que restare, porque todos los que ayudan a la Iglesia de Dios, de obispos, curatos y religiosos, siempre les queda algo por no le poder acudir y por estar apartados, o por otra causa suficiente. Y a esto nos deputamos nosotros universalmente, y especialmente a aquellas ánimas y infieles que más lo han menester, como a los herejes, y a una ciudad estragada si la hay, y a los demás.” Se sabían continuadores del primer deseo de Ignacio, “ayudar a las ánimas”, y en sintonía con aquel “predicar en pobreza” no les repugnaba tomar “lo último y lo postrero”. Deseaban la cruz en todo, se situaban entre los últimos y olvidados, compartiendo con ellos su suerte, y con Jesucristo su pobreza ontológica.*


 Études ignatiennes

# Pierre-Joseph de Clorivière

## (1735-1820)

### Jésuite envers et contre tout

↓  
 CHANTAL  
 REYNIER

Exégète,  
 Centre Sèvres, Paris.  
 A récemment  
 publié : *Saint Paul  
 sur les routes du  
 monde romain*  
 (Cerf – Médiaspaul,  
 2009), *Saint Paul,  
 une pensée par jour*  
 (Médiaspaul, 2011),  
*Écritures saintes  
 et parole de Dieu*  
 (Médiaspaul, 2012)  
 et *Prier 15 jours  
 avec Pierre-Joseph  
 de Clorivière*  
 (Nouvelle Cité, 2013).

Dernier article  
 paru dans *Christus* :  
 « Jonas, Jésus et Paul  
 dans la tempête »  
 (n° 243, juillet 2014).

Parlant de Clorivière, le préposé général de la Compagnie écrit en 1816 : « Si ce bon Père vient à mourir, c'en est fait des espérances de la Compagnie en France. »<sup>1</sup> Il lui avait, en effet, confié en 1814 le rétablissement des jésuites. Pierre-Joseph de Clorivière était entré dans la Compagnie soixante ans plus tôt, à l'âge de 21 ans. Ce Malouin avait alors renoncé à une carrière commerciale et maritime toute tracée d'avance.

#### \_\_\_\_\_ Jésuite dans la Compagnie

Clorivière prononce ses premiers vœux, le 15 août 1758, alors que les Bourbons s'en prennent violemment à la Compagnie. Quatre ans plus tard, en 1762, les jésuites sont expulsés de France. Les supérieurs laissent aux jeunes gens la possibilité d'être déliés de leurs vœux. Clorivière supplie son provincial de le garder dans la Compagnie : « Ne m'arrachez pas, je vous en prie, d'entre les bras de la meilleure de toutes les mères ; elle m'a souffert jusqu'à présent, malgré toutes mes misères ; je ne crois pas qu'elle prît plaisir à voir qu'on me séparât d'elle dans les temps de son affliction. »<sup>2</sup>

1. ARSJ, Rome, EJPA, Serbata.

2. P.-J. de Clorivière à C. Fleury, 26 juin 1762, dans « La correspondance de P.-J. de Clorivière, s.j., avec C. Fleury, s.j., de 1759 à 1815. De la Compagnie supprimée à la Compagnie restaurée » [Chantal Reynier, éd.], *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXI, 1992, p. 120.

Il s'associe même, avec ses compagnons, à un « complot de vengeance évangélique », dont le but est de prier quotidiennement à la fois pour les ennemis de la Compagnie et pour son rétablissement. Plutôt que d'être infidèle à son institut, Clorivière choisit l'exil dans les Pays-Bas autrichiens où l'impératrice d'Autriche tolère encore les jésuites. Rattaché à la province anglaise dont la plupart des maisons sont sur le continent, il fait ses études de théologie à Liège (1762-1766), alors que la Compagnie est de plus en plus vilipendée en Europe. Il est ordonné prêtre en 1763. Après un troisième An, réduit en raison des circonstances, Clorivière entre dans le ministère. Il séjourne dans trois villes qui représentent autant d'expériences annonciatrices de ses engagements à venir : à Londres, il reçoit des grâces mystiques ; à Gand, il s'implique dans la formation des novices jésuites ; à Bruxelles, il accompagne des bénédictines. En 1773, le pape Clément XIV supprime la Compagnie de Jésus dans le monde. Un an auparavant, Clorivière a prononcé ses grands vœux auxquels il restera fidèle toute sa vie durant.

Pendant sa formation, il est habité par le désir d'être missionnaire au Canada et d'y mourir en martyr. Ce goût est nourri par l'intérêt porté à la Belle Province par la communauté de Louis-le-Grand – Clorivière y a fait sa philosophie – et celle de Liège, en raison notamment des études du père Charlevoix et des échanges avec les jésuites canadiens. Pourtant, Clorivière ne traversera jamais l'océan, mais cet attrait pour les missions l'oblige à penser à l'aune d'un horizon « mondial ».

### — La Société supprimée

La suppression de la Compagnie, dans laquelle il a trouvé une tradition spirituelle, un corps fraternel, une formation culturelle, est pour lui un choc. La fidélité de Clorivière à sa vocation, en dépit de la suppression de l'institution, détermine la suite de sa vie. Expulsé de Bruxelles, il revient en France où il exerce son ministère auprès de différentes communautés religieuses dans la région parisienne, dont les ermites du Mont-Valérien. À la demande de ces derniers, il rédige un traité sur l'oraison, *Prière et oraison*, pétri de son expérience spirituelle de jésuite. Publié en 1802, cet ouvrage devient une référence en la matière.

## ≡ Études ignatiennes

En 1779, l'évêque de Saint-Malo dont il dépend lui confie la paroisse de Paramé, puis le collège-séminaire de Dinan où il se trouve lorsqu'éclate la Révolution. L'État s'en prend notamment aux vœux religieux qu'il interdit et aux ordres qu'il supprime. Le 25 mars 1790, alors qu'il prêche le carême à Dinan, l'ancien jésuite n'hésite pas à défendre publiquement les communautés religieuses. Cela lui vaut d'être arrêté. La politique antichrétienne prend une nouvelle tournure avec le serment exigé des ecclésiastiques que Clorivière refuse de prêter. Il préfère démissionner et songe à quitter la France, non pour fuir, mais pour rejoindre les missions d'Amérique du Nord. Le voilà en effet libre de répondre à l'invitation de son ancien professeur de Liège, le jésuite John Carroll, nommé évêque de Baltimore. Clorivière reçoit l'accord de son évêque, Mgr Cortois de Pressigny. La perspective de retrouver d'anciens compagnons fait germer en lui l'idée de reconstituer la Compagnie au Maryland. Le Saint-Siège, toutefois, ne voit pas cela d'un bon œil. Tandis que, toujours pragmatique, Clorivière prépare son départ pour l'Amérique, un événement, intérieur celui-là, vient changer complètement la donne. En juillet 1790, Clorivière a l'inspiration d'une société religieuse qui vivra, en France et « pourquoi pas dans tout l'univers », au milieu du monde d'une manière innovante en raison des circonstances, sans signe distinctif et sans habitation commune, pour suppléer aux ordres religieux supprimés par l'État. Cette Société du Cœur de Jésus se constitue le 2 février 1791. L'idée lui est venue de faire la même chose pour les femmes, la Société des Filles du Cœur de Marie. Pour mettre en œuvre ces deux sociétés, Clorivière doit rester à Paris aux prises avec la Terreur et les exactions révolutionnaires.

