



ignaziana

rivista di ricerca teologica

www.ignaziana.org • n.32-2021 • rivista web semestrale edita dal Centro di Spiritualità Ignaziana dell'Istituto di Spiritualità della Pontificia Università Gregoriana (Roma)

CHIARA VASCIAVEO

*Virgilio Cepari S.I. e la Compagnia di Gesù
al Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena de' Pazzi*

CHRISTIAN BELIN

*L'arrivée des jésuites au Japon et en Chine :
« Voir la grande contenance du monde et son pourtour ... »*

NICOLA SOLDO

*L'atto di fede secondo Karl Rahner
e la Consolazione senza causa precedente
(Esercizi Spirituali, n. 330)*

CRISTÓBAL RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ

*La toma de decisiones en el acompañamiento espiritual ignaciano.
El aporte del método teológico-decisional*

da Manresa: GABINO URÍBARRI BILBAO S.J.

*Gaudete et exsultate
como propuesta ignaziana de santidad apostólica*

da Gregorianum: JACQUES SERVAIS S.J.

*Jorge Bergoglio and the theologians who shaped
his reading of the Spiritual Exercises*

da The Way: AUSTEN IVEREIGH

Pope Francis. Reform and Resistance

The year 2021 has included commemorations of a number of important events that touch on Ignatian spirituality in many different ways. Pride of place certainly belongs to the 500th anniversary of the battle of Pamplona, which has focused our attention on St. Ignatius's "cannonball moment." That single incident initiated a chain of incidents that transformed and molded the life of an unknown and unimportant Basque courtier so that he has become a significant influence in the lives of thousands of people throughout the world. In response to Father Arturo Sosa's initiative, communal events as well as opportunities for personal reflections have enabled people in diverse contexts to consider the ongoing impact of a brief moment on May 20, 1521 when one man's life changed forever. The momentous developments that followed Ignatius of Loyola's injury continue to unfold today. One gunner's aim did more than initiate the redirection of Inigo's: a chain of consequences in the past five centuries links thousands of people in expanding and ever-renewed networks that demonstrate how the solidarity of human lives across seemingly insurmountable barriers of time and space. At the same time, our changing perspectives on that single event demonstrate the uniqueness of each generation and each individual within those generations.

This year also marks the 400th anniversary of the death of St. Robert Bellarmine. A recent conference organized and hosted by the Pontifical Gregorian University examined the life and after-life of an important figure whose significance seems to change in every generation. This extraordinary man, whose unique pedigree and remarkable talents marked him from early in life as one who could do great things, became perhaps even more remarkable because of the way Ignatian spirituality molded his development and channeled his energies. Bellarmine's reputation has undergone giant oscillations in the past four centuries as perceptions, interests, and preoccupations have changed with regard to this multifaceted individual who was remarkably capable in diverse fields of interest. In addition to his well-known activities in scholarship, teaching, and governance, Bellarmine had notable pastoral skills, even finding time and energy for the spiritual direction of young Jesuits.

One of the young Jesuits who profited from Bellarmine's spiritual accompaniment was Luigi Gonzaga. Another was Jan Berchmans, a native of Flemish Brabant who died at the age of 22, a month before his 78-year-old esteemed mentor. Fidelity to the Ignatian way of proceeding stands out in the life of Berchmans. The spirituality of St. Ignatius, as he learned it from men like Bellarmine, gave him categories and practical methods for pursuing the holiness he believed God invited him to embrace. The shifting response of his contemporaries and subsequent generations to Berchman's sanctity indicate the impossibility of reducing human beings to simple categories, even as we try to do so in the light of shifting fashion, altered contexts, and new ways of viewing the signs of the times.

The articles in this edition of *Ignaziana* demonstrate how the resources of Ignatian spirituality have served different generations in widely diverse circumstances. Although interests and viewpoints change over time, the lens of Ignatian spirituality has proved helpful for interpreting the human experience and response to the Ineffable One who took on flesh for us.

Chiara Vasciavero brings her training as a specialist in ophthalmology and moral theology to her studies of St. Maria Magdalena de' Pazzi. Her article, "Virgilio Cepari S.I. e la Compagnia di Gesù al Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena de' Pazzi," explores the relationship between Carmelite and Ignatian spirituality in a particular setting—Florence at the turn of the 16th century.

Christian Belin, professor at the University Paul-Valéry, Montpellier and an expert in 17th century French literature, is particularly interested in the relationship between literature, philosophy, and theology. He brings his multidisciplinary perspective to "L'arrivée des jésuites au Japon et en Chine : « Voir la grande contenance du monde et son pourtour ... »."

Nicola Soldo, is a professor of Fundamental Theology at the Pontifical Theological Faculty of Southern Italy, section "S. Luigi" in Naples, who also teaches Theological Anthropology. His contribution to this edition of *Ignaziana* examines "L'atto di fede secondo Karl Rahner e la consolazione senza causa precedente (*Esercizi Spirituali*, 330)."

Scrutinizing "La toma de decisiones en el acompañamiento espiritual ignaciano. El aporte del método teológico-decisional" is the goal of Cristóbal Rodríguez Hernández, who recently completed a license in spiritual theology from the Institute of Spirituality of the Pontifical Gregorian University (Rome). He is currently a doctoral student in the same faculty.

Three articles republished from recent publications concentrate on how a single individual, Pope Francis, makes use of Ignatian spirituality. Our colleagues at *Manresa* have graciously allowed us to make available an article by Gabino Uríbarri Bilbao, SJ, professor of theology at Comillas in Madrid. He points out in "*Gaudete et exsultate* como propuesta ignaciana de santidad apostólica," *Manresa* (93, n. 366, 2021) that the Holy Father has masterfully emphasized important Ignatian themes without imposing a perspective that would deny the value and importance of other forms of spirituality for the life of the Church.

In an article that originally appeared in *Gregorianum* (99/3, 2018), Jacques Servais, S.J., Director of the Casa Balthasar and President of the Balthasar-Speyr-Lubac Association, describes "Jorge Bergoglio and the Theologians who Shaped his Reading of the *Spiritual Exercises*." The article highlights important dimensions of our human interconnectedness.

When Austen Ivereigh, writer, journalist, papal biographer and fellow in contemporary church history at Campion Hall, presented the Campion Lecture in 2020, he related Edmond Campion's famous Brag to the resistance that Pope Francis has experienced in his attempts at reform. The lecture was first published *The Way* (59/4, 2020).

Whether we know it or like it, we are linked with one another and all creation in astonishing ways, as the shifting light of perspective sometimes reveals and other times obscures the warp and woof of our connections. Like the householder Jesus describes in Matthew 13: 51-53, each of the authors in this edition of *Ignaziana* reveals how the perennial truths of the *Spiritual Exercises* lead people of different generations to new insights and perspectives about Emmanuel, God-with-us.

Virgilio Cepari S.I. e la Compagnia di Gesù al Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena de' Pazzi

di CHIARA VASCIAVEO*

Nell'introduzione alla *Vita della Madre Suor Maria Maddalena de Pazzi* del 1607, don Vincenzo Puccini precisava che le parole di suor Maria Maddalena erano state riviste non solo dal governatore che l'aveva preceduto, don Francesco Benvenuti, ma anche da molti padri della Compagnia di Gesù, fra i quali i rettori del Collegio di Firenze, Niccolò Fabrini e Virgilio Cepari.¹ A questa tesi si rifecero i Bollandisti nella voce dedicata a Santa Maria Maddalena.² Tale affermazione, però, rispondeva solo in parte alla realtà storica. Infatti i padri gesuiti, a Santa Maria degli Angeli, erano stati molto più che semplici censori.

Pochi riferimenti erano rimasti nella biografia del Puccini, riguardo al ruolo di qualche religioso nella formazione di Caterina Pazzi (1566-1607), particolarmente prima del suo ingresso in monastero.³ Un veloce cenno esprimeva la stima che suor Maria Madda-

* Responsabile dell'Archivio Storico del Carmelo S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi – Firenze; chiara.vasciaveo@posta.istruzione.it

¹ «Da esso [Benvenuti furono] date a rivedere in diversi tempi a molti Padri della Compagnia di Gesù, fra i quali al P. Niccolò Fabbrini, al P. Vergilio Cepari Rettori in diversi tempi del lor Collegio di Firenze, al P. Michel Hieronimo, e ad altri, e conforme alle loro relazioni il detto Messer Francesco gli sottoscrisse di propria mano, confermando tutti la gran bontà di quest'anima benedetta». PUCCHINI, V. *Al devoto lettore*, in *Vita della Madre Suor M. Maddalena de Pazzi fiorentina*, Giunti, Firenze 1609, sp. [d'ora in poi VP 1609]. Questa opera è un lavoro a più mani, come rivelano le bozze ancora presenti nell'archivio monastico, curato da molte sorelle che vissero con suor Maria Maddalena a partire da madre Pacifica del Giocondo, basandosi sulle loro testimonianze, con la supervisione del Puccini, uscì sotto il suo nome come di consueto. Certo, il governatore orientò una sua lettura della testimonianza maddaleniana anche per essere idonea a superare la censura dei responsabili dell'Inquisizione dell'Arcidiocesi. Essa venne completata nel 1611 da una corposa sezione antologica delle parole riportate di suor Maria Maddalena.

² *De S. Maria Magd. de Pazzis*, in *Acta Sanctorum Maij*, HENSCHENIO, G. - PAPERBROCHIO, D. - BAERTIGO, F. - JANNINGO, C. (edd.), VI, J. B. Albrizzi et S. Coleti, Venezia 1688, 177-351, in part. 177.

³ VP 1609, 4.9.

lena aveva avuto per il padre Ignazio ancora beato⁴ e per il giovanissimo Luigi Gonzaga, a favore del quale aveva reso anche una testimonianza giurata.⁵ Ma risulta piuttosto strano che il Puccini non ricordasse il fatto che, nel processo remissoriale, erano stati interrogati insieme a lui gli anziani padri Virgilio Ceparì e Michele Hieronimo,⁶ oltre all'ottantenne p. Giacomo de' Bassi, confessore dell'intera famiglia Pazzi.⁷ Come è difficile che potesse ignorare il ruolo del fiorentino padre Ottavio Gondi,⁸ anch'egli annoverato tra i confessori straordinari del monastero carmelitano, pur se defunto prima del processo.

Più tardivamente, nel XIX secolo, per ovviare in parte a tali lacune, nella seconda edizione della *Vita di S. Maria Maddalena de' Pazzi* del p. Ceparì, curata dal p. Ettore Venturi, fu allegata una nota riguardo alla «Stima e affetto della Santa per la Compagnia di Gesù»,⁹ con una raccolta sintetica dei padri che l'avevano seguita, tra XVI e XVII secolo.

In realtà, la consuetudine di accompagnamento spirituale delle carmelitane fiorentine da parte della Compagnia, era iniziata circa quarant'anni prima, almeno a partire dal 1557, come è stato acclarato grazie a documenti coevi di recente studiati¹⁰. Dal 1610,

⁴ «La terza Domenica dell'Avvento a 18 di Dicembre dell'anno 1594, rapita in estasi al solito, vide la Vergine Santissima in mezzo di S. Angelo Martire Carmelitano e del Beato Ignazio fondatore della Compagnia di Gesù». VP 1609, 283. Nell'edizione dei manoscritti ufficiali, invece, si ritrovano vari riferimenti a S. Ignazio segnatamente riguardo all'umiltà e alla vita interiore anche se con una più precaria tradizione manoscritta. Cf. SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione*, AGRESTI, G. (ed.), VI/2, Nardini, Firenze 1965, 232-238.241-242.258-259, in part. 248-249: «Doppo aver visto come Dio si compiacere e dilettaua tanto nell'anima di S. Giovanni evangelista che, per modo di dire, non pareua avessi altri Santi in paradiso, vedde che in simil modo si dilettaua nell'anima di S. Ignazio, fondatore de' Gesuiti e, [havendo] detto che lo spirito di questi Santi era il medesimo, perché tutto è amare e condurre a amare, soggiunse: Il più felice spirito che regni oggi in terra è quello di S. Ignazio, perché i sua figliuoli nel condurre anime a Dio procurano principalmente di dar notizia quanto è grato a Dio e quanto importa attendere all'opere interne, e trattare internamente con Dio».

⁵ «Oh che gloria, ha Luigi, figliuolo d'Ignazio! Non mai l'haverei creduto, se non me l'havesse mostro Giesù mio. Mi pare in un certo modo, che non habbia da essere tanta gloria in cielo, quanta ne veggio havere Luigi. Io dico che Lui è un gran Santo». VP 1609, 169-170.

⁶ Michele Hieronimo (Geronimo o Girolamo), nato a Siviglia (1554), fu ricevuto nella Compagnia a Roma. Svolse il suo apostolato in varie città italiane, da Genova, a Firenze e Roma. Di lui sono note delle lettere di direzione spirituale. Spirò il 24.12.1629. Cf. DE BACKER, A. - SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, III, Schepens - Picard, Bruxelles Parigi, 1892, col.1458. Cf. FEJÉR, J., *Defuncti primi saeculi societatis Jesu, 1540-1640*, I, Curia Generalitia S. J. Borgo Santo Spirito 5 - Institutum Historicum S.J., Roma 1982, 106.

⁷ *Summarium actionum, virtutum et miraculorum S. Dei M. Magadalenae de Pazzis OC: ex Processu Remissoriali Desumptorum*, SAGGI, L. (ed.), Institutum Carmelitanum, Roma 1965, 45-48. Giacomo (De) Bassi spirò a Firenze il 1.05.1621. Cf. FEJÉR, J., *Defuncti primi saeculi societatis Jesu, 1540-1640*, cit., 17.

⁸ Cf. VP 1609, sp. Nato a Firenze (1549), fu valente predicatore. Spirato il 30.08.1606. Fu autore anche di una vita della Beata Orsola, fondatrice della Compagnia di S. Orsola (1600). Cf. DE BACKER, A. - SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, III, cit., col.1558.

⁹ CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi dell'Ordine Carmelitano della Prima Osservanza Regolare scritta dal p. Virgilio Ceparì d. C. d. G. Con aggiunta delle Lettere inedite della Santa dettate in estasi*, E. Venturi (ed.), Giacchetti e Figlio, Prato 1884, 514-521.

¹⁰ VASCIAVEO, C., «"C"è una gran carestia di buon Pastori". Il carteggio tra il Carmelo di santa Maria Maddalena de' Pazzi e don Leone Bartolini (1557-1572)», *Vivens Homo* 2/31 (2020): 327-349. Esistono

inoltre, le carmelitane di S. Maria degli Angeli chiesero al papa di poter istituzionalizzare la presenza della Compagnia nei confronti delle monache, inserendo nelle loro *Costituzioni* la possibilità di avere preferibilmente come confessori straordinari i padri gesuiti¹¹. Tale consuetudine le accompagnò per secoli, giungendo fino alle successive *Costituzioni* del 1935.¹² Così la presenza pastorale dei gesuiti a Santa Maria degli Angeli, ben lungi dall'essere un intervento sporadico, si estese per oltre quattrocento anni, giungendo fino a tutto il XX secolo.