## — La Compagnie sous une autre forme ?

La Société masculine a pour « but unique de promouvoir la vie chrétienne et d'aider au salut du prochain par toutes sortes de services et de travaux »<sup>3</sup>. N'est-ce pas la finalité de la Compagnie ? D'ailleurs, Clorivière espère bien y accueillir quelques anciens jésuites, à la seule condition « qu'ils conservent envers la Compagnie

3. « Plan de la Société des hommes, 1790 », *Documents historiques (1790-1820)*, Paris, 1981, p. 52.

le même attachement ». De fait, « ils seront comme le fondement solide de cette nouvelle Société »<sup>4</sup>. Clorivière voit sa fondation tantôt comme une « extension du plan de saint Ignace », tantôt comme un « rejeton »<sup>5</sup>:

Cette Société serait comme un rejeton de la Société de Jésus ou même, si la chose pouvait être agréable au Saint-Siège, ce serait cette même Société de Jésus sous une autre forme et, s'il était nécessaire, sous un autre nom; et sans être astreinte, quant à l'extérieur, aux mêmes règles, mais pleine du même esprit, tendant à la même fin et se servant, pour y parvenir, des mêmes moyens, pénétrée du même dévouement pour le Siège apostolique, et de la même vénération pour saint Ignace qu'elle regarderait toujours comme son fondateur.<sup>6</sup>

Une telle relation à la Compagnie suscite bien des interrogations chez ceux que Clorivière informe de son plan. D'anciens jésuites l'admirent mais refusent d'y souscrire, d'autres le désapprouvent carrément car ils pensent qu'un tel projet peut porter préjudice au possible rétablissement de la Compagnie<sup>7</sup>. Clorivière, en réfléchissant aux objections, résout cette difficulté:

Si la première de ces deux Sociétés [la Compagnie] était rendue au monde par un effet miraculeux de la bonté toute-puissante de Notre Seigneur [...], la seconde [celle du Cœur de Jésus] pourrait subsister avec elle. Elles s'aideraient mutuellement l'une l'autre comme enfants d'un même père. La seconde respecterait la première comme son aînée et chercherait en elle les lumières dont elle aurait besoin.<sup>8</sup>

4. *Id.*, pp. 52-53.

5. « Commentaire de l'Apocalypse », *Documents historiques*, pp. 17 et 19.

6. « Plan 1790 », *Documents historiques*, p. 52.

7. Celui-ci ne devrait pas tarder, d'autant que des jésuites sont rassemblés en Russie et en Italie.

8. *Sommaire des Constitutions de la Compagnie de Jésus et réflexions*, I, p. 18.

## ≡ Études ignatiennes

## — La tentation paccanariste

Vers 1800, Clorivière apprend qu'un groupe autour de Tournély, puis de Varin, tente, depuis la Révolution, de reconstituer la Compagnie en Autriche. Pie VI leur a demandé de fusionner avec un autre groupe, appelé Compagnie de la foi de Jésus, fondé en 1797 à Rome autour de Paccanari, et approuvé par Pie VI en 1798. En 1799, les deux groupes fusionnent et deviennent la Société des Pères de la foi. Paccanari, ancien militaire et marchand ambulante, personnage trouble et allié à l'archiduchesse Marie-Anne d'Autriche, la sœur de l'empereur, en est le supérieur général et se croit appelé à redonner vie à la Compagnie. Clorivière pense alors qu'il peut s'appuyer sur cette Société pour accéder au pape afin d'obtenir la reconnaissance pontificale pour ses propres fondations, tout en distinguant ses œuvres de la Compagnie de la foi. En toute humilité, il pense même qu'une fois ses sociétés érigées en instituts par le pape et une fois nommé un supérieur général, il demandera à « être admis au dernier rang » dans cette Compagnie de la foi<sup>9</sup>, tant elle lui semble proche de la forme de la Compagnie. Or Paccanari intrigue à Rome et le pape lui retire sa confiance. Sa société est laissée de côté au profit des jésuites de la Russie blanche qui, eux, sont considérés comme authentiques.

Clorivière, averti des agissements de Paccanari, coupe les liens avec lui. Dans une lettre à un de ses confrères<sup>10</sup>, il précise l'esprit des fondations, la situation des paccanaristes, le rapport à la Compagnie et les relations avec l'Ordinaire (l'évêque de chaque diocèse). La Société masculine fondée par Clorivière est, dit-il, une extension de la Compagnie dans le clergé séculier qui permet d'insuffler l'esprit ignatien dans ce clergé « avec la perfection des vœux », avec la liberté et la souplesse que donne l'absence de structures propres à une congrégation religieuse. Elle n'entend pas se substituer à la Compagnie.

9. « Mémoire à Pie VII », *Documents historiques*, p. 204.

10. P.-J. de Clorivière à Le Marsis, *Lettres* (François Morlot, éd.), éditions Fatès, Troyes, 1994, pp. 538-545. Elle date sans doute de 1807, l'année où Paccanari est traduit devant le Saint-Office. Il est ensuite emprisonné au château Saint-Ange pendant deux ans. Il s'évade et disparaît avant d'être assassiné.

### — Réintégré dans la Compagnie

Pie VII, en 1801, rétablit la Compagnie, par le bref *Catholicæ Fidei*, en Russie où elle avait survécu et, grâce aux démarches de Joseph Pignatelli<sup>11</sup> qui en sera le premier provincial, dans le royaume des Deux-Siciles par le bref *Per Alias*. Dans la perspective d'un proche rétablissement universel, le pape donne au préposé général Grüber l'autorisation d'intégrer à la Compagnie ceux qui le souhaiteraient. Clorivière fait immédiatement sa demande. En juin 1805, il reçoit la réponse du successeur de Grüber, Antoine Lustyg, alors vicaire général:

Continuez l'établissement que vous avez érigé [les fondations] pour la gloire de Dieu: cela n'empêche pas que vous soyez de notre Compagnie. Si vous voulez même ratifier votre profession, je vous en donne la permission et je vous incorpore à notre province de Russie.<sup>12</sup>

Or, depuis 1804, « l'ex-jésuite est prévenu de conspiration » par Napoléon qui l'accuse de complicité dans l'attentat de la machine infernale qui a failli lui coûter la vie le 24 décembre 1800. Il est emprisonné au Temple et ne sera libéré qu'en 1809. John Carroll l'invite alors à venir aux États-Unis pour travailler à rétablir la Compagnie et devenir le maître des novices! Le nouveau préposé général, Thaddée Brzozowski, donne son avis à l'intéressé quelques mois plus tard: « Même si je le voulais bien, il ne me paraît cependant pas expédient, surtout à son âge, que votre Révérence aille en Amérique former nos novices; il lui suffit, là où elle est, de s'occuper selon ses forces de l'œuvre de Dieu entreprise et de pourvoir à sa conservation. »<sup>13</sup> Une fois encore, la France le retient.

### — Chargé du rétablissement en France

En mai 1814, il voit son désir le plus cher se réaliser: le rétablissement de la Compagnie en France. C'est à lui que le préposé général Brzozowski le confie, avant même que ne soit publiée officiellement la bulle *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum* (7 août 1814)

11. Voir P. Lécrivain, « Joseph Pignatelli (1737-1811), acteur d'une renaissance », *Christus*, n° 235, 2012, pp. 352-360.

12. A. Lustyg à P.-J. de Clorivière, 14-22 juin 1805, *Lettres*, p. 478.

13. T. Brzozowski à P.-J. de Clorivière, juin 1810, *Lettres*, p. 621.

## ≡ Études ignatiennes

qui rétablit universellement la Compagnie. La tâche s'annonce lourde et difficile, comme en témoigne la correspondance entre les deux hommes<sup>14</sup>. Clorivière doit, avant tout, rassembler des personnes suffisamment imprégnées de l'esprit de la Compagnie pour former les quelque soixante-dix candidats qui sont présents dès octobre 1814. La plupart de ses anciens compagnons sont morts. Les survivants, peu nombreux, sont indisponibles pour raisons d'âge et de santé. D'autres sont pris dans des ministères ou bien se trouvent à l'étranger. Ce manque cruel de jésuites expérimentés face aux nombreux candidats pèsera sur le rétablissement.

L'arrivée de Louis XVIII sur le trône en 1814, le retour de Napoléon pour les Cent Jours (de mars à juin 1815) et le second avènement de Louis XVIII (en juillet 1815) introduisent en France une nouvelle organisation autour d'une monarchie qui favorise l'emprise du catholicisme sur la société. Pourtant, ni le gouvernement, ni l'opinion publique ne sont favorables au rétablissement de la Compagnie.

Les lois sur l'enseignement autorisent les évêques à fonder dans les diocèses des écoles pour la formation des jeunes en vue du séminaire dont ils peuvent nommer les responsables. Clorivière y voit l'opportunité de donner aux candidats jésuites un poste d'enseignement qui permette de les former à l'esprit de la Compagnie, dans la discrétion requise par le contexte politique. De 1814 à 1816, six maisons sont ouvertes (Sainte-Anne-d'Auray, Saint-Acheul, Bordeaux, Montmorillon, Soissons et Forcalquier). Ces établissements demeurent précaires, d'une part à cause de la non-reconnaissance du gouvernement et d'autre part à cause du bon vouloir des évêques qui, après leur avoir confié des séminaires, les retirent aux jésuites de crainte qu'ils ne leur enlèvent des vocations. C'est le cas à Soissons.

Clorivière doit aussi affronter des problèmes matériels comme l'afflux d'élèves ou la crise frumentaire de 1816-1817 qui frappe durement la France et affaiblit les pensionnats. Le Général voudrait éviter la multiplication de ces établissements et avoir un vrai noviciat ainsi qu'une maison d'études, mais les conditions juridiques ne le permettent pas. Pourtant Clorivière met tout en œuvre pour

14. « La correspondance de P.-J. de Clorivière avec T. Brzozowski, 1814-1818. Le rétablissement de la Compagnie en France » [Chantal Reynier, éd.], *Archivum Historicum Societatis Iesu*, LXIV, 1995, pp. 83-167.



obtenir une reconnaissance légale du gouvernement afin de former, selon les mots du Général, « une Compagnie de saints et savants ouvriers évangéliques »<sup>15</sup>.

Clorivière est aussi confronté à des problèmes de gouvernement. Certains des hommes qui l'entourent sont issus des Pères de la foi, certains ont vécu longtemps hors de France. Leur manière de faire n'est pas conforme aux usages de la Compagnie et crée des dissensions. Une autre difficulté surgit à cause des frères coadjuteurs que Clorivière fait servir comme domestiques dans les séminaires. Or cette disposition est contraire aux Constitutions. Le Général contraint Clorivière à les remplacer par des domestiques.

Clorivière, pour assurer la plus grande cohésion possible du corps religieux, entreprend de visiter les jésuites dispersés (Soissons, Amiens, Bordeaux, Montmorillon, Nantes, Auray, Laval, Mayenne). En 1816, il parcourt 1 800 km en trois mois. Étant donné les conditions de transport, l'état du réseau routier et l'insécurité – occupation des troupes étrangères, insurrections et jacqueries –, on devine l'énergie nécessaire à ce vieil homme dont le courage force l'admiration. Fidèle aux devoirs de sa charge, Clorivière rend compte de ces visites au Général: « Toutes nos maisons sont sur le pied où elles étaient, mais toujours en butte à la jalousie des malveillants. »<sup>16</sup>

Cette jalousie est excitée par le succès des missions organisées par Clorivière à Laval, en Mayenne, en région parisienne, dans le Centre et en Bretagne. L'enthousiasme qu'elles suscitent, en contribuant à refaire le tissu chrétien de la société française, ne passe pas inaperçu aux yeux des anticléricaux dont l'influence croît en ce début de Restauration et qui réussiront à obtenir l'expulsion des jésuites de France en 1828.

Au terme du mandat, en 1818, Brzozowski décharge Clorivière de ses fonctions et nomme pour lui succéder Aloys Simpson, son ancien co-novice. Clorivière laisse un groupe de jésuites de 66 prêtres, 58 scholastiques et 57 coadjuteurs temporels. Quant à lui, il se retire à la maison des Jésuites, rue des Postes, à Paris, où il meurt le 9 janvier 1820.