Del resto, sono ben note le difficoltà dichiarate durante la visita del generale Rossi del 1567, nel Carmelo dell'Incarnazione di Avila riguardo alla perplessità di molte monache nel continuare a confessarsi dai frati carmelitani. Se alcune ritenevano un affronto per l'ordine non avere confessori carmelitani, per altre, i frati locali non brillavano per preparazione spirituale e tendevano a stabilire delle amicizie particolari. Inoltre, si escludeva totalmente l'opportunità della presenza di qualcuno, come il sottopriore, p. Luigi di S. Pietro, essendo ritenuto la «vergüenza de la Orden».¹³ Da tale situazione nasceva la necessità per le monache più motivate di rivolgersi tanto al clero secolare che ad altri religiosi presenti in città. Non sempre gli ordini antichi avevano dappertutto effettivi all'altezza dei propri ideali e tale condizione poneva le monache in una dipendenza giuridica e spirituale talvolta spinosa se non grave.

A Firenze, di tempo in tempo, si seguì la strada di rivolgersi ai religiosi più impegnati quale che fosse il loro ordine. E dopo i carmelitani della Congregazione Mantovana e alcuni padri del Carmine, si preferirono prima i domenicani legati al movimento savonaroliano e poi la giovane Compagnia.

Numerose nuove leve della comunità claustrale, come avvenne per diverse carmelitane scalze, furono seguite prima del loro ingresso e anche nella loro vita religiosa da

altri documenti, sia nell'Archivio delle Carmelitane che di matrice gesuita in manoscritti dal 1600 al 1800, che sembrano retrodatare l'intervento gesuita al 1551. Ovviamente non si può escludere che riportino notizie attendibili, ma trattandosi di trascrizioni anonime senza elementi circostanziati, si riportano solo per completezza: «Il padre Jacopo Lainez ... giunse in Firenze l'anno 1548 ... nel medesimo tempo, aiutò nello spirito molti monisteri di monache e singolarmente quello di Santa Maria degli Angeli, ove introdusse la frequenza delle sante comunioni, l'orazion mentale, l'esame di coscienza e vari altri pii esercizi». Archivio di Stato di Firenze, *Compagnie religiose soppresse*, G. XII, ins. n. 227, fascicolo non numerato. SANDRINI [D.?] OP, *Supplemento alla Vita o sia Notizie del Venerabile Padre Alessandro Capocchi riguardanti il monastero di S. Maria degli Angeli e S. M. Maddalena de' Pazzi estratte dalla Vita manoscritta del P. Sandrini* OP, ms, Archivio di Santa Maria degli Angeli e S. M. Maddalena de' Pazzi (= SMA) 2.2.IIIB.7, 3. ANONIMO, *Ricordo*, post 1773, ms, SMA 2.3.IIIE.2. Cf. anche *De S. Maria Magd. de Pazzis*, in *Acta Sanctorum Maij*, cit., 177. D'ADDARIO G., *Aspetti della Controriforma a Firenze*, Ministero dell'interno, Roma 1970, 449.

¹¹ *Regola del Sacro Ordine della Beatissima Vergine del Monte Carmelo e Costituzioni delle Religiose Sorelle et Monache di Santa Maria de gli Angeli in Borgo Santo Fridiano di Firenze, del medesimo Ordine Carmelitano*, Firenze 1611, 67.

¹² *Regola del Sacro Ordine della Beatissima Vergine del Monte Carmelo e Costituzioni delle Religiose Sorelle et Monache di Santa Maria de gli Angeli in Borgo Santo Fridiano di Firenze, del medesimo Ordine Carmelitano*, Firenze 1936, 77, n. 252.

¹³ STEGGINK, O., *La Reforma del Carmelo Español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa*, Institutum Carmelitanum, Roma 1965, 303-307.

gesuiti, fino ad essere incaricati di essere confessori straordinari in forza delle *Costituzioni* (1611-1936).¹⁴ In questo contributo, a cinquecento anni dalla conversione per padre Ignazio, anche sulla base di inediti presenti nell'archivio fiorentino, si vorrebbe fornire un primo sguardo al ruolo svolto per secoli dalla Compagnia nei confronti del Carmelo di Santa Maria degli Angeli, con particolare attenzione all'epoca di S. Maria Maddalena de' Pazzi, cercando di individuare orientamenti spirituali ed apostolici proposti.

1. Le monache degli Angeli e i gesuiti: gli inizi

La comunità monastica di Santa Maria degli Angeli in Firenze, radicata nella Regola e nella spiritualità del Carmelo, iniziò la sua esistenza pluricentenaria intorno al 1450, con la professione di monna Innocenza d'Arrigo Bartoli e di altre sorelle nella chiesa dei frati carmelitani in San Frediano. Per il suo gruppo, molto probabilmente, fu ottenuta dal priore dei frati, Bartolomeo Masi Soderini, la bolla di approvazione pontificia (1452) da Niccolò V per l'accettazione di donne alla professione nell'ordine, ancora presente nell'archivio di Stato di Firenze¹⁵.

La comunità storica, dal 1520, per decreto di papa Leone X (Medici),¹⁶ fu caratterizzata da una peculiare autonomia in ordine alla giurisdizione rispetto all'ordine di origine, rimanendo pienamente carmelitana nel fondamento della Regola e nello stile spirituale. Inoltre, le monache collegandosi prima con la Congregazione Mantovana dei carmelitani, poi con i domenicani dei circoli savonaroliani, si impegnarono in uno stile di rinnovamento anche prima della conclusione del Concilio tridentino. Nel post Concilio di Trento, ebbero il privilegio di poter avere *Costituzioni* proprie (1565), vedendo nuovamente confermata la loro piena autonomia dall'ordine carmelitano sia da Pio V¹⁷ che da Urbano VIII.¹⁸ E, grazie al proprio impegno, il Carmelo fiorentino di Santa Maria degli Angeli divenne, nel giro di due secoli, un importante punto di riferimento spirituale per la città, la Toscana e l'intera Europa, anche grazie alla presenza di Santa Maria Maddalena de' Pazzi.

Almeno a partire dalla seconda metà del XVI secolo, alla morte del superiore, don Antonio Catani († 19 settembre 1557), era stato eletto il nuovo governatore, don Leone Bartolini.¹⁹ Costui, però, non poté prendere sollecitamente possesso dell'incarico a cau-

¹⁴ *Regola del Sacro Ordine della Beatissima Vergine del Monte Carmelo*, 1611, cit., 67.

¹⁵ Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne. Il Carmelo di S. Maria degli Angeli e S. Maria Maddalena de' Pazzi*, Ed. Carmelitana, Roma 2013, 19-27.

¹⁶ *Breve di S.S. Leone X* (29.10.1520), in *Governo dei PP. Carmelitani*, ms, SMA 3.2.b.1.

¹⁷ *Breve di S.S. Paolo V* (2.5.1567), in *Governo dei PP. Carmelitani*, ms, SMA 3.2.b.1.

¹⁸ *Breve di S.S. Urbano VIII* (16.2.1630), in *Governo dei PP. Carmelitani*, ms, SMA 3.2.b.1.

¹⁹ *Giornale di ricordi 1549-1576*, ms, SMA 3.2.R.1, 366r. Don Leone Bartolini (†1577) era un presbitero originario dei Bagni della Porretta, zelante savonaroliano, figlio spirituale del domenicano Arnolfini. Nel 1529, costituì a Porretta una confraternita nel cui ambito si impegnò in attività di accompagnamento spirituale. Nel frattempo si impegnò in vari tentativi di riforma sia di alcune residenze laicali che di

sa dell'emergenza intervenuta per una disastrosa piena dell'Arno (13 settembre 1557), seguita dal trasferimento d'urgenza delle monache al vicino convento dei carmelitani.²⁰ Per tale congiuntura ci fu uno scambio di missive tra la priora del Carmelo fiorentino e lo stesso Bartolini, fortunatamente ancora presenti nell'Archivio di Stato di Bologna, utili per individuare la sollecita premura pastorale cui assolsero i padri gesuiti, da poco stabilitisi in città, verso le carmelitane. Così, al Bartolini assente, madre Arcangela non nascondeva «tante nostre tribulatione et travagli» facendo presente la difficile situazione in cui si erano venute a trovare:

Siamo senza i sacramenti et cibo spirituale del anima nostra da Santo Michele in qua, come vi scrissi per la ultima mia. Oggi, per gratia del Signore, ci confessiamo da reverendo padre don Diegho [De Guzmán] della Compagnia del Giesu, come ci lassasti. Queste figliuole stavano molto mal contente non potendo haver Giesu; non pareva lor giusto. Dicevano: «Siamo senza il padre che si è partito et non possiamo haver Giesu che sempre aspetta, per donarsi tutto a chi lo desidera. Possiamo ben dire col figliuol prodigo: *Quanti mercenarii abbondano nella casa del nostro Padre* et sposo, del pane et delitie de' i Santi Sacramenti et Verbo di Dio! Et noi che siamo sue spose, se ben non come converrebbe a un tale sposo, ci moiamo di fame.²¹

In realtà, i gesuiti erano presenti alla corte dei Medici almeno dal 1547 con Polanco e Laínez, ma Eleonora de Toledo aveva stabilito una particolare intesa con padre Diego de Guzmán, rettore di Firenze, già discepolo con Gaspar de Loarte di Juan de Avila,²²

monasteri come quello domenicano di Santa Maria Nuova a Bologna (1553). Proprio per tale impegno, si giunse ad un processo che dovette sostenere dinanzi all'inquisizione romana (1554-1556) per l'accusa di aver «istigato» alla disobbedienza alcune religiose fino ad ipotizzare la fuga delle più impegnate verso un altro monastero. Ne uscì assolto anche per l'appoggio dei gesuiti e dello stesso S. Ignazio, ma gli strascichi determinatisi resero opportuno un suo allontanamento, almeno per un periodo, dalla diocesi di Bologna. A partire dal 1556, don Bartolini divenne coadiutore del vescovo di Pistoia, il savonaroliano P. F. Ubaldini da Gagliano (o Galliani) che, nel 1559, lo nominò suo vicario generale. In seguito, fu molto vicino a diversi domenicani legati all'Inquisizione, dal p. Nerli al p. Bernardini, fino al p. Ghislieri. Durante tale periodo, don Leone, insieme al Nerli, fu visitatore e predicatore di parrocchie e monasteri fino a che, nel 1557, gli fu chiesto di accettare il governo del Carmelo fiorentino di Santa Maria degli Angeli. L'imitazione di Cristo era uno dei pilastri del percorso spirituale proposto dal Bartolini. Ma tale fine non poteva essere raggiunto se non attraverso la «rottura della volontà» secondo la tradizione gesuitica. Di tanto si hanno buone attestazioni nel suo *Essercitio* sulla passione. In particolare, il Bartolini era un fautore della frequenza alla comunione anche quotidiana, quale fondamentale antidoto sia alle derive ereticali che ad ogni tipo di crisi spirituale.

²⁰ CONCI, V., *Ricordanze del Carmine 1453-1645*, Archivio di Stato di Firenze, conv. soppressi 113, anno 1557.

²¹ DEL GARBO, A., «Lettera, 8 ottobre 1557», *Fondo demaniale. Monastero di Santa Maria degli Angeli*, Archivio di Stato di Bologna, 104/2818, filza 25 n. 3, 1rv. Per tutte le citazioni si è riportato il testo originale eccetto che nelle sovrabbondanti maiuscole e nella punteggiatura, con minimi ritocchi riportati in parentesi quadre [] ove indispensabili per la comprensione del testo stesso. Cf. Mario SCADUTO, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo. 1556-1565*, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma 1964, 579.

²² Cf. PASTORE, S., «Tra conversos, gesuiti e inquisizione: Diego de Guzmán e i processi di Ubeda (1549-1552)», in *Inquisizioni: Percorsi di ricerca*, PAOLIN, G. (ed.), Università di Trieste, Trieste 2001, 215-251. O'MALLEY, J., *I primi Gesuiti*, Vita e pensiero, Milano 1999, 130.344.405.

poi procuratore alla congregazione generale del 1558.²³ Il p. Diego, invece, che aveva sognato le Indie, pativa la situazione di confinamento in Toscana, complicata dalla scarsa coerenza esistenziale della stessa duchessa conquistata dal gioco d'azzardo. Ma dal 1551,²⁴ il sorgere di un Collegio a Firenze aveva reso ancora più rilevante il debito della Compagnia nei confronti della nobildonna, finanziatrice non proprio generosa. Quindi, malgrado le sue pressanti richieste, egli rimase nella città medicea per volontà dei superiori, almeno fino al 1560.²⁵

Avendo potuto precisare l'intervento dei gesuiti solo con fonti esterne all'archivio monastico per evidenti perdite documentarie, non è possibile fornire ulteriori dettagli sulla tempistica della loro presenza nella seconda metà del XVI secolo a causa del silenzio dei registri rimasti; anche se decisamente predominante, in tale periodo, appare il ruolo dei domenicani Nerli²⁶ e Capocchi.²⁷ I due frati appaiono sia come predicatori che come guide spirituali almeno fino al 1580 e rivestirono un ruolo significativo oltre che nella formazione pure nell'organizzazione della comunità.²⁸ Più tardi, nell'ultimo o negli ultimi due decenni del XVI, in seguito all'inizio del ministero di don Francesco Benvenuti come governatore (1591), la cura pastorale dei gesuiti divenne sempre più assidua. Come confessori straordinari non solo seguirono suor Maria Maddalena de' Pazzi ma arricchirono pure la biblioteca monastica con le proprie pubblicazioni, utilizzate sia per le letture comunitarie che la meditazione personale. Un ruolo non trascurabile, infine, ebbero i padri della Compagnia nel favorire l'ingresso di numerose giovani

²³ SCADUTO, M., *L'epoca di Giacomo Lainez*, cit., 103. KEENAN, C. R., «Jesuit Devotional Literature», in *Jesuit Historiography Online*. Consultato online il 24 aprile 2021: http://dx.doi.org/10.1163/2468-7723_jho_COM_198534.

²⁴ Ovviamente ci furono più cambiamenti prima di arrivare a stabilirsi presso la chiesa di San Giovanni evangelista. I gesuiti furono prima ospiti dello spedalingo G. de' Rossi, poi nel «Fondaccio S. Spirito» e quindi «nel popolo di S. Trinita, nel chiasso de' Davanzati». BENCIVENNI, M., *L'architettura della Compagnia di Gesù in Toscana*, Alinea, Firenze 1996, 27-50, in part. 28. Cf. anche TACCHI VENTURI, P., *Storia della Compagnia di Gesù. Dalla solenne approvazione dell'Ordine alla morte del Fondatore*, II/2, Roma 1930, 420-433. SCADUTO, M., *L'epoca di Giacomo Lainez*, cit. 139-152; 577-579.