15. T. Brzozowski à P.-J. de Clorivière, 20 juin 1817, « Correspondance », p. 139.

16. P.-J. de Clorivière à T. Brzozowski, 26 avril 1817, *op. cit.*, p. 133.

\*\*\*

La Compagnie de Jésus est le fil conducteur de la vie et de l'œuvre de Pierre-Joseph de Clorivière. Il se montre, à travers sa correspondance et son œuvre écrite, un maître dans l'art du discernement. Il accomplit le rétablissement de la Compagnie avec une grande liberté spirituelle, face aux réalités juridiques, financières, économiques et ecclésiales. S'il s'écarte, quelque peu et pour un temps, de la forme des Constitutions, il veille cependant à ne jamais s'écarter de leur esprit. Sa stratégie relève de sa fidélité à sa vocation de jésuite et de son pragmatisme, et aussi de son expérience de fondateur sous la Révolution. Clorivière, s'il est un survivant des temps de l'Ancien Régime, n'est pas un nostalgique du passé. Il permet que la Compagnie soit rétablie selon l'esprit de saint Ignace en s'adaptant aux circonstances, afin que la vocation de la Compagnie ne manque pas à l'Église. Malgré leurs divergences sur certains points, le Général lui rend un bel hommage: « C'est une disposition particulière de la divine Providence qui vous a conservé pour opérer le rétablissement de la Compagnie en France. »<sup>17</sup>

---

17. T. Brzozowski à P.-J. de Clorivière, 30 mars 1817, *op. cit.*, p. 132.

## THE FIRST WEEK AND THE FORMATION OF CONSCIENCE\*

By GERARD W. HUGHES

**T**HE PHILOSOPHERS tell us that conscience is not a mysterious little inner voice: it is our human intellect applied to our human behaviour, the mind of man making moral judgments, the dictate of right reason. But these definitions do not begin to describe conscience as we experience it, its power to shake and disturb, to comfort and reassure, its mysterious, imperious quality.

The Old Testament did not have a word for conscience. Instead the writers use 'the heart', 'the reins' and so on. Conscience denotes that core of human sensitivity where body and spirit are at one; and 'gut' reaction, not merely an intellectual judgment. Reaction to what? Reaction to something which is both within us and beyond us. God is not our conscience, but he speaks to us in the depths of ourselves. 'The word of God can slip through the place where the soul is divided from the spirit — it can judge the secret emotions and thoughts'.<sup>1</sup> In Romans, St Paul seems to use faith and conscience as synonymous. 'Hold on to your own belief, as between yourself and God — and consider the man fortunate who can make his decision without going against conscience'.<sup>2</sup>

Whatever an adequate description of conscience may be, formation of conscience must, from the very meaning of the word, include growth in self-knowledge, which is not the same as intellectual knowledge about ourselves, but includes a developing knowledge of our own emotions and feelings. The greater the unity and integrity of our being, the more sensitive conscience will be. The saints were alarmingly conscious of their sinfulness. Therefore, formation of conscience includes growth in self-knowledge and a growing harmony and integrity within ourselves. In christian teaching, growth in self-knowledge and integrity is not possible through individual effort. Man is a related being. 'Before I formed you in the womb I knew you; before you came to birth I consecrated you'.<sup>3</sup> 'You have created me for yourself, and my heart is restless until it rests in you'.<sup>4</sup> It is only in so

<sup>1</sup> Heb 4, 12.

<sup>2</sup> Rom 14, 28.

<sup>3</sup> Jer 1, 5.

<sup>4</sup> Augustine, *Confessions*, 1, 1.

\* HUGHES, G.W. "The First Week and the Formation of Conscience", *The Way* Supplement 24 (1975) 6–14.

## THE FIRST WEEK AND FORMATION OF CONSCIENCE 7

far as a man looks beyond himself, opens himself to the transcendent God, that he can know himself and find unity within himself.

St Ignatius, in the introductory observations to the Exercises, writes: 'We call Spiritual Exercises every way of preparing and disposing the soul to rid itself of all inordinate attachments, and after their removal, of seeking and finding the will of God'.<sup>5</sup> The Exercises were written in the sixteenth century. Can they help twentieth-century man, living in a very different world, to rid himself of those attachments which prevent him from finding God's will? An insensitive, unformed or deformed conscience blinds and deafens us to God's will. If the Exercises are to help in the formation of conscience, they must lead us to self-knowledge, open us up to the transcendent God and so develop in us a harmony and integrity of our whole being. Can they do this for modern man? Before I attempt an answer, I should like to meander through my own experience.

Certainly, we need help more than ever today in the formation of our conscience. I work as chaplain to Catholics at Glasgow University. Frequently, students say, 'I haven't been to confession for years. I feel the need to go but think this may only be the effect of years of indoctrination in a Catholic school. Besides, I don't know what to confess. I'm not sure what sin means any more. I no longer believe the moral teaching I was given and don't know what criteria to apply to my own behaviour'. Others complain of feeling trapped. 'The Church tells us that we are free to follow our conscience. She also tells us that our conscience is false if it does not agree with Catholic teaching. Rome and the Kremlin offer the same kind of freedom: the freedom of conformity'. I was in a group of students recently and we were asked to give an adjective to describe ourselves. Five out of eight gave 'confused'. The confusion is not limited to students. I have met many parents who have admitted to greater confusion than their children. Their children can cope more easily with change and uncertainty than they, who were brought up in a much more rigid Church in which questioning was discouraged. The confusion is not, of course, limited to the Catholic population. Universities are full of very knowledgeable people, but the academic specialist can be a helpless fool in his personal life and relations. In our educational system we have divinized the intellect and brutalized the emotions. This has enabled us to make rapid progress in technology and acquire vast wealth. We possess the means to the

<sup>5</sup> Exx 1. All references to *The Spiritual Exercises* are taken from the edition of Louis J. Puhl S.J. (Chicago, 1951).

## 8 IGNATIAN ELECTION AND CHRISTIAN CHOICE

good life, but we cannot live well. The century of technological progress has also been the century of ingenious torture, subtle manipulation of human beings to serve the needs of the economy, and of mass extermination. In Britain, the issue in the last two national elections has been economics, not human health. 'By yon bonnie banks and yon bonnie braes of Loch Lomond' lies the highest concentration of nuclear weapons in Europe. The emotions have been so successfully deadened that we no longer realize that we are acting inhumanly, we no longer know who we are. I hear so many say, 'I feel I'm being processed. I no longer know who I am'.

I suggest that there are three factors which contribute to the confusion I have described — a predominance of fear, a distrust of self, a tendency to over-conceptualize. These three factors inhibit the formation of a christian conscience. In ignatian language they can be called 'inordinate attachments'.

*Fear*

An anglican woman was interested in learning more about the roman catholic Church. In general she was attracted, but some aspects repelled her. One dislike was the catholic habit of calling some feast days 'holidays of obligation'. Her first experience of a holiday of obligation after becoming a roman catholic confirmed her distaste. In the bench beside her, a mother of two restless children leaned over and told them, 'If you don't attend this Mass you'll go to hell'. Imagine that, as a small child, your parents take you along to meet good old uncle George. They tell you that he is very rich, very wise, very powerful, very loving, and he can give you everything you could wish for in life. You meet uncle George in his forbidding mansion. He tells you that he wants to see you every Sunday for forty minutes for the rest of your life. 'If you don't come', he says, 'come on and I'll show you what will happen'. He leads you down a dark and stinking passage to a vast furnace room, opens the door of one. You hear the screams, see the horror, smell the burning flesh of children. On the way home your parents ask, 'Do you love uncle George more than anyone or anything else in the world?' 'Oh yes', you answer, 'with all my heart and soul and strength'. You loathe him as a hideous monster, but you dare not admit it, even to yourself. The all-merciful and loving God has put us in this vale of tears, which he has peppered with landmines, and if we put a foot wrong by committing one of the many acts labelled 'mortal sin', then we spend an eternity in hell. Mortal sin includes missing Mass on Sundays and any deliberate pleasure in sex outside marriage. This fear is crippling. It stifles knowledge of

## THE FIRST WEEK AND FORMATION OF CONSCIENCE 9

God's revelation and makes a mockery of the gospel. It makes people afraid to think for themselves, in case thought leads them astray. This, together with a natural mental inertia, ensures a lasting disinterest in religion. Fear of sexuality makes us afraid of ourselves, of our own feelings and emotions which are the motive forces of our life, cuts us off from others and so renders the greatest of commandments an impossibility for us. The predominance of fear cripples conscience.

*Self-distrust*

As catholics we are encouraged in self-distrust. By original sin we are wounded in mind and will, and our emotions have run riot (concupiscence). Since we can trust neither our mind, nor will, nor emotions, the only wise thing to do (but how can we trust our judgement on this?) is to put our trust in something or someone outside ourselves, for example in the Church, or in some other system or person who can promise us security convincingly enough. Is this why there is such bewilderment and confusion among so many catholics at change in the Church? Does this self-distrust explain the readiness of some catholics to become communists and some communists to become catholics, exchanging one authoritative system for another? Where there is no self-trust, there can be no growth in self-knowledge, and therefore no development of conscience. Self-distrust cripples human development.

*Over-conceptualization*

We have divinized the intellect and consigned the emotions to the animal in us. I heard a story of a baby in hospital who was not responding to treatment. The consultant summoned the nurse, told her to care for the baby as though it were her own, but added, 'Don't tell anyone I said this'. The child recovered, but because the method was 'unscientific', the consultant was ashamed of it. Emotions cannot be measured, quantified, and so they are discounted. Yet emotions, from the very meaning of the word, are the motive forces of life. Stifle them and you stifle life. 'But they are dangerous'. Of course, they are dangerous, especially when stifled. 'But they must be controlled by reason'. Yes, of course they must, but by the reason that is in them; and so to control them we must know them. I read of an experiment conducted with small children. They were provided with all kinds of food and no restraint was put on them. After a short period they were selecting a balanced diet for themselves. They had not studied dietetics,

## 10 IGNATIAN ELECTION AND CHRISTIAN CHOICE

but their feelings, no doubt unpleasant, had taught them to eat reasonably. There is not time to elaborate this point. If the feelings and emotions are not respected, if they are ignored and treated as the slaves of reason, then they take their revenge in insensitivity, sentimentality or debauchery.

Over-conceptualization affects us all, irrespective of our religious belief or lack of it. Fear and self-distrust can afflict catholics more than others. When all three are combined, it is not surprising that we find a catholic population which tends to be passive, responding only to given stimuli (for example, the catholic schools and abortion issues), showing no great initiatives, a lack of enthusiasm except when we start tearing each other to pieces in the interest of 'orthodoxy', a ready acceptance of a clerically dominated Church, which assures us of our eternal security provided we do what we are told. Hence the frequent appeals from hierarchy and clergy for greater loyalty and obedience and the shrill condemnations of all who seem to rock the boat. As we distrust our emotions, we can become capable of acting inhumanly in the name of God. I'm sure that many of us could write a book of horror stories illustrating Lucretius's thundering lines: *Tantum religio potuit suadere malorum* — such evil deeds could religion prompt.

How far does the first week of the Exercises hinder the formation of conscience?

James Joyce's account, in *Portrait of the Artist*, of a jesuit retreat is a classic accusation of the Exercises as instruments of fear. St Ignatius must not be blamed for the ferocious and sadistic exuberance of some of his sons; but the Exercises themselves do seem to instil fear, encourage self-distrust and to be over-conceptual. Here are some examples taken from the text:

*Fear*

The petition of the first exercise. 'Here it will be to ask for shame and confusion because I see how many have been lost on account of a single mortal sin.'<sup>6</sup>

I will consider that they (the fallen angels) went to hell for one sin.<sup>7</sup>

By their sin they (Adam and Eve) lost original justice. On account of this sin — great corruption came upon the human race that caused many to be lost in hell.<sup>8</sup> (Consider) one who went to hell because of one mortal sin. . . . Use the understanding to consider that because of sin, and of acting against the Infinite Goodness, one is justly condemned for ever'.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Exx 48.<sup>7</sup> Exx 50.<sup>8</sup> Exx 51.<sup>9</sup> Exx 52.