²⁵ SCADUTO, M., *L'epoca di Giacomo Lainez*, cit., 578-585.

²⁶ VASCIAVEO, C., «C'è una gran carestia di buon Pastori», cit., 343-344.

²⁷ VASCIAVEO, C., «Il commento al Cantico del domenicano Capocchi nel vissuto spirituale di santa Maria Maddalena de' Pazzi», *Teresianum* 1/70 (2019): 79-83.

²⁸ Del padre Benedetto Onesti op (1513-1595), è presente nel Carmelo di Firenze, l'inedito *Trattato delli officii, ordini e, cerimonie, che debbono essere in un monasterio di monache che desiderano vivere osservatamente e con pace...*, (ms, SMA 3.3.B.6). L'autore, per secoli, non è stato identificato, a causa di un errore nella trasmissione del suo cognome, in quanto si era cancellata, in epoca imprecisata, la O del suo cognome e in molti hanno cercato il "Nesti" come autore del testo in uso nel Carmelo fiorentino. È stato possibile recuperarlo grazie ad una nuova edizione del suo testo settecentesca [ONESTI, B.], *Trattato Cerimoniale*, ms, SMA 3.3.B.8, 105. Padre Onesti era abbastanza noto negli ambienti delle domenicane toscane, particolarmente lucchesi e fiorentine, del cinquecento per la redazione di trattati sulla vita monastica. Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 91.109.114.188. GROSSI, I. P., «Breve e util modo del viver christiano» di fra Benedetto Onesti OP. Un trattatello di vita spirituale scritto in S. Maria Novella nel 1568», in *Memorie Domenicane* 11 (1980): 505-573.

da loro guidate in questo Carmelo. Quindi, dal primo intervento documentato dei gesuiti nel 1557, come accadde per altre illustri carmelitane, il loro ministero più di quello dei frati carmelitani, accompagnò nella guida del foro interno, la storia spirituale di questa comunità monastica.

2. I gesuiti e le carmelitane fiorentine: tra incontri e letture

Se non per ogni periodo è facile dettagliare le singole presenze, dei vari padri della Compagnia rimase una traccia cospicua attraverso omelie²⁹ ed altri tipi di testimonianze.³⁰ Del p. Ribadenera, nella biblioteca monastica, è a tutt'oggi disponibile la *Vita del P. Ignatio di Loyola* (1586). Sono ancora presenti nell'archivio monastico alcuni testi manoscritti redatti da gesuiti e trascritti dalle carmelitane anche prima della loro *censura ordinis* ed edizione a stampa, come una copia manoscritta del *Compendio di Perfezione* (1585-1586) del Gagliardi, in uso alla Santa.³¹ Nello stesso modo sono custodite copie delle lettere di S. Ignazio³² e dei primi generali della Compagnia.³³ D'altra parte, pure con i danni e le dispersioni causate da alluvioni, espropri e almeno tre traslochi dalla sede storica di San Frediano, nella biblioteca storica della comunità fiorentina si ritrovano, a titolo di esempio, una serie di testi di matrice gesuitica utilizzati per la meditazione³⁴ e per

²⁹ CEPARI, V., *Raccolta di prediche*, 1599, SMA 2.3.IIIE.5; ANONIMO, *Raccolta d'alcune parole fatte nel vestimento della Margherita Cavalloni chiamata Suor Francesca Eletta dal suo Padre Spirituale addì 10 di Novembre 1596*, ms, SMA 2.3.IIIE.4.

³⁰ GESUITI, *Miscellaneo*, ms, SMA 2.3.IIIE.2.

³¹ VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 155-156. E' probabile che il manoscritto sia pervenuto alla Santa non prima del 1592, quando ormai i grandi temi della spiritualità maddaleniana erano già delineati. In questo testo appaiono dei richiami afferenti ai testi pseudo-dionisiani che potrebbero trovare qualche eco nell'esperienza maddaleniana, ma spesso con risonanze globali diverse. EAD., «Radici ecclesiali dell'esperienza mistica di Maria Maddalena di Firenze. Note introduttive sulla biblioteca monastica» in *Synaxis* 24 (1/2006): 72-74. Cf. anche CAMILLERI, C., «Achille Gagliardi's Compendio della perfectione christiana in the Carmelite Monastery of Santa Maria degli Angeli. Exploring two ignored Codices», *Seeing the Seeker. Explorations in the Discipline of Spirituality*, a cura di Hein Blommestijn - Charles Caspers - Rijcklof Hofman, (= Studies in Spirituality Supplement 19), Lovanio 2008, 277-299.

³² *Copia di una lettera del Nostro Padre Ignatio alli Padri e Fratelli di Portugallo e altri scritti di pietà*, ms, SMA 2.3.IIIE.1, ff. 1-15. Corrisponde a SANCTI IGNATII DE LOYOLA SOCIETATIS JESU FUNDATORIS, *Patri Simoni Rodericio*, Roma, 18 marzo 1542, *Monumenta Ignatiana. Epistolae et Instructiones*, I, G. Lopez del Horno, Madrid 1903, n. 38, 192-196.

³³ *Copia di una Lettera del Nostro Padre Generale Claudio Acquaviva sopra la Renovatione dello Spirito a Padri e Fratelli della Compagnia* (29 settembre 1583), ms, SMA 2.3.IIIE.2, 1-36. Cf. ACQUAVIVA, C., *Lettera del Nostro Padre Generale Claudio Acquaviva sopra la Rinouatione dello spirito à Padri e Fratelli della Compagnia*, [Roma 1583].

³⁴ Cf. CAPIGLIA, A., *Meditationi sopra tutti gli Evangelii dello Anno*, I - II, G. B. Combi, Venezia 1640. TORNIELLI, G. SJ, *Quaresimale postumo...*, Remondini, Bassano 1604. PIATTI, D. SJ, *Trattato della Passione del Salvatore...*, A. Ciaccone appresso B. Zanetti, Roma 1607. ARIAS, F. SJ, *Dell'Imitatione di Christo Nostro Signore...*, B. Zanetti, I, Roma 1609. ARIAS, F. SJ, *Profitto Spirituale nel quale s'insegna à fare acquisto delle virtù e progresso nello spirito*, P. Bertano, Venezia 1610. ALBERTINI, F. SJ, *Trattato dell'An-*

l'orazione comunitaria.³⁵ Allo stesso modo, tra i pochi libri di cella che ogni monaca poteva consultare senza richiesta di permessi, fino a metà del secolo XX, insieme all'*Imitazione di Cristo* e la *Vita di S. Maria Maddalena*,³⁶ c'era l'*Essercitio di Perfezione* del Rodriguez.³⁷ A partire dalla beatificazione di S. Maria Maddalena de' Pazzi, poi, diversi gesuiti, dal Cepari³⁸ al Segneri³⁹, non mancarono di editare biografie e devozioni in suo onore.

gelo Custode...con l'Offitio dell'Angelo, Guglielmo Facciotti, Roma 1612. RIBADANERIA, P. SJ, *Vita del P. Francesco Borgia SJ...*, B. Bonnetti, Roma 1616. (SAN) BELLARMINO, R. SJ, *Scala di salire con la mente a Dio...*, B. Zannetti, Roma 1616. (SAN) BELLARMINO, R. SJ, *Delle sette parole dette da Christo in croce*, B. Zannetti, Roma 1618. (SAN) BELLARMINO, R. SJ, *Del gemito della Colomba...*, G. Cassiani, Roma e Modena 1618. RODRIGUEZ, A. SJ, *Esercizio di perfezione e di virtù christiane*, B. Zanetti, Roma 1620. PINELLI, L. SJ, *Gersono della perfezione religiosa...*, G. B. Ciotti, Venetia 1629. GRASSETTI, G. SJ, *Vita della Beata Caterina di Bologna...Le armi necessarie alla battaglia spirituale...*, Eredi del Cochi, Bologna 1630. BINET, S. SJ, *Consolatione dell'Anime Desolate...*, F. Corbelletti, Roma 1635. BARTOLI, D. SJ, *Della vita e dell'Istituto di S. Ignatio...*, D. Manelfi, Roma 1650. STADIERA, F., *Inganni che occorrono nella via del vivere christiano*, I. M. Castellini, Roma 1651. ALVAREZ, G. SJ., *Essercitii Spirituali...*, A. Cassiani St. Ducale, Modena 1656. (DE') BARRY, P. SJ, *Solitudine di Filagia...*, V. Mascardi, Roma 1659. NIERIMBERG, G. E. SJ, *Vita divina e strada reale e breve per acquistar la pefettione*, Per il Baba, Venezia 1660. IGNAZIO DI LOIOLA (SANTO), *Esercizi Spirituali di S....*, Stamperia del Varese, Roma 1663. TEXIER, C. SJ, *Direttione spirituale...*, G. B. Bussotti, Roma 1684. DA PONTE, L. SJ, *Tesoro nascosto...*, D. A. Ercole, Roma 1690. ROSIGNOLI, C. G. SJ, *Meraviglie di Dio ne' suoi Santi...*, Per il Longhi, Bologna 1696. PINAMONTI, G. P. SJ, *La Croce alleggerita...*, Stamp. Remondini, Bassano s.d.. CARSUGHI RANIERI SJ, *Meditazioni per ciascun giorno della Quaresima...*, Antonio Rossi, Roma 1703. CRASSET, G. SJ, *Considerazioni Cristiane per tutti i giorni dell'Anno cogli Evangelj di tutte le Domeniche*, III, Stamperia Baglioni, Venezia 1716. CROISSET, G. SJ, *Esercizi di Pietà per tutti i giorni dell'anno...*, I, G. Gatti, Venezia 1722. SEGNERI, P. SJ, *Opere del Padre Paolo Segneri...*, I, A. Pazzoni e P. Monti All'Insegna della fede, Parma 1701. NEPVEU, F. SJ, *Pensieri ovvero riflessioni cristiane per tutti i giorni dell'anno*, I, P. Baglioni, Venezia 1715. PINAMONTI, G. P. SJ, *La religiosa in solitudine...*, G. Tomasini, Venezia 1721. SEGNERI, P. SJ *La manna dell'anima ovvero esercizio facile...per chi desidera in qualche modo attender all'orazione*, I, G. Monti, Bologna s.d.,

³⁵ Fino a metà del XX secolo, nell'orazione comunitaria, le carmelitane leggevano brani scelti dalle meditazioni dello Spinola, nella forma più lunga o nel *Compendio*. Cf. [Rituale] 1° Libro «Dal Gennaio al Giugno». *Di Coro per la Reverenda Madre Priora*, ms XIX sec., SMA Miscellanea Monache, 7.35.36.39. In biblioteca sono ancora presenti numerose edizioni delle sue *Meditazioni*: SPINOLA, F. A. SJ, *Meditazioni sopra la vita di Jesu...*, I, B. Guasco, Genova 1652. ID., *Meditazioni sopra la vita di Jesu...*, II, B. Guasco, Genova 1653. ID., *Meditazioni sopra la vita di Jesu...*, II-III-IV, Baglioni, Venezia 1741. ID., *Meditazioni sopra la vita di Jesu...*, I, Baglioni, Venezia 1746. ID., *Compendio delle meditazioni ...coordinate secondo gl'Evangelii correnti...*, III, S. Occhi, Venezia 1741. ID., *Compendio delle Meditazioni sopra la vita di Jesu...*, I-II, F. Moucke, Firenze 1759. ID., *Compendio delle Meditazioni sopra i Vangeli...*, I-II, S. Occhi, Venezia 1791.

³⁶ S. M. MADDALENA DE' PAZZI, *Vita e ratti di S. M. Maddalena de' Pazzi. Nobile fiorentina. Fatta di nuovo ristampare dalla Priora [...] e dedicata alla Serenissima Principessa Anna M. L. di Toscana*, I-II, L. Venturini, Lucca 1716.

³⁷ RODRIGUEZ, A., *Essercitio di Perfezione...*, G. Guerigli, Venezia 1620.

³⁸ CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi fiorentina. Scritta dal Virgilio Cepari SJ. Con l'aggiunta ricavata dai processi formati per la sua beatificazione e canonizzazione dal Giuseppe Fozi della medesima Compagnia. Data alle stampe dalle Monache della SS. Incarnazione del Verbo divino e dedicata alla Santità di nostro Signore Papa Clemente IX*, Barnabò, Roma 1669.

³⁹ Cf. SEGNERI, P., *Divozione di cinque venerdì in ossequio di S. Maria Magdalena de Pazzi*, Stamperia di SAS per G. Filippo Cecchi, Roma e Firenze 1699. ID., *Opere del padre Paolo Segneri della Compagnia di Gesu; distribuite in quattro tomi ... con un breve ragguaglio della sua vita*, I, Nella Stamperia Baglioni,

Da madre Maria Pacifica del Tovaglia († 1627),⁴⁰ alle giovani novizie della Santa come Maria Berti (1580-1631),⁴¹ Maria Sommai (1580-1616)⁴² e Maria de' Pazzi (1586-1656), nipote della Santa, poi suor Maria Grazia,⁴³ tutte erano state guidate dal p. Ceparì. Nel '600, la priora madre Maria Minima (Strozzi),⁴⁴ molto legata ai gesuiti⁴⁵ (tra cui il p.

Venezia 1701, 658-668. ID., *Divotione di cinque venerdì in ossequio di S. Maria Magdalena de Pazzi*, [manca], Venezia 1705. PUCCINI, V., *La vita di santa Maria Maddalena de' Pazzi vergine, nobile fiorentina, monaca nel venerando Monastero di S. Maria degl'Angioli in Borgo San Fridiano (oggi in Pinti) di Firenze, dell'ordine carmelitano osservante... Ridotta in miglior ordine, con l'aggiunta de' miracoli cavati da' processi formati per la solenne canonizzazione, e de' Detti, e Sentenze memorabili della santa, con due prediche in lode della medesima. In quest'ultima impressione si è aggiunta nel fine la Divozione di cinque Venerdì in ossequio di detta Santa, proposta dal Padre Paolo Segneri della Compagnia di Gesù*, Baglioni, Venezia 1712, 257-271. VIGLIEGAS, B. - SEGNERI, P., ET AL., *Soliloqui divini del padre Bernardino di Vigliegias della Compagnia di Gesù, tradotti dalla lingua spagnuola nell'italiana dal P. Lodovico Flori della stessa Compagnia, aggiuntevi le quattro massime del p. Gio. Battista Manni della detta Compagnia. Con la novena di S. Pietro d'Alcantara, di S. Gaetano, e cinque Considerazioni di S.M. Maddalena de Pazzi sopra la Passione di Gesù Christo, Dieci domeniche di S. Ignazio, Sagra settimanale alla B. V. e protette per ben vivere e morire*, G. Conzatti, Padova 1714. SEGNERI, P., *Apparecchio alla festa di S. M. Maddalena de Pazzi, carmelitana composto da Paolo Segneri SJ*, Tipografia delle Belle Arti, Firenze 1869. Non pare di poter concordare con quanto riportato da Fedi che dice questa operetta pubblicata solo nel 1856. FEDI, A., *Le Lettere di Paolo Segneri a Cosimo III De' Medici*, in PATERNOSTRO, R. - FEDI, A., *Paolo Segneri: un classico della tradizione cristiana. Atti del convegno internazionale di studi su Paolo Segneri nel 300° anniversario della morte (1694-1994) Nettuno 9 dicembre 1994, 18-21 maggio 1995*, Forum Italicum Inc., 1999, nota 58, 176-177.