## THE FIRST WEEK AND FORMATION OF CONSCIENCE 11

The hell meditation. 'See in imagination the vast fires, and the souls enclosed, as it were, in bodies of fire. Hear the wailing, the howling. Smell the filth and corruption. Taste the bitterness of tears, sadness and remorse of conscience. Consider those who were lost before the coming of Christ: those who were lost during his lifetime; those who were lost after his life here on earth. Thereupon I will give thanks to God our Lord'.<sup>10</sup>

*Distrust of Self*

I will consider myself as a source of corruption and contagion from which has issued countless sins and evils and most offensive poison.<sup>11</sup>

How is it that the earth did not open to swallow me up, and create new hells in which I should be tormented for ever?<sup>12</sup>

*Over-conceptualization*

The First Principle and Foundation, which prefaces the Exercises, is a masterly piece of abstraction. 'Man is created to praise, reverence and serve God our Lord, and by this means to save his soul'. Everything else, which must include persons, is a means to help me to this end; therefore I must use them in so far as they are helpful, rid myself of them in so far as they hinder me. What potential dangers there are in this First Principle! The danger of seeing everything and everyone as a means to an end, encouraging blindness and insensitivity. The end is presented as 'the salvation of his soul'. Individualism is the death of religion and a desire to improve our own lives can be just as self-interested as any other form of egocentricity.

The Exercises seem more calculated to distort conscience than to form it, to stifle it rather than give it growth. They can produce conformists, not men of initiative and originality. They can produce soldiers — theirs not to reason why — papal shock-troops, whose hallmark is loyalty and obedience to orders from superiors, unloving and unloved men. Jesuits are often accused of having such characteristics. But the early jesuits and many, thank God, today, cannot be accused of being frightened conformists, fearful, distrustful of themselves and atrophied in their emotions and feelings. The early jesuits were exciting men of vision and initiative and they attributed their spirit to the Spiritual Exercises. What has happened? Were they altogether different breeds of men, or were the Exercises given differently in the early Society? The Exercises were certainly given differently in the early Society and we are only now returning to the original method by giving 'Directed' rather than 'Preached' retreats. An adequate answer to the objections I have given to the First Week of the Exercises would require a further

<sup>10</sup> Exx 65 ff.<sup>11</sup> Exx 58.<sup>12</sup> Exx 60.



## 12 IGNATIAN ELECTION AND CHRISTIAN CHOICE

article, which I hope to write later. Here I can mention only a few points.

How far do the Exercises help in the formation of christian conscience?

We can, in christian teaching, only come to self-knowledge and find unity within ourselves, which are both essential if conscience is to be sensitive, in so far as we turn towards God. The preparatory prayer of every exercise in the First Week is: 'I will beg God our Lord for the grace that all my intentions, actions and operations may be directed purely to the praise and service of His Divine Majesty'. Their object is to help us seek and find the will of God, to find all things in him and God in all things, dwelling in them, labouring in them, source of all that is good, merciful and just. The Exercises certainly encourage us to turn away from ourselves towards God. But what kind of God do they present? Do they use the concept of God to force us into a ready-made pattern of behaviour, to make us conformists?

The Exercises certainly do not encourage a conformist mentality. The whole object is to help the exercitant to discern what is God's will for him/her. They are exercises in sensitivity of the whole person before God and they pay particular attention to the emotions and feelings of the individual exercitant, so much so that Ignatius never gave the Exercises to groups, but always gave them individually. The Exercises fail and can be very dangerous when we attempt mass production, preaching them to large numbers. A few quotations from Ignatius's preliminary observations, later called annotations, illustrate his delicacy and sensitivity:

The one who explains to another the method and order of meditating and contemplating should narrate accurately the facts of the contemplation or meditation. Let him adhere to the points, and add only a short or summary explanation. The reason for this is that when one in meditating takes the solid foundation of facts, and goes over it and reflects on it for himself, he may find something that makes them a little clearer or better understood. . . . Now this produces greater spiritual relish and fruit than if the one giving the Exercises had explained and developed the meaning at great length. For it is not much knowledge that fills and satisfies the soul, but the intimate understanding and relish of the truth.<sup>13</sup>

If that annotation were understood and observed, most of the objections I made earlier would not stand. Incidentally, what a revolution

<sup>13</sup> Exx 2.

## THE FIRST WEEK AND FORMATION OF CONSCIENCE 13

there could have been in education if jesuits had always followed the spirit of this observation in their schools.

The fourth, ninth and eighteenth annotations warn the director to allow the exercitant to go at his own pace, caution him against giving anything too advanced or too subtle:

Each one should be given those exercises that would be more helpful and profitable according to his willingness to dispose himself for them.<sup>14</sup> The director of the Exercises, as a balance at equilibrium, without leaning to one side or the other, should permit the Creator to deal directly with the creature, and the creature directly with his Creator and Lord.<sup>15</sup> (The director) should not seek to know the private thoughts and sins of the exercitant.<sup>16</sup>

If the director observes that the exercitant is in desolation and tempted, let him not deal severely and harshly with him, but kindly and gently.<sup>17</sup>

It is a pity that St Ignatius did not give the retreat to James Joyce! But how does the exercitant learn this sensitivity to God's action upon him? Through the rules for discernment, which help him to understand what God is saying to him through his feelings and emotions, through his experience of consolation and desolation.

I will call it consolation when an interior movement is aroused in the soul, by which it is inflamed with love of its creator and Lord, and as a consequence, can love no creature on the face of the earth for its own sake, but only in the Creator of them all. It is likewise consolation when one sheds tears that move to the love of God. . . . Finally, I call consolation every increase of faith, hope and love, and all interior joy that invites and attracts to what is heavenly and to the salvation of one's soul by filling it with peace and quiet in its Creator and Lord.<sup>18</sup>

I call desolation what is entirely the opposite (to consolation), as darkness of soul, turmoil of spirit, inclination to what is low and earthly, restlessness arising from many disturbances and temptations which lead to want of faith, want of hope, want of love. The soul is wholly slothful, tepid, sad and separated, as it were, from its Creator and Lord.<sup>19</sup>

St Ignatius suggests that one reason for desolation may be that 'God wishes to give us a true knowledge and understanding of ourselves'. These quotations should be sufficient to show the importance St Ignatius gives to the feelings and the emotions, and the respect he shows for the individuality of each person. He was suspect in his day of encouraging illuminism.

<sup>14</sup> Exx 18.

<sup>16</sup> Exx 15.

<sup>18</sup> Exx 17.

<sup>17</sup> Exx 7.

<sup>18</sup> Exx 316.

<sup>19</sup> Exx 317.

## 14 IGNATIAN ELECTION AND CHRISTIAN CHOICE

What about the over-conceptualization in the First Principle and Foundation? This is not a part of the Exercises, but a preface added after the Exercises were written. It is a masterly, but arid, summary of the Exercises and may be compared to reading a map before climbing a mountain. Conceptualization, in the form of maps, is very useful, as every hill climber knows; but if you do not know what the map signs are really saying, the map can be dangerously misleading. So too, the First Principle and Foundation.