⁴⁰ *Summariū actionum, virtutum et miraculorum S. Dei M. Magadalenae de Pazzis OC: ex Processu Remissoriali Desumptorum*, SAGGI, L. (ed.), Institutum Carmelitanum, Roma 1965, 42. Isabella del Tovaglia (1566), fiorentina, prese l'abito al Carmelo il 27.12.1580 e fece la sua professione solenne il 5.06.1583. (*Vestizioni Professioni Morti 1568-1627*, ms, SMA 4.1.C1.2, 11r). Fu più volte priora (1607-1610; 1613-1616; 1619-1622). Spirò il 28.09.1627 (Ibid., 191v). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e Preghiere nella testimonianza delle prime Sorelle*, VASCIAVEO, C. (ed.), Nerbini, Firenze 2009, 184-191.

⁴¹ Maria Berti, nata nel 1580 a Firenze, il 21.11.1599 prese l'abito al Carmelo e il 30.11.1600 fece la sua professione solenne (*Vestizioni Professioni Morti 1568-1627*, ms, SMA 4.1.C1.2, 42r). Spirò il 26.08.1631 (*Vestizioni e Professioni 1627-1734*, ms, SMA 4.1.C1.3, 455). Cf. CEPARI, V., *Lettera 16 Novembre 1599*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, VASCIAVEO, C. (ed.), Nerbini, Firenze 2009², 222-223. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e Preghiere*, cit., 205-207.

⁴² Francesca Sommai nacque il 13.12.1580 a Lungano (Napoli). Prese l'abito al Carmelo il 16.06.1602 e il 6.07.1603 fece la sua professione solenne (*Vestizioni Professioni Morti 1568-1627*, ms, SMA 4.1.C1.2, 47v). Spirò il 13.02.1616, a 36 anni, in odore di santità (Ibid., 186r). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e Preghiere*, cit., 207-210.

⁴³ Maria de' Pazzi, nata nel 1586, prese l'abito al Carmelo il 11.11.1600 e il 6.07.1603 fece la sua professione solenne (*Vestizioni Professioni Morti 1568-1627*, ms, SMA 4.1.C1.2, 43r). Spirò il 21.09.1656 (*Vestizioni e Professioni 1627-1734*, ms, SMA 4.1.C1.3, 468). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e Preghiere*, cit., 216-218.

⁴⁴ Camilla Strozzi nacque il 9.05.1617 a Firenze. Prese l'abito al Carmelo il 2.02.1635 (*Vestizioni e Professioni 1627-1734*, ms, SMA 4.1.C1.3, 26). Il 9.01.1635 fece la sua professione solenne (Ibid., 176). Spirò il 19.11.1672 (Ibid., 477). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Una storia di donne*, cit., 218-220. Emblematica della sintonia con il contesto gesuita, l'Avviso ad un'operetta anonima ma di sua mano dedicata alle consorelle: «La perfezione cristiana e religiosa presuppone nell'anima una risoluzione e desiderio efficace di voler attendervi da vero, havendola sopra tutto per iscopo e meta in tutte le sue attioni e che la virtù e efficacia di questo desiderio l'invita ad attendervi e a darsi alla mortificazione de'

Giuseppe Fozi,⁴⁶ il p. Emilio Savignani⁴⁷ o il p. Francesco Tegrini),⁴⁸ integrò ulteriormente gli elementi tradizionali del Carmelo con il taglio spirituale gesuitico, accentuando il carattere sistematico dell'asceti e delle osservanze in uso. Da parte sua, la madre Maria Serafica Orlandini (1649-1727)⁴⁹ riuscì ad introdurre nella formazione delle carmelitane, oltre al noviziato, un terzo anno di *probatione*, già auspicato dalla madre Strozzi.⁵⁰

Allo scioglimento della Compagnia di Gesù (1773), il Carmelo fiorentino non mancò di offrire agli stimati confessori soccorso, rendendo disponibile la chiesa del monastero per messe e confessioni, elargendo elemosine, dando l'incarico di confessori ordinari ai padri rimasti in città, anche se il dolore e la costernazione erano grandi.⁵¹

sentimenti, potenze, e passioni, mali abiti, e costumi, procurando vincere la ripugnanza e acquistare pieno dominio di se medesima e sopra tutto attendere alla mortificazione e annegazione della volontà e giudizio proprio sotto un'esatta obbedienza e primo indirizzo, etiam in cose minime, de' suoi Superiori; con una puntuale osservanza de' suoi santi voti e regole e che si dia all'acquisto delle virtù, massime dell'amor di Dio e del prossimo». [STROZZI, M.], *Istruzioni spirituali pratiche da condurre l'anima a perfezione raccolte da una persona religiosa*, Perugia 1671, sp.

⁴⁵ Cf. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi detta di S. Filippo ...*, P. A. Brigonci, Firenze 1701, 80-89.99-100.163-165.181-186.224.

⁴⁶ Cf. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi detta di S. Filippo ...*, cit., 224. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi detta di S. Filippo dell'Ordine Carmelitano...*, A. M. Albizzini, Firenze 1737, 277. Spirò a Roma il 3.04.1692. Cf. FEJÉR, J., *Defuncti secundi saeculi societatis Jesu, 1641-1740*, II D-H, Curia Generalitia S. J. Borgo Santo Spirito 5 - Institutum Historicum S.J., Roma 1986, 143. Cf. DE BACKER, A. - SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, III, cit., coll. 914-918. Cf. LEON DE RENNES, *Ristretto della serafica vita di s. Maria Madalena de' Pazzi, fiorentina ... E trasportato nell'italiana dal padre Giuseppe Fozi della Compagnia di Giesu ...*, G. Recaldini, Bologna 1669. LÉON DE SAINT-JEAN, *Ristretto della serafica vita di s. Maria Maddalena de' Pazzi fiorentina...*, B. Lupardi, Roma 1669. LÉON DE SAINT-JEAN, *Ristretto della serafica vita di s. Maria Maddalena de' Pazzi fiorentina. Dell'Ordine carmelitano della regola della prima osservanza, scritto in lingua francese dal r.p.f. Leone carmelitano dell'osservanza di Rennes, nella Provincia di Turena. E trasportato nell'italiana dal padre Giuseppe Fozi della Compagnia di Gesu, con l'aggiunta de' miracoli cavati da processi formati per la solenne canonizzazione*, D. Roselli, Napoli 1714.

⁴⁷ Cf. Spirò a Firenze il 24.11.1678. Cf. FEJÉR, J., *Defuncti secundi saeculi societatis Jesu, 1641-1740*, II D-H, cit., 40. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi detta di S. Filippo*, 1701, cit., 225.245. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi*, 1737, cit., 165.278.293.

⁴⁸ Spirò a Roma il 21.11.1667. Cf. FEJÉR, J., *Defuncti secundi saeculi societatis Jesu, 1641-1740*, V S-Z, Curia Generalitia S. J. Borgo Santo Spirito 5 - Institutum Historicum S.J., Roma 1982, 192.395. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi detta di S. Filippo*, 1701, cit., 224. ANONIMO, *Vita di Suor Minima Strozzi*, 1737, cit., 277.

⁴⁹ Camilla Orlandini nata nel 1649, prese l'abito al Carmelo il 15.10.1667 (*Vestizioni e Professioni 1627-1734*, ms, SMA 4.1.C1.3, 85). Il 21.10.1668 fece la sua professione solenne (Ibid., 302). Spirò il 13.04.1727 (Ibid., 500-501). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Una storia di donne*, cit., 218-220.

⁵⁰ Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Una storia di donne*, cit., 226. «Perché tanto in comune, quanto in particolare, ella sapeva trovar modi d'umiliarsi, così nell'interno come nell'esterno era sempre intenta a ciò e quando vedeva qualche anima tirata da Dio a questo ne provava gran consolazione e davale tutto l'aiuto che poteva per avvanzarvisi, per questo dico ella pensò a darne alle sue religiose un mezzo molto efficace e ciò fu l'instituire un nuovo anno di noviziato nel quale le religiose uscite già da tutte le classi nelle quali ascendono dopo aver assunto l'abito religioso, cioè di noviziato, giovanato e sopragiovanato, quivi ripigliassero nuovo vigore e viepiù si stabilissero nelle virtù già intraprese», *Ristretto della Vita delle Nostre e Madri passate...*, 1727-1734, ms, SMA 4.2.C4.10, 24-25.

⁵¹ Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Una storia di donne*, cit., 237.

La prossimità dei gesuiti alle monache non venne meno anche in tale epoca e così, Adele Picchi (1839-1895),⁵² poi suor Maddalena Costante, fu seguita nel suo itinerario spirituale da noti gesuiti: prima dal p. Salvatore Manca (fino al 1871),⁵³ dal p. Luigi Ricasoli (†1876)⁵⁴ e poi dal p. Alessandro Gallerani⁵⁵ che guidò nel Carmelo di Firenze anche Gesualda Bruschi (1827-1896),⁵⁶ Francesca Teresa Giovannini († 1903)⁵⁷ e Maria Adelaide, nata contessa Sardi (1879-1930), in religione suor Gesualda Eletta Maddalena dello Spirito Santo, conosciuta scrittrice.⁵⁸ Certo, si trattava di gesuiti formati secondo un' incisiva impronta ascetica. La Scrittura non era tra i riferimenti primari consigliati ai penitenti mentre Margherita Alacoque era un modello imprescindibile per le monache. In genere orientavano ad una pratica sacramentale intensa, al culto eucaristico e alla devozione al S. Cuore. Sotto il profilo politico, spesso si trattava di temporalisti.⁵⁹

⁵² Adele Picchi nacque a Firenze il 1.01.1839. Prese l'abito al Carmelo il 15.02.1859 (*Vestizioni Professioni Morti 1734-1890*, 4.1.C1.4, ms, SMA 4.1.C1.4, 49r). A causa della situazione storica per la professione ufficiale, per decisione dell'arcivescovo G. Limberti, dovette aspettare il 13 maggio 1872 (*Ibid.*, 189v). Spirò il 27.08.1895 (*Necrologi 1891-1907*, ms, SMA 4.4.C4.38, 105-106). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Una storia di donne*, cit., 218-220.

⁵³ Cf. GALLERANI, A., *Memorie edificanti della madre M. Maddalena Costante al secolo Adele Picchi*, I, Tip. arcivescovile dell'Immacolata Concezione, Modena 1896-1897, 58-62. [SARDI, T.], *Le divine Comunicazioni. Memorie di una carmelitana. Maria Maddalena Costante di Gesù Sacramento*, LICE R. Berruti, Torino 1935, 38, n. 1. Il padre Salvatore Manca nacque il 12.08.1808 a Sassari; entrò nella Compagnia 25.07.1842; professione di quattro voti il 2.02.1853. Spirò a Firenze il 28.02.1871. MENDIZÁBAL, R., *Catalogus Defunctorum*, n. 3831, 69: <https://jesuitarchives.omeka.net/items/show/827> (consultato al 13.05.2021).

⁵⁴ Cf. GALLERANI, A., *Memorie edificanti della madre M. Maddalena Costante al secolo Adele Picchi*, I, Tip. arcivescovile dell'Immacolata Concezione, Modena 1896-1897, 72-81. Dal 1872 al 1876 il Ricasoli fu anche confessore ordinario del monastero. Il padre Luigi Ricasoli nacque il 2.10.1801 a Firenze; entrato nella Compagnia 1.01.1826; professò di quattro voti il 2.02.1836. Spirato a Roma il 8.11.1876. MENDIZÁBAL, R. S.J., *Catalogus Defunctorum*, n. 4688, 84: <https://jesuitarchives.omeka.net/items/show/827> (consultato al 13.05.2021).

⁵⁵ Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 298-301. GALLERANI, A., *Memorie edificanti della R. Madre M. Maddalena Costante Picchi*, I-II, Modena 1896-1897. Il padre Alessandro Gallerani nacque il 9.04.1833 a Cento (Ferrara); entrò nella Compagnia 20.10.1856; professione di quattro voti il 2.2.1867. Spirò a Roma il 1.12.1905. MENDIZÁBAL, R. S.J., *Catalogus Defunctorum*, n. 11.011, 198: <https://jesuitarchives.omeka.net/items/show/823> (consultato al 13.05.2021).

⁵⁶ Carolina Bruschi nacque a Firenze il 7.02.1827. Prese l'abito al Carmelo il 7.06.1847. Emise la professione il 11.07.1854. Spirò il 28.01.1896 (*Defunte [Necrologi] 1891-1907*, ms, SMA 4.3.C4.38, 112-118). Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 294-296.

⁵⁷ Di Elena Giovannini, purtroppo, sono rimasti pochi dati. Prese l'abito al Carmelo il 27.11.1855 (*Vestizioni Professioni Morti 1734-1890*, 4.1.C1.4, ms, SMA 4.1.C1.4, 47r). A causa della situazione storica per la professione ufficiale, per decisione dell'arcivescovo Gioacchino Limberti, dovette aspettare il 13.05.1872 (*Ibid.*, 187v). Spirò il 5.03.1903. (*Defunte [Necrologi] 1891-1907*, ms, SMA 4.3.C4.38, 185). Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 296-298. GALLERANI, A., *Una colomba del Carmelo. La Madre Francesca Teresa dei Santi Angeli al secolo Elena Giovannini...*, Modena 1903.

⁵⁸ Maria Adelaide Sardi nacque a Lucca il 16.07.1879. Prese l'abito al Carmelo il 26.04.1903. Emise la professione il 13.11.1907. Spirò il 21.10.1930. Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 308-313; VASCIAVEO, C., **“La scrittrice Gesualda Sardi del Carmelo S. Maria Maddalena de' Pazzi”**, in *Mysterion* 1/14 (2021): 100-126.