But do not the Exercises instil fear and self-distrust? It is clear from the annotations that the director must not instil fear and self-distrust. He is to let the exercitant be and let the fear arise from within him, a healthy fear that arises out of a growing awareness of God's goodness. St Ignatius was a man of his time, and thought in the images and within the parameters of sixteenth-century culture. We do not have the same images or the same world-view, and we do not need to try and force ourselves back into the sixteenth century. The grace of God will lead us to know him in our own images and concepts. We still need to pray for a growing and intense sorrow and tears for our sins, to pray to know ourselves even as we are known.

Because of fear, self-distrust and over-conceptualization, many who make the Exercises today may be very slow to experience genuine consolation and desolation. They must never be hurried or harassed. Self-knowledge and self-trust can only grow slowly in an atmosphere of acceptance and gentleness.

In conclusion. The Exercises can be a most effective instrument for the formation of a christian conscience, provided they are given as St Ignatius advises in the annotations. If the annotations are ignored, the Exercises can become a most effective instrument for deforming conscience and destroying faith.

## Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola per "essere discernimento spirituale" nel nostro oggi credente

|  |     |
|--|-----|
| di FABRIZIO PIERI .....  | 197 |
| 1. La formazione per il discernimento ispirata dall'affinità di Paolo ed Ignazio .....   | 201 |
| <i>In Paolo</i> .....  | 201 |
| <i>In Ignazio</i> .....  | 203 |
| 2. La pratica del discernimento spirituale ispirata dall'affinità di Paolo ed Ignazio come possibile stile spirituale e pastorale .....  | 206 |
| 2.1. <i>L'affinità di Paolo ed Ignazio nel discernimento come invito ad una ricerca permanente della "vocazione personale"</i> .....   | 209 |
| 2.2. <i>L'affinità di Paolo ed Ignazio ci proietta verso l'orientamento normativo ed illuminativo della Parola di Dio per il discernimento spirituale oggi</i> .....                   | 210 |
| 2.3. <i>"Ovunque ci sia bisogno di discernimento, c'è pure bisogno di sovrabbondante consolazione": l'affinità paolina ed ignaziana di questo 'sentire-operativo' spirituale</i> ..... | 212 |
| Conclusione .....  | 214 |

## Human Person in the Spiritual Exercises and the *Bhagavad Gita*

|   |     |
|---|-----|
| by PAVULRAJ MICHAEL S.J. ....   | 216 |
| Introduction .....  | 216 |
| Human Person in the Spiritual Exercises .....                               | 217 |
| Human Person in the <i>Bhagavad Gita</i> .....                              | 222 |
| Dialogue Between the Spiritual Exercises and the <i>Bhagavad Gita</i> ..... | 227 |
| Conclusion .....  | 232 |

## Apasionado por la gloria de Dios en su iglesia

*San Pedro Fabro, "parece que nació para no estar quieto en ninguna parte"*

|   |     |
|---|-----|
| di JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA, S.J. ....                          | 234 |
| 1. Introducción .....   | 234 |
| 2. Un hombre "de poco subyector o de poca capacidad natural" .....  | 235 |
| 3. San Pedro Fabro, el apóstol de los Ejercicios Espirituales ..... | 241 |
| 3.1. <i>París</i> .....   | 241 |
| 3.2. <i>Roma</i> .....  | 242 |
| 3.3. <i>Parma</i> .....   | 246 |
| 3.4. <i>Espira</i> .....  | 250 |
| 3.5. <i>Ratisbona</i> .....   | 251 |

|                        |     |
|------------------------|-----|
| 3.6. Maguncia .....    | 255 |
| 3.7. Colonia .....     | 267 |
| 3.8. Coimbra .....     | 268 |
| 3.9. Valencia .....    | 269 |
| 3.10. Galapagar .....  | 271 |
| 3.11. Valladolid ..... | 271 |
| 3.12. Madrid .....     | 272 |
| 4. Conclusión .....    | 276 |

## Secularização e trânsito religioso no Brasil. Uma perspectiva ignaziana

|   |     |
|---|-----|
| di LAERCIO LIMA S.J. ....   | 279 |
| Introdução .....  | 279 |
| I. Análise sócio - eclesial da igreja no Brasil nos últimos 30 anos .....                                   | 280 |
| 1. <i>A Realidade sócio - eclesial brasileira</i> .....   | 281 |
| 1.1. Os números da fé no Brasil dos anos 70 .....   | 282 |
| 1.2. Transito religioso: Números sobre a fé no Brasil nos anos 2000 a 2010 .....                            | 283 |
| 1.3. A secularização em Charles Taylor e a realidade sócio - eclesial brasileira ...                        | 286 |
| 2. <i>Os jovens, as vocações e a religião no Brasil</i> .....   | 287 |
| 3. <i>A nova e complexa forma de ver e viver a religião no Brasil</i> .....                                 | 291 |
| 4. <i>Os Meios de Comunicação e a Religião no Brasil</i> .....  | 294 |
| 5. <i>TVs Evangélicas</i> .....   | 295 |
| 6. <i>Conclusão</i> .....   | 296 |
| II. Uma igreja pragmática, em crise de identidade, esvaziada de espiritualidade ....                        | 297 |
| 1. <i>As raízes de uma fé cristã débil</i> .....  | 299 |
| 2. <i>A CNBB e suas intuições proféticas</i> .....  | 300 |
| 2.1. Documento 87:<br>Diretrizes da Ação Evangelizadora na Igreja do Brasil (2008-2010) .....               | 300 |
| 2.2. Documento 94:<br>Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja (2011-2015) .....                         | 300 |
| 2.3. Documento 102:<br>Diretrizes da Ação Evangelizadora da Igreja (2015-2019) .....                        | 300 |
| 2.4. Documento 100: Comunidade de Comunidades – Uma nova Paróquia –<br>A conversão da Paróquia – 2014 ..... | 300 |
| 2.5. Palavras que se repetem nos Documentos eclesiais brasileiros citados .....                             | 300 |
| 3. <i>Interpretação das Diretrizes (2008 – 2019)</i> .....  | 302 |
| 4. <i>Espiritualidade e Mística nas Diretrizes Gerais</i> .....   | 304 |
| 5. <i>O esvaziamento do projeto de Cristo na Nova Evangelização midiática</i> .....                         | 305 |
| 5.1. As novas comunidades virtuais .....  | 306 |
| 5.2. O Catolicismo pós-cristão brasileiro .....   | 308 |
| 6. <i>A Frágil identidade cristã do Católico no Brasil</i> .....  | 310 |
| 7. <i>Tensão, desafio e crise na identidade eclesial</i> .....  | 313 |
| 8. <i>Conclusão</i> .....   | 314 |