⁵⁹ Cf. MARTINA G., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Morcelliana, Brescia 2003, 154-164.

Particolarmente nell'ottocento, l'opera pastorale della Compagnia si esprime non solo nella guida delle singole monache ma anche nella pubblicazione o curatela di biografie di monache di Santa Maria degli Angeli.⁶⁰ Nella prima metà del XX secolo, si ricorda, infine, la presenza a Firenze, tra gli altri, del p. Giuseppe Filograssi (1875-1964),⁶¹ docente di teologia alla Pontificia Università Gregoriana, parente di suor Minima Monterisi.⁶² Nel contesto di una storia così lunga e articolata, era inevitabile operare delle scelte a favore di una particolare vicinanza spirituale tra la Compagnia e il Carmelo, tra XVI e XVII secolo, grazie alla presenza di suor Maria Maddalena del Verbo incarnato, poi Santa, e dei suoi più importanti direttori, tra i quali spiccano il p. Fabrini e il p. Cepari.

3. I gesuiti e Maria Maddalena de' Pazzi

Come S. Teresa fu seguita da teologi domenicani a partire dal p. Bañez⁶³ ed eminenti gesuiti, da Rodrigo Álvarez fino a Francesco de Borja y Aragón,⁶⁴ i gesuiti ebbero un ruolo importante nella formazione di Caterina de' Pazzi anche prima che ella entrasse in monastero, essendo i padri di San Giovannino⁶⁵ guide spirituali della sua famiglia. Così, nella prima biografia di suor Maria Maddalena, si ricordava che Caterina, riguardo all'orazione, aveva «hauuta l'instruzione dal padre Andrea Rossi della Compagnia del Giesù suo confessoro. Per prepararsi ad essa leggeva un libretto del Padre Guasparri Loarte della medesima Compagnia».⁶⁶

⁶⁰ UN PADRE DELLA C.D.D.G. [VENTURI, E.], *Elvira Boattini*, Tip. Giachetti, figlio e c., Piacenza 1893². GALLERANI, A., *Memorie edificanti della madre M. Maddalena Costante al secolo Adele Picchi*, cit. GALLERANI, A. C.D.D.G., *Una colomba del Carmelo. La madre Francesca Teresa dei Santi Angeli*, Tip. Giachetti, figlio e c., Modena 1903.

⁶¹ Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 327-330. Il padre Giuseppe Filograssi nacque a Barletta (BA), il 17.11.1875; entrò nella Compagnia 29.10.1891; fu ordinato il 30.07.1905; professione di quattro voti il 2.02.1911. Spirò a Roma il 12.4.1962. MENDIZÁBAL, R. S.J., *Catalogus Defunctorum*, n. 29.136, 529: <https://jesuitarchives.omeka.net/items/show/812> (consultato al 13.05.2021). Cf. FILOGRASSI, G., *L'insegnamento della Teologia nella Compagnia di Gesù*, in *Quarto Centenario dalla fondazione della Compagnia di Gesù tenute alla Pontificia Università Gregoriana 5-11 Novembre 1941. Roma (Apud Aedes Universitatis Gregoriana)*, Analecta Gregoriana, Roma 1942, 13-44.

⁶² Antonietta Monterisi nacque a Barletta (BA) il 2.04.1898. Prese l'abito al Carmelo il 20.05.1913. Emise la sua professione solenne 6.04.1919. Spirò il 18.03.1986. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Una storia di donne*, cit., 218-220.

⁶³ Cf. ALVAREZ, T., *Cultura de mujer en el s. XVI. El caso de Santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos 2006, 150-151.

⁶⁴ Cf. Ibid., 147-150. GONZÁLEZ POLVILLO, A., «El jesuita y confesor de Santa Teresa de Jesús, Rodrigo Álvarez: características y genealogía de su espiritualidad», in *Hispania Sacra* 129 (2012): 141-186. MAROTO, P., *Lecturas y maestros de Santa Teresa*, Editorial de Espiritualidad, Madrid 2006, 223-278.

⁶⁵ Oggi il complesso è identificato come S. Giovannino degli Scolopi, in via de' Martelli, 9-11, a Firenze.

⁶⁶ Cf. VP 1609, 4. Rossi Andrea, nato il 1543 a Terni, sperimentato in varti ministeri a Loreto (1570) e a Macerata (1571). Rettore a Firenze fino al 1578, fu allontanato dal Collegio fiorentino dal generale Mercuriano, per il credito che dava alle visioni di una sua nobile penitente, Camilla Trovaglia de' Cardi.

Il padre Rossi, proveniente da Macerata (1567),⁶⁷ già confessore della madre di Caterina, donna Maria Buondelmonti, aveva cominciato a seguire anche la giovanissima figlia. Per questo Caterina ricevette per la prima volta l'Eucaristia presso la loro chiesa il 25 marzo 1576. Inoltre, secondo il Cepari, sempre il p. Rossi avrebbe autorizzato la giovanissima Pazzi ad impegnarsi con un voto privato di verginità a dieci anni.⁶⁸ Partito il Rossi, padre Pietro Blanca prese il suo posto dal 1579, rimanendo in contatto con lei almeno fino al 1586. Di origine napoletana, già esperto di legge, Blanca entrò nella Compagnia il 1558. Padre stimato, con doti di governo,⁶⁹ dopo Teramo, Macerata e Loreto, passò al Collegio di S. Giovannino a Firenze come rettore dall'aprile 1579⁷⁰ al febbraio 1586. Egli divenne stimato consultore dell'intera famiglia Pazzi nelle decisioni importanti. Non stupisce il fatto che presto divenne anche confessore di Caterina,⁷¹ orientando intanto il suo ingresso nell'educandato delle Cavalieresse di S. Giovanni di Malta.⁷² Inoltre, ebbe un ruolo non di secondo piano nella scelta di diventare carmelitana a Santa Maria degli Angeli, pur nutrendo qualche perplessità su tale monastero, fatto probabilmente correlabile con le simpatie savonaroliane della comunità e del loro superiore, don Agostino Campi,⁷³ come ricordava Caterina, ormai divenuta suor Maria Maddalena al Carmelo, nel 1586:

Ma inanzi gli facci noto la grande e grata opera di Dio, da me presa non con manco pena che conoscere quanto la sia fruttuosa gli vuò levare una oppenione, la quale credo che potrebbe havere il mio Charissimo Padre, massimo havendomene dato cenno quando mi haveva in custodia: Et è questa che quando la misericordia di Dio, gli piacque di servirsi di vostra Reverentia a condurmì nel Tabernacolo suo e sotto il Manto del'Intemerata Vergine, haveva

Dal nuovo Generale Claudio Acquaviva fu inviato a Firenze nel 1581, ma per ripartirne ben presto (maggio 1583), dietro sua stessa domanda. Trascorse il resto della sua lunga vita nella provincia veneta, come ministro, rettore e prefetto a Parma. Dove spirò il 3.01.1615. Cf. FEJÉR, J., *Defuncti primi saeculi societatis Jesu, 1540-1640*, cit., 216. PIRRI, P., «Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori», in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 14 (1945), 1-72, in part. 3-6. Cf. CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1669, cit., 10-15.18.

⁶⁷ Cf. TACCHI VENTURI, P., *I direttori spirituali di Caterina Pazzi*, in *S. Maria Maddalena de' Pazzi. Terzo centenario della morte*, Comitato per i festeggiamenti, Firenze 1907, 12.

⁶⁸ Cf. CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1669, cit., 13-14.

⁶⁹ Cf. VP 1609, 4. Pietro Blanca, spirato il 21.07.1591 (III St. Soc. 42, 9v). Cf. FEJÉR, J., *Defuncti primi saeculi societatis Jesu, 1540-1640*, 27. Cf. DE BACKER, A. - SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, I, Schepens - Picard, Bruxelles Parigi, 1890, coll. 1537-1538. PIRRI, P., «L'architetto Bartolomeo Ammanati e i Gesuiti», in *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 12 (1943): 30. TACCHI VENTURI, P., *I direttori spirituali di Caterina Pazzi*, cit., 11-13.

⁷⁰ Cf. TACCHI VENTURI, P., *I direttori spirituali di Caterina Pazzi*, cit., 13.

⁷¹ Cf. VP 1609, 7-9.18.

⁷² Cf. CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1669, cit., 18.

⁷³ Cf. VASCIAVEO, C., «Il Carmelo di Santa Maria degli Angeli e s. Maria Maddalena de' Pazzi centro di culto savonaroliano a Firenze», in *Vivens homo* 1/29 (2018): 127-143. EAD., «Un importante inedito di Caterina de' Ricci a Firenze», in *Mysterium* 1/12 (2019): 91-98. EAD., «La beata domenicana Maria Bagnesi nel Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena de' Pazzi», in *Mysterion* 2/13 (2020): 271-291. EAD., «C'è una gran carestia di buon Pastori», cit., 327-349.

openione, dico che in tal luogo si andassi drieto a certe cose, nella quale eletione mi truovo di presente io: Quale mi metteva per cose pericolose che non manco mi son messe hora dalle mia Charissime Madre, e Sorelle.⁷⁴

Successivamente, tra il 1598 e il 1600, suor Maria Maddalena sarebbe stata seguita da Virgilio Cepari,⁷⁵ mentre, intorno al 1590, potrebbe averla seguita il padre di origine fiorentina, Niccolò Fabrini,⁷⁶ rettore tra il 1592 e 1593 del Collegio di Firenze,⁷⁷ confessore straordinario nel Carmelo di Santa Maria degli Angeli.⁷⁸ Su di lui suor Maria Maddalena aveva avuto qualche intuizione sin dal 1585, anche se la notizia, nei manoscritti ufficiali, è riportata più avanti, intorno al 1594:

Intese dal Signore questa benedetta Anima in quelli otto giorni che stette continuamente rapita in Dio, cioè fra l'ottava dello Spirito Santo sino l'anno del Signore 1585, avanti che entrassi nella probatione, come passato il tempo di essa sua probatione di quanto piacerebbe a Dio, esso Dio gli manderebbe dua christi, cioè dua sacerdoti: uno della venerabil Compagnia e collegio di Jesu, e l'altro non intese di che professione si havessi a essere, e quali dua christi (che così li chiama lei) havevano *os ad os* a quietare e consolare l'anima sua circa l'intelligentie e doni che il Signore gli haveva comunicato, e ancora circa tutto quello che gli fussi intervenuto nel tempo della probatione per conto delle molte e orribil tentatione... E, per venire alla conclusione di quello che voglio scrivere, dico che addì 27 di febbraio di questo anno 1593 [1594], Suor Maria Maddalena, comunicata che fu, si ritirò in un luogo secreto dove fu rapita in spirito, nel qual ratto gli fu mostro e fatto intendere dal suo Verbo divino che

⁷⁴ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Lettera sulla Renovatione, Epistolario completo*, VASCIAVEO, C. (ed.), Nerbini, Firenze 2009², n. 6, 79, 6-8.

⁷⁵ Secondo il Pirri, Maria Maddalena de' Pazzi sarebbe stata discepola anche del padre Luca Pinelli (1542-1607) nel periodo dal 1596-1588, ma tale asserzione andrebbe meglio comprovata, anche se si leggesse la data come 1586-1588 in quanto adduce come referenza un riferimento all'articolo di Tacchi Venturi, nel quale tale nome non compare (TACCHI VENTURI, P., *I direttori spirituali di Caterina Pazzi*, cit., 11-13). Cf. PIRRI, P., «Il P. Achille Gagliardi, la dama milanese la riforma dello spirito e il movimento degli zelatori», cit., 5 nota 10. Il padre Pinelli, nato a Melfi nel 1542, insegnò teologia e filosofia ad Ingolstadt. Fu rettore dei collegi di Perugia e Firenze e preposito della casa professa di Palermo. Autore di diverse operette spirituali: PINELLI, L., *Meditationi sopra alcuni misterij della vita di Christo signor nostro. Composte dal p. Luca Pinelli della Compagnia di Giesu*, G. B. Ciotti senese, Al segno dell'aurora, Venezia 1601. ID., *Meditationi vtilissime, sopra i quindecim misterij del rosario, della sacratissima Vergine Maria. Composte dal p. Luca Pinelli della Compagnia di Giesu*, P. M. Marchetti, Brescia 1601. ID., *Meditationi delle cinque piaghe, et del sangue sparso da Christo ne gli altri misterij della sua passione. Del P. Luca Pinelli di Melfi*, A. Pace, Napoli 1603. ID., *Quaranta exercitii spirituali per l'oratione delle Quarantore. Del padre Luca Pinelli di Melfi della Compagnia di Giesu*, Napoli 1605.

⁷⁶ Cf. VP 1609, 4. Il padre Nicola Fabrini fu ammesso nella Compagnia il 6.05.1584, facendo il noviziato a S. Andrea a Roma. fu poi rettore nel Collegio romano, alla morte di Luigi Gonzaga (1591) di cui scrisse al p. Cepari (1594), costituendo la base delle successive biografie, poi a Firenze (1592 e 1593). Spirò a Vienna il 29.09.1595 (III St. Soc. 42, 106v). Cf. FEJÉR, J., *Defuncti primi saeculi societatis Jesu, 1540-1640*, cit., 86. Cf. DE BACKER, A. - SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, III, cit., coll. 524.

⁷⁷ CEPARI, V. *Vita della serafica vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1884, cit., 524.

⁷⁸ Cf. CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1669, cit., 86.

il detto reverendo padre rettore (il qual di corto ci doveva venire a confessare) era quel padre della Compagnia del suo mellifluo Nome che già gli haveva mostro (come è detto di sopra) che haveva a consolar l'anima sua. E l'altro sacerdote che lei vedde essere in compagnia di questo, era il nostro reverendo padre governatore, come già per prova haveva sperimentato.⁷⁹

Interessante un rinnovo di professione del 1595, formulato da suor Maria Maddalena, a cui sembra corretto fare un cenno come risonanza e accoglienza possibile del discernimento degli spiriti proposto dalla spiritualità ignaziana. In questo testo, se l'obbedienza rimane importante, è valorizzata dalla giovane carmelitana come esito di un processo prolungato di preghiera e confronto con più persone, rette e credenti:

Io Suor Vangelista, a onore dell'eterno Padre, ricordo come suor Maria Maddalena, oggi, questo dì primo di maggio 1595, ha promesso a Dio di volere essergli sposa e non serva, per maggior suo onore. Perché Dio si compiaccia in lei e perché ella riceva maggior misura del suo Spirito, ha promesso di camminare nuda col suo Dio, di udire solo la sua voce e quella di coloro che lo rappresentano. E quando fosse dubbiosa su qualche scelta, vuole prendere consiglio prima dal nudo Cristo e dalla più nuda anima che scorgeranno i suoi occhi, poi dai suoi superiori.⁸⁰

Del padre Fabbrini rimangono nell'archivio monastico alcuni testi a lui attribuiti, non autografi. Uno in particolare, datato 14 aprile del 1595,⁸¹ pur nella linearità del fiorentino argenteo, rivela lo stile di formazione ed omiletica coltivato con le carmelitane. Lo stile diretto, non privo di qualche strategia retorica, rivela i temi tipici della presenza di Dio e della interna «rilassazione» che può illuminare ogni orazione:

Quanto alla devotioe verso Dio, dico che è un affetto del cuor nostro verso Dio, il quale s'accende con certe oratione jaculatorie, che sono certi affetti interni, sospirando a Dio; e per questo lo può fare ciascuno occupato e disoccupato, dotto e ignorante, perché qui non ci vuole arte, ma solo una conversazione in Dio ma vogliono esser fatte spesse volte con una interna rilassatione di tutto se stesso in Dio e per praticare questa devotioe vi potete servire di quello esercizio che si è dato della presentia di Dio nel quale si dice come si ha da andare esercitando l'intelletto e farlo chiaro vedendo e intendendo attualmente che Dio è presente in tutti i luoghi.⁸²

È evidente nella predicazione del padre la relazione tra dottrina, spiritualità e approccio relazionale caritativo nel tentativo di superare mere strategie retoriche tendenti a sedurre l'uditorio. La cultura di livello universitario non era un fine, quanto uno stru-

⁷⁹ SANTA MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Probatione*, VI/1, Nardini, Firenze 1965, 223-224.

⁸⁰ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e preghiere*, cit., 101.

⁸¹ FABBRINI, N., *Raccolta d'un breve ragionamento che fece il Reverendo Padre Niccolò [Fabbrini] Rettore del Venerabile Collegio di Jesu*, in *Copia di una lettera del Nostro Padre Ignatio alli Padri e Fratelli di Portugallo e altri scritti di pietà*, 14.04.1595, SMA 2.3.IIIE.1, ff 134v-140r. FABBRINI, N., *In questo libretto c'è notato tutti i documenti e i ricordi da esercitare per l'aumento della perfetione spirituale e religiosa dati al Nostro Monastero di S. Maria degli Angeli di San Fridiano; dal Reverendo P. Niccolò Fabbrini rettore del collegio di Reverendo PP. di Jesu di Firenze 1594...*[Miscellanea] 2.3.IIIE.3.

⁸² FABBRINI, N., *Raccolta d'un breve ragionamento*, cit., 135r.

mento, importante, orientato all'annuncio e alla testimonianza del Vangelo.⁸³ Allo stesso modo, alle monache il Fabrini proponeva un percorso spirituale serio, invitandole a curare uno stile sobrio ed evangelizzante nelle relazioni pur limitate che potevano avere con i secolari:

Con li esterni secolari dovete parlare poco e buono essendo astrette dalla necessità; e i parlar vostri sieno di dar novelle del Paradiso perché gli secolari per tal cagione visitano i religiosi che esser consolati nelle loro tribulatione; Hanno a esser e religiosi come quelli esploratori che portano notitia a figli di Israel che si stavono nel de[se]rto tutti afflitti e mesti dandoli nuove della terra di pro missione; e mostra[n]dogli e frutti essa, così i religiosi hanno a mostrare a secolari con le lor parole tutto dolce e amorose qual siano e frutti e premi che Dio v'ha preparato a quelli che dispregiano le cose temporali transitorie e caduche.⁸⁴

Grande era la stima che il padre rettore portava alla vita religiosa. E, pur senza falsi idealismi, raccomandava la libertà di spirito insieme ad un chiaro ricordo delle ragioni per cui si era cominciato un simile cammino di risposta al Signore. Il fine era motivare una stabile fedeltà nella propria risposta al Signore:

La terza libertà di spirito la quale con quest'altra che segue sono il mezzo per pervenire alle dua sopra dette: libertà di spirito e che non deve tener nascondere alcuno dentro di sé che non si manifesti a superiori o a quelli che esso per esser impediti ordinano. San Bernardo dice perché si danno guida perché teneva la borsa e tenevavi dentro e sua disegni; o quanto è abominevole a un religioso tener borsa e non scoprire ogni sorte di tentazione ancor che fussi contrario? ... Quarta: considerare quello [che] siamo venuti a fare alla Religione, rammentandoci di quelle parole di San Bernardo: *Ad quid venisti?* E occorrendo qualche cosa che non sia secondo il gusto tuo, ricordati che sei venuta a patire; dirà quella sorella: "Io sono abbandonata. Di me non si conto alcuno. Non ho tale e tale offitio che mi andrebbe a gusto". Ricordati *ad quid venisti*; a che sei venuto.⁸⁵

E nel pieno rispetto di un carisma mariano per le sorelle di Santa Maria degli Angeli, riprendendo dei classici temi savonaroliani, comunemente accettati negli ambienti di osservanza, il padre Fabrini ricordava loro l'esemplarità dei testimoni, come il padre Francesco Borgia:

Per ultimo vi dirò che sendo voi dell'habitacolo di Maria e frequentando il Santissimo Sacramento e desiderando di andarvi con la maggior purità e preparazione a voi possibile è bene che vi andiate per mezzo di Maria, però potrete pigliare a dire quell'oratione che s'è dato qua di San Bernardo alla Vergine: usava uno de nostri padri domandato il padre Francesco Borgia huomo grande e illustre quanto al modo e di gran prudentia e santità.⁸⁶

⁸³ Cf. MAIJORANA, B., *Tra carità e cultura*, in BROGGI P. - CANTU' F. ET AL., *I Gesuiti ai tempi di Claudio Acquaviva. Strategie politiche, religiose e culturali tra Cinque e Seicento*, Morcelliana, Brescia 2007, 226-231.

⁸⁴ Ibid., 136rv.

⁸⁵ Ibid., 138r-139r.

⁸⁶ Ibid., 139v-140r.

4. Il padre Virgilio Cepari: note biografiche

In questo contesto già impegnato, s'insertò padre Virgilio Cepari, umbro, nato a Panicale il 28 giugno 1564. Affascinato dalle lettere dei gesuiti missionari nelle Indie ascoltate nel Collegio della Compagnia a Perugia, entrò nel noviziato romano di S. Andrea il 2 maggio 1582,⁸⁷ dopo qualche studio in campo legale.⁸⁸ Di salute fragile, probabilmente messa alla prova da un fervore penitenziale non ben armonizzato, insegnò grammatica a Recanati dal 1585 al 1587, per poi tornare a Roma a proseguire la formazione teologica. A Roma ebbe la gioia di avere come confratello e confidente Luigi Gonzaga di cui, in seguito, stese una testimonianza⁸⁹ e poi una celebre biografia.

Ordinato presbitero nel 1593, nel 1594 iniziò il terzo anno di prova, facendo il consueto pellegrinaggio previsto da S. Ignazio. Si recò, tra l'altro, ai luoghi francescani, cui rimase sempre molto legato. Tra il 1597 e il 1598 fu mandato come vicerettore prima a Siena e poi a Firenze, dove, dal 30 maggio, divenne rettore (1598-1601), conoscendo e seguendo personalmente suor Maria Maddalena de' Pazzi. Qui emise la professione di quattro voti il 20 dicembre 1598.

Durante il suo rettorato, il Collegio contava circa ventisei presenze (1600), tra cui dodici presbiteri,⁹⁰ due "maestri", tre scolastici e nove coadiutori.⁹¹ Secondo il Pignatelli, tra i professi di quattro voti, oltre al giovane rettore di trentacinque anni, pare ci fosse solo l'anziano padre Emmanuele Ximenes.⁹² In seguito, il padre Virgilio fu docente di teologia a Parma e Padova (Italia), oltre che di ebraico presso il Collegio Romano. Fu più volte rettore del Collegio di Parma, di Castiglione delle Stiviere ed, infine, del Collegio Romano (1620-1623), morendo a Roma il 14 marzo 1631.⁹³

⁸⁷ Cf. PIGNATELLI, A. M., «Il P. Virgilio Cepari S.I. La formazione e la prima attività: 1582-1601», *Archivium Historicum Societatis Iesu* 51 (1982): 3-44, in part. 6.

⁸⁸ Cf. ORSOLINI, I., *Vita della signora Livia Vipereschi vergine nobile romana, fondatrice del Conservatorio delle Zitelle dette dell'Immacolata Concezione della Beatiss. Vergine presso l'Arco di San Vito di Roma*, F. Gonzaga, Roma 1717, 28.

⁸⁹ Cf. CEPARI, V., *Vita del beato Luigi Gonzaga*, in AUCTORES VARI, *Miscellanea circa Societatem*, 1553-1622, *Archivium Historicum Societatis Iesu, Opera nostrorum*, 68, IV.

⁹⁰ Oltre al Cepari, i padri erano: Vincenzo Filiuzzi, vicerettore; Emmanuele Ximenes, Giacomo de Bassi; Filippo Guazalotti; Giorgio Silverio; Giulio Dini; Michele Girolamo; Antonio Santarelli; Giovanni M. Benedetti; G. B. Zafferana. CEPARI, V. *Vita della serafica vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1884, cit., 523.

⁹¹ I maestri erano: Giulio Ruffo e Andrea Suci. Scolastici: Girolamo Scappi; Bernardino Pecci; G. Francesco Marzio. Coadiutori: Giovanni Bolognesi; Nicolò Brocchi; Giacomo Ranieri; Agostino Sabino; Giovanni Giuntino; Ignazio Virgili; Aurelio d'Angelone; Giovanni Giuntino; Angelo Dattei; Lorenzo Puteo. CEPARI, V. *Vita della serafica vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1884, cit., 524.

⁹² Cf. PIGNATELLI, A. M., «Il P. Virgilio Cepari S.I. La formazione e la prima attività: 1582-1601», cit., 32.

⁹³ Cf. FEJÉR, J., *Defuncti primi saeculi societatis Jesu, 1540-1640*, cit., 50. PATRIGNANI, G. A., *Menologio di pie memorie di alcuni Religiosi della Compagnia di Gesù...*, I, N. Pezzana, Venezia 1730, 101-102. SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque des Écrivains de la Compagnie de Jésus*, II, Schepens - Picard, Bruxelles Parigi, 1890, coll. 957-965. PIRRI, P., *Dictionnaire de Spiritualité*, II, Beauchesne, Parigi 1937, 418-419. PIGNATELLI, A. M., «Il P. Virgilio Cepari S.I. La formazione e la prima attività: 1582-1601», cit., 3-44. GENTILI, A. - REGAZZONI, M., *La Spiritualità della Riforma Cattolica*, V, EDB, Bologna 1993, 334-336.

Una parte peculiare del ministero del Ceparì fu costituita dall'istruzione di vari processi di beatificazione come procuratore, da Ignazio a Francesco Borgia, da Luigi Gonzaga a M. Maddalena de' Pazzi, da Acquaviva al Bellarmino, fino a John Ogilvie.⁹⁴ Da tali esperienze trasse numerose osservazioni sistematiche sulle canonizzazioni che confluirono nel manoscritto del *Directorium Canonizationis Sanctorum* (1605 ca), molto apprezzato anche da Benedetto XIV (Lambertini) che lo utilizzò tra le fonti del suo *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1734-1738).⁹⁵

Il padre Ceparì, oltre che valido predicatore, fu un prolifico autore di diversi manoscritti educativi, spirituali ed agiografici,⁹⁶ divenendo uno "spirituale" notissimo ai suoi tempi. Sono conosciute diverse lettere indirizzate a Gridonia Gonzaga e alle sue sorelle⁹⁷

PETROCCHI, M., *Storia della spiritualità italiana*, SEI, Torino 1996, 168-170. PIGNATELLI, A. M., *Ceparì, Virgilio*, in O'NEILL, C.E. - DOMINGUEZ, J. M. (edd.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico*, Institutum historicum S. I, Universidad Pontificia Comillas, Roma - Madrid 2001, 733-734. MOSTACCIO, S., *Au carrefour des regards: le théologien et la mystique. Virgilio Ceparì sj et Maria Maddalena de' Pazzi*, in GUIDERDONI-BRUSLÉ, A. - DEKONINCK, R. (edd.), *Fiction sacrée, Spiritualité et esthétique durant le première âge modern*, Lovanio, Walpole 2013, 319-336. MOSTACCIO, S., *Early Modern Jesuits between Obedience and Conscience during the Generalate of Claudio Acquaviva (1581-1615)*, Leuven 2014, 319-336. FURIOLI, A., «Risonanze aloisiane nella storia della spiritualità», *Rivista di Vita Spirituale*, 63 (2009):175-195, in part. 177-180.

⁹⁴ Si riteneva che avesse scritto una biografia per Stanislas Kostka, anche se pare più corretto affermare che lavorò per la sua causa di beatificazione di cui resta uno scritto detto *De tribulationibus*. CEPARI, V., *Cose notate nel libro manoscritto delle tribolazioni del Padre Ceparì da esso inscritto nel sec. XVII*, in *Gesuiti*, Biblioteca Nazionale di Roma, 1459/4. Cf. PIGNATELLI A. M., «Il P. Virgilio Ceparì S.I. La formazione e la prima attività: 1582-1601», cit., 43.

⁹⁵ Cf. BROGGIO, P. - FAGIOLO DELL'ARCO, M. - GARCÍA BERNAL, J.J. - QUILES GARCÍA, F., *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Era - Roma Tre Press, Siviglia 2020, 93. Riguardo alle diverse edizioni del *De servorum Dei beatificatione* cf. Frutaz, A., *Le principali edizioni e sinossi del "De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonizatione". Saggio per una bio-bibliografia*, in CECHELLI, M. (ed.), *Benedetto XIV (Prospero Lambertini). Convegno Internazionale di Studi Storici, 6-9 dicembre 1979*, I, Centro studi Baruffaldi, Cento 1982, 27-90.

⁹⁶ Cf. CEPARI, V., *Vita di santa Francesca Romana fondatrice dell'Oblate di Torre de' Specchi*, Roma, Biblioteca Angelica, ms. 1697. ID., *Della vera e virtuosa Amicitia*, Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 1593. ID., *Paedopaedia*, Roma, Archivio Storico della Pontificia Università Gregoriana, Curia, F.C. 1436, unità codicologica 17. ID., *Ricordi dati dal P. V. C. della Compagnia di Giesu A. S. Maria Teodora Casali quando si vestì in Torre di Specchi*, Roma, Biblioteca nazionale centrale Vittorio Emanuele II, S. Martino ai Monti 15.