|   |     |
|---|-----|
| III. O caminho inaciano como modelo para a espiritualidade<br>no mundo secularizado ..... | 315 |
| 1. <i>Construir um caminho interior</i> .....   | 315 |
| 1.1. Caminho espiritual e Santo Inácio .....  | 317 |
| 1.2. As mídias, a evangelização e a vida espiritual .....                                 | 318 |
| 2. <i>Os Exercícios Espirituais como caminho de transcendência</i> .....                  | 319 |
| 2.1. A secularização e a interioridade .....  | 321 |
| 2.2. O desafio da dispersão da fé no Brasil .....   | 322 |
| 3. <i>Exercícios Espirituais e Secularização</i> .....                                    | 323 |
| 4. <i>O modo de escolher inaciano e a formação da identidade cristã</i> .....             | 327 |
| 4.1. Construir um caminho espiritual pessoal a partir dos EE .....                        | 329 |
| 4.2. O caminho espiritual da Igreja – Comunidade Cristã .....                             | 332 |
| 5. <i>Recuperar a profecia como nova evangelização</i> .....                              | 333 |
| 5.1. A profecia desde a CNBB .....  | 334 |
| 5.2. A profecia desde o Papa Francisco .....  | 336 |
| 5.3. Recuperar a profecia no testemunho pessoal .....                                     | 337 |
| 6. <i>Proposta pastoral</i> .....   | 338 |
| 6.1. Uma proposta inaciana pastoral .....   | 338 |
| 7. <i>Conclusão</i> .....   | 340 |
| IV. Conclusão .....   | 341 |
| V. Bibliografia .....   | 343 |

## **La Compagnia di Gesù nell'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986)**

|  |     |
|--|-----|
| di PIER PAOLO PAVAROTTI .....                          | 346 |
| 1. Introduzione .....                                  | 346 |
| 2. La Compagnia di Borges ed i suoi protagonisti ..... | 347 |
| 2.1. <i>Ricorrenze in poesia</i> .....                 | 347 |
| 2.2. <i>Ricorrenze in prosa</i> .....                  | 348 |
| 2.3. <i>Ricorrenze nella saggistica</i> .....          | 350 |
| 3. Allusioni in prosa .....                            | 361 |
| 4. Per un primo bilancio .....                         | 364 |
| 5. Conclusione .....                                   | 367 |
| Appendice Bibliografica .....                          | 367 |

## **da Manresa: “Desead tener cruz en todo” o el pedir pobreza y humillaciones**

|   |     |
|---|-----|
| di AGUSTÍN RIVAROLA .....                 | 369 |
| Una veta muy profunda .....               | 369 |
| Un problema para nuestro tiempo .....     | 371 |
| La opción fundamental de Ignacio .....    | 373 |
| La primera elección del ejercitante ..... | 374 |
| La pobreza ontológica de Jesús .....      | 375 |

|  |     |
|--|-----|
| La pobreza histórica del discípulo ..... | 375 |
| Qué pedimos y por qué lo pedimos .....   | 377 |
| Opción por los pobres .....              | 375 |
| Conclusión .....                         | 379 |

*da Christus: Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820)*

*Jésuite envers et contre tout*

|   |     |
|---|-----|
| di CHANTAL REYNIER .....                  | 380 |
| Jésuite dans la Compagnie .....           | 380 |
| La Société supprimée .....                | 381 |
| La Compagnie sous une autre forme ? ..... | 382 |
| La tentation paccanariste .....           | 384 |
| Réintégré dans la Compagnie .....         | 385 |
| Chargé du rétablissement en France .....  | 385 |

*da The Way: The First Week and the Formation of Conscience*

|                              |     |
|------------------------------|-----|
| di GERARD W. HUGHES .....    | 389 |
| Fear .....                   | 391 |
| Self-distrust .....          | 392 |
| Over-conceptualization ..... | 392 |

CLAUDIO FERLAN

*La pericolosità degli eccessi.**Ignazio di Loyola e le regole della tavola* ..... 23 (2017) 3-16

ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.J.

*Contesto socio-religioso attuale e vissuto cristiano* ..... 23 (2017) 17-29

FABRIZIO PIERI

*“Rimasero con lui” (Gv 1,39): Gesù inizia i discepoli**alla vita spirituale nell’esperienza intima con Lui* ..... 23 (2017) 30-51

ROGELIO GARCÍA MATEO S.J.

*Come iniziava Ignazio alla vita spirituale?* ..... 23 (2017) 52-64

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.

*Tra discreta lontananza e una sacra intimità.**Chi dà modo e ordine nella vita spirituale* ..... 23 (2017) 65-87

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

*Come si sviluppa la vita spirituale, ci sono delle tappe?* ..... 23 (2017) 88-103

TONI WITWER S.J.

*Sacramenti, liturgia, Chiesa? C’è bisogno?* ..... 23 (2017) 104-115

PAUL ROLPHY PINTO S.J.

*Iniziazione pratica alla preghiera e discernimento* ..... 23 (2017) 116-125

FERENC PATSCH S.J.

*Metafisica o fenomenologia? Tomismo trascendentale**in Joseph de Finance e fenomenologia ermeneutica**in Hans-Georg Gadamer a confronto* ..... 23 (2017) 126-147

GIORGIA SALATIELLO

*Spiritualità ignaziana e alterità fondamentale in J. de Finance* .... 23 (2017) 148-154

DARIUSZ KOWALCZYK S.J.

*L’orizzonte infinito di alterità e libertà.**Tra antropologia e teologia in Joseph De Finance* ..... 23 (2017) 155-170



FABRIZIO PIERI

*Alla scuola dell'affinità di Paolo di Tarso ed Ignazio di Loyola  
per "essere discernimento spirituale" nel nostro oggi credente* ..... 24 (2017) 197-215

PAVULRAJ MICHAEL S.J.

*Human Person in the Spiritual Exercises  
and the Bhagavad Gita* ..... 24 (2017) 216-233

JAIME EMILIO GONZÁLEZ MAGAÑA S.J.

*Apasionado por la gloria de Dios en su iglesia. San Pedro Fabro,  
"parece que nació para no estar quieto en ninguna parte"* ..... 24 (2017) 234-278

LAERCIO LIMA S.J.

*Secularização e trânsito religioso no Brasil.  
Uma perspectiva ignaziana* ..... 24 (2017) 279-345

PIER PAOLO PAVAROTTI

*La Compagnia di Gesù  
nell'opera di Jorge Luis Borges (1899-1986)* ..... 24 (2017) 346-368