⁹⁷ Archivio Stato Mantova, sono presenti otto lettere a Gridonia Gonzaga e tre lettere indirizzate all'Arciprete di Castiglione. Cf. CEPARI, V., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 31.08.1619, Archivio Stato Mantova, Collegio delle Vergini di Castiglione delle Stiviere, busta 2, n. 41 (cc. 152-153). ID., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 30.05.1621, ivi, n. 43 (cc. 157-158). ID., *A Cinzia, Olimpia e Gridonia Gonzaga*, Roma, 15.04.1623, ivi, n. 44 (cc. 159-160). ID., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 14.12.1624, ivi, n. 45 (cc. 161-163). ID., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 31.07.1627, ivi, n. 60 (cc. 192-194). ID., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 26.02.1628, ivi, n. 61 (cc. 195-196 bis). ID., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 13.01.1629, ivi, n. 63 (cc. 198-200). ID., *A Gridonia Gonzaga*, Roma, 15.06.1630, ivi, n.65 (cc. 207-208). CEPARI, V., *All'Arciprete di Castiglione*, Roma, 4.03.1606, ivi, n. 30 (cc. 85-88). ID., *All'Arciprete di Castiglione*, Roma, 24.11.1607, ivi, n. 32 (cc. 92-105). ID., *All'Arciprete di Castiglione*, Roma, [prima del 1625], s. d., ivi, n. 173 (cc. 532-534). Per la comunità di Castiglione, fondata dalle nipoti di S. Luigi Gonzaga, cf. SAVIO, G., *Vite delle venerabili sorelle Cinzia Olimpia Gridonia Gonzaga nepoti di S. Luigi fondatrici del collegio delle Vergini*

ed altre presenti nel Carmelo di S. Maria degli Angeli e di S. Maria Maddalena de' Pazzi, solo in parte edite cui si farà riferimento. Un grande successo editoriale riscossero le biografie edite, dedicate a Luigi Gonzaga, a Giovanni Berchmans e a Francesco Borgia oltre che, come già segnalato, a Maria Maddalena de' Pazzi.⁹⁸ Tutte queste opere conobbero numerose ristampe, riedizioni⁹⁹ e traduzioni.¹⁰⁰ Particolarmente interessanti risultano alcuni testi del Ceparì sulla vita spirituale come l'*Essercizio della presenza di Dio* (1621)¹⁰¹ con la preziosa appendice del *Discorso dei vari modi co' quali Iddio si dà a conoscere all'anima e dei gradi per i quali la guida*¹⁰² che forniscono varie indicazioni sulle sue esperienze e su quanto aveva imparato nel confronto con diversi mistici.

5. Il padre Virgilio Ceparì al Carmelo fiorentino

Tra i ministeri che videro impegnato il Ceparì, di sicuro ci furono quello della predicazione e dell'accompagnamento spirituale a favore di singole persone ad anche intere comunità monastiche.¹⁰³

di Gesù in Castiglione delle Stiviere, Desclée & Lefebvre & C., 1891. PAGANELLA, M., *Cinzia, Olimpia e Gridonia Gonzaga: profilo storico del collegio delle Vergini di Gesù di Castiglione delle Stiviere*, Basilica santuario di S. Luigi Gonzaga di Castiglione delle Stiviere, 1994.

⁹⁸ CEPARI, V., *Vita del beato Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù [...] L. Zannetti, Roma 1606*. ID., *Ristretto della vita del Reato Padre Francesco Borgia...*, l'Herede di B. Zannetti, Roma 1624. ID., *Vita di Giovanni Berchmans Fiammingo Religioso della Compagnia di Gesù...*, l'Herede di B. Zannetti, Roma 1627. ID., *Vita di Santa Francesca Romana fondatrice dell' Oblate di Torre de' Specchi*, Heredi del Corbelli, Roma 1641.

⁹⁹ Cf. CEPARI, V., *Vita del B. Luigi Gonzaga ...*, Bernabò, Roma 1722. ID., *Vita di San Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù*, G. P. Malatesta, Milano 1728. ID., *Vita di S. Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù scritta dal Padre Virgilio Ceparì della medesima Compagnia Colla Terza Parte nuovamente composta da un altro religioso*, N. Pezzana, Venezia 1743. ID., *Vita di San Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù...*, G. Salomoni, Roma 1765. ID., *Vita di S. Luigi Gonzaga della Compagnia di Gesù*, L. Perego Salvioni, Roma 1796. ID., *Vita di San Luigi...*, S. Valle, Venezia 1819. ID., *Vita di Giovanni Berchmans Fiammingo, Religioso della Compagnia di Gesù, Scritta dal P. Virgilio Ceparì della medesima Compagnia*, Stamperia del Bernabò, Roma 1717. ID., *Vita di Giovanni Berchmans Fiammingo, Religioso della Compagnia di Gesù, Scritta dal P. Virgilio Ceparì della medesima Compagnia*, Stamperia del Bernabò, Bologna 1724. ID., *Vita del Ven. Servo di Dio Giovanni Berchmans...*, G. Zempel, Roma 1729³.

¹⁰⁰ Cf. per le traduzioni antiche: CEPARI, V., *La vie du bien-heureux Louys Gonzaga de la Compagnie de Iesus...*, J. Bogart, Douai 1608. ID., *Zywot Blogoslawionego Aloyzego ... na polskie przez X. Symona Wysockiego S. J.*, Krakow 1609. ID., *Historia Von dem Leben, Ableiben und Wunderzeichen des seligen Junglings Aloysij Gonzagae der Societet Iesu...*, J. Albin, Meyntz 1614. ID., *The Life of B. Aloysius Gonzaga...*, Parigi 1627. ID., *Het Leven van Joannes Berchmans... verduytscht door P. Jac. Susius, S. J.*, Antwerpen 1629. ID., *Vida del Hermano J. Berchmans...*, Valencia 1633.

¹⁰¹ CEPARI, V., *Essercizio della presenza di Dio, del P. Virgilio Ceparì della Compagnia di Gesù*, G. B. Bidelli, Milano 1621.

¹⁰² Ibid., 351-368.

¹⁰³ Cf. CEPARI, V., *Historia Instituti Virginum in Castiglione. Compagnia delle Vergini di Gesù*, in AUCTORES VARI, *Miscellanea circa Societatem*, 1553-1622, Archivium Historicum Societatis Iesu, *Opera nostrorum*, 68, XIV. ID., *Regole comuni delle Vergini di Gesù nel Collegio di Castiglione*, per G. P. Moscatelli,

Dal 1598, il giovane rettore del Collegio fiorentino fu presente nel Carmelo come richiesto confessore. Nell'archivio monastico delle carmelitane è stato gradualmente ricostruito un piccolo corpus di lettere da lui redatte, tra cui cinque autografi (parziali o totali). Cinque di questi testi erano stati già editi in precedenza.¹⁰⁴

Attualmente, si repertano dodici lettere: due ciascuna destinate alla comunità di Santa Maria degli Angeli,¹⁰⁵ a madre Vangelista del Giocondo¹⁰⁶ e a suor Maria Maddalena de' Pazzi.¹⁰⁷ Tra le lettere conservate, tre invece, erano indirizzate a madre Innocenza Barberini¹⁰⁸ e a don Vincenzo Puccini.¹⁰⁹ Ci sarebbe anche un piccolo fascicolo intito-

Bologna 1622. ORSOLINI, I., *Vita della signora L. V. vergine nobile romana, fondatrice del Conservatorio delle zitelle dette dell'Immacolata Concezione della Beatiss. Vergine presso l'Arco di San Vito di Roma*, F. Gonzaga, Roma 1717, 28-32.118-119.243.572.

¹⁰⁴ Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit. PIGNATELLI, A. M., «Il P. Virgilio Cepari S.I. La formazione e la prima attività: 1582-1601», cit., 37-40 (pur se molto regolarizzate, si ne riportavano quattro).

¹⁰⁵ CEPARI, V., *Lettera 9 novembre 1598*. Incipit: Molto Reverende in Christo Dilettissime. *Gratia et Pax Christi Iesu sit cum Omnibus Vobis. Amen.* Explicit: e pregate Dio per chi non si scorda di Voi. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 238-243. ID., *Lettera 22 settembre 1601*. Incipit: Molto reverende Madri e Sorelle in Christo. Sebbene mi ritrovo lontano da voi col corpo. Explicit: all'orazioni delle quali come molto bisognoso, molto mi raccomando. Il Signore sia coi voi. Ms autografo, SMA 1.2.IA.10.

¹⁰⁶ CEPARI, V., *Lettera 16 novembre 1599*. Incipit: Alla Reverenda Madre in Christo Honoranda. *Pax in Christo*. Sono due giorni che io sto con la febre addosso. Explicit: in quando ci vengo se piacerà al Signore. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 222-223. CEPARI, V., *Lettera 22 novembre 1599*. Incipit: Molto Reverenda Madre in Christo Sorella. Molto mi sono rallegrato. Explicit: Vostra Reverentia ancora mi aiuti che so che può appresso il Signore e le ha raccomandata la mia Suor M. Maddalena nel corpo e nel anima. Dio le benedica tutte. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 224-225.

¹⁰⁷ CEPARI, V., *Lettera 1602-1604*. Incipit: Alla Reverenda Madre Suor Maddalena de Pazzi, Maestra delle Novizie. *Gratia et pax Christi*. Explicit: Non ho havuto gratia ancora di trovare il Reverendo Padre Confessore, ma spero lo troverò prima di partire. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 226-227. CEPARI, V., *Lettera 1604-1607*. Incipit: Alla Madre Maestra delle Giovani. Tutto che Luigi havesse ricevuto. Explicit: La comunichi di gratia alla Madre Maestra delle Novizie per le sue figliuole e mi raccomandandi alle loro orazioni. Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 228-230.

¹⁰⁸ CEPARI, V., *Lettera a Innocenza Barberini, 17 Aprile 1624*. Incipit: Dal signore Giovanni Battista Scannarola ò ricevuto. Explicit: faccio reverenza con raccomandazione alle sante orazioni loro e a codeste madri. Ms, SMA 1.4.IB.12, fasc. 25, copia XVII sec., 191r-192v. ID., *Lettera a Innocenza Barberini, 30 novembre 1624*. Incipit: Troppo gran ricompensa. Explicit: preghi Dio per me in questo santo tempo della venuta del Divino Bambino. Ibid., 192v-194r. ID., *Lettera a Innocenza Barberini, 20 giugno 1624*. Incipit: Servo molto volentieri la Beata madre suor Maria Maddalena. Explicit: non passeranno molti mesi che l'averanno beatificata e conceduta la Messa e dio la conservi. Ibid., 194r-194v.

¹⁰⁹ CEPARI, V., *Lettera a Vincentio Puccini, 16 agosto 1625*. Incipit: Già averà inteso Vostra Signoria d'intendere. Explicit: vostra signoria non si scordi di me ne' suoi santi sacrifici. Ibid., 194v-195v. ID., *Lettera a Vincentio Puccini, 3 gennaio 1626*. Incipit: la Lettera di vostra signoria a 27 del passato. Explicit: se sarò chiamato risponderò volentieri; resti in pace. Ibid., 189r-190r. ID., *Lettera a Vincentio Puccini, 3 gennaio 1626*. Incipit: Lascino il pensiero a me che mi preme. Explicit: mi aiuteranno con le loro devote e ferventi orazioni. Ibid., 190r-190v.

lato *Breve istruzione appartenente alle superiore che hanno cura d'Anime*,¹¹⁰ non autografo, attribuito da una mano anonima al Cepari. Sono in corso approfondimenti per definirne l'autore. Per tale ragione si è preferito concentrare l'attenzione sulle lettere, più personali e circostanziate, al di là di moduli consueti in uso.

Secondo la prassi corrente della Compagnia, il Cepari propose alle carmelitane fiorentine di coltivare l'orazione mentale in comune, anche in modo indipendente dalla liturgia, secondo i temi classici come la passione o l'"orazione dell'orto" (Getsemani). In secondo luogo, alle più motivate, poi all'intera comunità, predicò gli *Esercizi ignaziani* nel 1599. In questa lettera si richiamavano alcune indicazioni per un fruttuoso svolgimento di questo momento importante di discernimento:

Molto Reverende in Christo Dilettissime. *Gratia et pax Christi Iesu sit cum omnibus vobis. Amen.* Con mio particolar contento ho inteso stamane dal Reverendo vostro Padre Governatore; che oggi doveva dar principio costì all'esercizio santo della meditatione: tanto non solo utile ma necessario, a chiunque desidera arrivare a servire Dio con perfezione, e benché molte sieno le materie, e le considerazioni nelle quali ciascuna si potrà occupare per questo principio, non dimeno la meditatione della Passione di Nostro Signore parerà [a] me che sia è più grata a Dio, e più fruttuosa di tutte le altre; dico esser più grata a Dio perché egli desidera grandemente da noi questa memoria, è però tanto spesso, ne suoi ragionamenti, con gli Apostoli suoi ne favellava, è à finché, meglio li restassi nel cuore, volle nell'ultima Cena istituire il Santissimo Sacramento dell'altare; ove particolarmente come canta la Chiesa *Recolitus memoria Passionis eius*; e volendo lo Spirito Santo un giorno lodare l'Anima Sposa di Dio, gli da questa laude, che ella si diletta d'abitudine negli Orti.¹¹¹

Secondo lo stile consigliato negli *Esercizi*, seguiti pure quando la salute vacillava,¹¹² il padre precisava i diversi tempi con i quali scandire i momenti della preghiera, confidando nell'impegno e nella dedizione delle monache anche in sua assenza:

E aggiughino nel cominciare della Meditatione quella Orazione preparatoria con quei tre preamboli, o preludii che io vi dissi, e poi entrino nella Meditatione eccitando ciascuna in se quella affetti, che più desidererà; ma specialmente l'affetto dell'Amore e della Imitazione della Virtù e azioni di Cristo benedetto, e bene ancora che in questi principi la Madre Maestra delle Novizie, e la Madre Maestra delle Giovane, si faccino render conto dalle loro Figliuole, e Sorelle, come abbino fatta la Meditatione della Mattina, acciò possino con questa occasione aiutarle, e darle in ciò qualche buono documento, è se per questo Santo Eser-

¹¹⁰ [CEPARI,V.?], *Breve istruzione appartenente alle superiore che hanno cura d'Anime*, ms, SMA 2.3.IIIE.6, sd.

¹¹¹ CEPARI,V., *Lettera 9 novembre 1598*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 238-239, 1-5.

¹¹² «Sono due giorni che io sto con la febre addosso, ma perche era piccola, per poter meglio servire il Monasterio in dar questi Santi Essercitii non ne ho fatto conto. Questa notte è cresciuta in modo, che per carico di conscientia mi par di esser tenuto a star nel letto et darmi nelle mani del Medico. Si che per hoggi et per domani al sicuro non potrò venir costà. Onde mando le meditazioni che domani havranno da fare coteste Sorelle, che per tutt'hoggi già l'hanno». CEPARI,V., *Lettera 16 novembre 1599*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 222, 2-3.

cizio sarà da tutte abbracciato con quell'ardore che desidero, e spero, non dubito punto, che presto sentiranno quanto sia retto è dolce il Signore e ne caveranno forza, e Virtù per spogliarsi affatto del Mondo, per vincere le passioni, per morire a loro stesse, e all'Amor proprio e per acquistare in breve ogni Virtù, ogni gratia.¹¹³

Il Cepari, ben inserito nel contesto fiorentino, era informato e consapevole della stima che il domenicano Capocchi (1515-1581) nutriva verso le carmelitane fiorentine. Di ciò, a vari anni dalla sua morte, scriveva alle monache:

Apunto hieri intesi con mio gusto da gentilhuomini, che quando il Beato Padre Frate Alessandro Capocci era interrogato da alcuni gentilhuomini dove potesse mettere qualche figliuola in monasterio, egli soleva rispondere queste parole: Noi habbiamo Santa Caterina, Santa Lucia, Ripoli, tutti buoni che vivono tutti in comune, però qualche figliuola la potesse mettere negli Angeli, io quello lo preferisco a tutti, et intendeva di codesto. Dicalo a Suor Maria Maddalena [di] non fargli scappare che la futura sua Sorella, la quale ne sta contentissima come hieri gli harebbero detto le sue zie, se la pioggia non l'havesse ritenute e mortificate.¹¹⁴

Le relazioni interpersonali e la conoscenza delle singole sorelle avevano punteggiato di ricordi vividi e incisivi il periodo fiorentino del Cepari. E, anche a distanza di tempo, si affacciavano nelle lettere dettagli noti e profili distinti, come un cenno a madre Pacifica, amica di S. Maria Maddalena e sua solerte segretaria per un'intera vita:

Mi faccia grazia, Vostra Signoria Illustrissima, di salutare la Madre Grazia, la Madre Suor Vangelista, la quale come à a[v]uto tanto tempo di meritare, così sarà consumata in perfezione, sotto il cui governo vivevano in questo tempo tante buone figliuole, La madre suor Maria Pacifica, la quale come era consapevole e segretaria, per così dire, delle segnalate grazie che Dio spargeva abbondantemente sopra varie anime pure e innocenti che vivevano in codesto luogo. Così tengo per fama.¹¹⁵

Il rapporto e l'amicizia con le carmelitane era profondo. E, prima del momento delicato delle elezioni capitolari, evidentemente, le monache avevano chiesto consiglio al gesuita già loro confessore. E il padre, che si trovava il 22 di settembre 1601 a Gubbio, pronto a ritornare a Roma, insisteva sulla purezza d'intenzione, fornendo alcuni criteri interessanti di discernimento umano e spirituale per le eventuali candidate individuate come possibili responsabili:

Molto reverende Madri e Sorelle in Christo, sebbene mi ritrovo lontano da voi col corpo, mi trovo per tanto presente col'animo e con l'affetto al vostro monastero che ricordandomi, che fra pochi giorni dovete eleggere nuova priora e mutare gl'altri ufizi non ho potuto contenermi che con la sicurtà che ho con voi tutte non vi scrivessi quattro righe. Mi ricordo, Madri e Sorelle in Christo, avervi detto più volte in comunità e dirò per affetto nostro

¹¹³ CEPARI,V., *Lettera 9 novembre 1598*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 241, 22-25.

¹¹⁴ CEPARI,V., *Lettera 29 novembre 1599*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 225, 4-6.

¹¹⁵ CEPARI,V., *Lettera a Innocenza Barberini, 30 novembre 1624*, cit., 193v.

Monastero qualche pericolo di disturbo, perché il Demonio s'appiglia ad ogni occasione per fare scader la disciplina e fatta osservanza de' monasteri; e però sollecito del bene vostro, vi dico che procuriate fare l'elezione con santa intenzione... Chi desiderasse ofizi di superiora, da questo desiderio si può avvedere d'essere inabile per tal grado, poiché presume di sé e del suo sapere e porre il che è evidente segno di superbia, dove che la superiora che governa, ha da essere superiora a tutte di virtù come è del grado, cioè la più umile, la più composta, la più mortificata, la più devota e santa, di quelle alle quali toccherà di obbedire e di stare soggette, perché deve dare esempio a tutte, bene è vero che per governare non basta la santità, se non è accompagnata dalla prudenza naturale e soprannaturale e dalla esperienza negli ofizi e maneggi del monastero.¹¹⁶

Particolarmente nella corrispondenza con suor Maria Maddalena de' Pazzi, il Cepari più volte tornava sui bisogni delle postulanti e novizie che aveva personalmente seguito quando si trovava a Firenze. Al di là del profilo ufficiale del noto gesuita che curava l'ascesi, traspare la qualità delle relazioni e la conoscenza non superficiale di persone e situazioni.¹¹⁷ Non poteva mancare qualche accenno alla recente vicenda spirituale del giovane Giovanni Berchmans, di cui il gesuita confidava qualche nota riguardo al suo vissuto spirituale fondato sulla fede e sull'umiltà.¹¹⁸ I tre anni fiorentini, pur nel contesto di impegni, viaggi e predicazioni, avevano cementato un cammino di fede condiviso ed empatico tanto per il predicatore gesuita che per le carmelitane fiorentine, oranti per vocazione, ma in un'ampia prospettiva ecclesiale e missionaria, estesa fino ai confini del "Nuovo mondo" raggiunto dai figli di Sant'Ignazio.

¹¹⁶ CEPARI, V., *Lettera 22 settembre 160*, cit.

¹¹⁷ «Harei havuto desiderio di conoscere per che strada guidi Dio la Sommai, e forse sarebbe stato con utile suo et mio ancora, ma giunse troppo tardi... Che fa Suor M. Humiltà per non dire pusillanimità, sta allegra? La saluto molto, molto, come anco Suor Maria Cristina quale intendo s'ammala spesso. Se tutte volessi nominare in particolare non finirei col foglio. Salutate voi tutte da parte mia». CEPARI, V., *Lettera, 1602-1604*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 226, 4.11-12. «Per giovedì manderò l'altre meditazioni se io non potrò venire. Consoli la Maria [Berti] perché credo se ne pigliarà un poco di fastidio, et facci fare oration per me, che spero non sarà niente». CEPARI, V., *Lettera 16 Novembre 1599*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 223, 8.

¹¹⁸ «Tutto che Luigi havesse ricevuto segnalati doni da Dio Nostro Signore non però mai si levò in superbia, anzi sempre si conservò in una profonda umiltà custode d'ogni virtù, ne in altra cosa poneva egli più studio che in questa virtù, e dopo la sua morte si ritrovo uno scritto di sua mano, dove haveva notato i seguenti motivi e mezzi per acquistarla. e dice così: ^{21°} principio che sei fatto per Dio et obbligato di camminare a lui per titolo di Creazione, Redenzione e Vocazione, talche ne dedurrai che ti devi astenere non solo da qualsivoglia opera mala, ma etiandio da qualunque indifferente et otiosa; et all'incontro porre studio, che ogni tua operatione, o sia interiore o esteriore, sia operatione Virtuosa a fine che camini sempre a Dio ». CEPARI, V., *Lettera (1604-1607)*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 228, 1-2.

¹¹⁹ CEPARI, V., *Lettera 29 novembre 1599*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 223, 9.

6. Il padre Virgilio Cepari e Maddalena de' Pazzi: discepola e maestra

Già durante la vita di suor Maria Maddalena, il Cepari non aveva mancato di aprirsi con la mistica fiorentina, raccomandandosi alla sua preghiera insieme a quella delle sue consorelle:

Mi raccomandi alla Madre Maestra delle Novizie per le cui orazioni e delle sue novizie vorrei impetrare di spendere tutti i momenti del tempo o con Dio o per Dio puramente altrimenti mi pare di fare disperdere una cosa preziosa et irrecuperabile.¹¹⁹

Il predicatore gesuita non temeva di farsi conoscere nelle sue fatiche, chiedendo il soccorso di una persona attenta e interessata alla vita spirituale, capace di comprenderlo e sostenerlo:

S'haveste sperimentato questa vita mia, vi reputereste beate, e compatireste a me che ogni di passo nelle piccole e mille occasioni, nelle quali si va a rischio grande di perdere più che di guadagnare, bisogna essere come fuoco in mezzo all'acqua e non di meno ardere, come torcia accesa esposta a continui venti, anco di guardare, camminare sempre in mezzo al fango de' passi mondani, e non s'imbrattare, anzi nettare gl'altri, e sono cose molto difficili et però voi che havete carità e zelo, sete obligate a pregare e far pregare per me che confido e mi prometto molto delle vostre orazioni.¹²⁰

La franchezza dell'esposizione fa percepire il tono dell'amicizia tra i due e il clima di aiuto spirituale che aveva generato. Se il Cepari non mancava di sollecitare l'intercessione della carmelitana, da parte sua, suor Maria Maddalena aveva ammirato molto, con la sua comunità, lo slancio missionario dei gesuiti. Ma un dono peculiare che caratterizzò il suo itinerario spirituale fu l'attenzione all'opera personalizzante dello Spirito, a cui fu progressivamente formata dai suoi confessori. Educata al discernimento, la carmelitana lo recepì non in prospettiva semplicemente introspettiva, quanto nella capacità di cogliere le «interiori spirazioni», l'«intrinseco tiro» della voce del Signore, al fine di comprendere la volontà del Padre.¹²¹ La stessa attitudine non mancò di proporre alle sue novizie e a diverse delle sue conoscenze,¹²² guidando ed accompagnando, in alcuni casi, gli esercizi ignaziani per le sorelle.¹²³

¹²⁰ Cf. CEPARI, V., *Lettera (1602-1604)*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 227, 9.

¹²¹ Ibid., 227, 9-11.

¹²² Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Lettera a Suor M. Angela Guidi*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 170, 4: «Vi dico che penso vi sarà molto utile il seguitare quello che più di continuo sentite nell'interno vostro quando però vi trovate quieta e senza afflitione perché quando l'Anima si trova afflitta, non può discernere bene il tiro di Dio e la sua Santa Volontà». Cf. anche S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Lettera al p. Guardiano dei Minimi di Firenze*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 73, 6. EAD., *A madre Caterina de' Ricci*, ibid., 100, 9.

¹²³ Cf. PUCCINI, V., *Vita della Beata M. Maddalena de Pazzi [...] Ridotta in miglior ordine con aggiunta di molte azzioni virtuose e mirabili, cavate dai Processi formati per la sua canonizzazione*, L'Erede di B. Zannetti, Roma 1629, 255.

Dopo la morte di suor Maria Maddalena, presto padre Cepari fu attivamente coinvolto come postulatore nella causa di beatificazione, favorito in ciò non solo dall'esperienza accumulata nei procedimenti di diversi gesuiti,¹²⁴ ma anche dalla sua residenza romana. In tale contesto, si svilupparono i contatti con il Carmelo fiorentino, particolarmente con una delle nipoti del nuovo papa, madre Innocenza Barberini (1598-1666),¹²⁵ poi fondatrice del Carmelo romano dell'Incarnazione (1639), ed è prezioso ripercorrere alcuni tratti di questa amicizia che rivela con estremo pudore qualcosa del proprio vissuto interiore:

Dal signore Giovanni Battista Scannarola ò ricevuto una lettera di Vostra Signoria Illustrissima nella quale mi ringrazia di quanto fo per la Santa Madre con esortarmi e promettermi le orazioni di codeste reverende madri che io abbia operato ed operi per accelerare la beatificazione della Santa Madre, ne farà fede il signor Vincenzo Puccini governatore che ne informato, questo lo devo a meriti di quella benedetta anima per la singola confidenza e intrinsechezza che si compiacque di avere con me peccatore e all'amore particolare che si degnò sempre portarmi nel Signore e ora che so di servire in questo la persona di Vostra Signoria Illustrissima lo farò tanto più volentieri, sono pronto ancora ad esaminarmi ma vorrei dir solo ciò che serve a beatificar lei e non ero che può autenticare le cose mie, quanto fatto che già mi avvisa essere stato deposto non lo potrò tacere ancor che lo deporò con qualche mio rossore e vero che adesso non c'è altro che viva con cui ella abbia confidato il suo interno.¹²⁶

Non pare semplice artificio retorico la confidenza reiterata riguardo alle fatiche del processo, al suo impegno nel redigere gli atti richiesti, al rimpianto per tanti ricordi sfuocati negli anni che sarebbe stato utile aver registrato, fino alla dichiarazione di aver vissuto i suoi incontri con suor Maria Maddalena dichiarata, con ammirazione ed un filo di rimpianto, «discepola e maestra»:

Che codeste religiose Madri si siano consolate in leggere la copia di quelli esame, effetto dell'amore che portano a quell'anima santissima e gloriosa. Io per lo contrario ò occasione di dolermi di me stesso che, per gl'anni, mi son dimenticato di molti particolari che avrei potuto deporre di lei che mi è stata e discepola e madre insieme. Discepola mentre ricevé gl'esercizi spirituali da me e in tre anni tante volte e si confessò meco e mi conferì come ella diceva con gusto suo il suo interno. Maestra, mentre col suo lume illuminava me, mi spronava col suo fervore e accendeva la mia freddezza con la sua santissima ed esemplarissima vita e mi promoveva appresso Dio con le sua continue ed efficaci preghiere.¹²⁷

¹²⁴ «In più di 20 anni che ò maneggiato simili cause non mi ricordo averne portata nessuna con maggior diligenza e velocità». CEPARI, V., *Lettera a Innocenza Barberini*, 20 giugno 1624, cit., 194r-194v.

¹²⁵ POSSANZINI, S., *Le Barberine. Monastero carmelitano dell'Incarnazione del Verbo Divino in Roma (1639-1907)*, Instit. Carmelitanum, Roma 1990. ABBATELLI, V. - LIROSI, A. - PALOMBO, I., *Un monastero di famiglia: il diario delle Barberine della SS. Incarnazione (secc. XVII-XVIII)*, Viella, Roma 2016. Cf. VASCIAVEO, C., *Una storia di donne*, cit., 220-224.

¹²⁶ CEPARI, V., *Lettera a Innocenza Barberini*, 17 Aprile 1624, cit., 191r.

¹²⁷ CEPARI, V., *Lettera a Innocenza Barberini*, 17 Aprile 1624, cit., 192v-193r.

Al governatore, don Vincenzo Puccini, alla morte di suor Evangelista,¹²⁸ il famoso gesuita trasmetteva un suo sentito ricordo dell'anziana madre, rivelando una grande stima a chi durante la vita terrena di Maria Maddalena, era stata prima maestra e poi priora, mirando sempre allo sguardo di fede e ai doni di discernimento:

La Madre suor Vangelista del Giocondo è stata religiosa di molta prudenza e valore nel tempo suo e di gran pietà e bontà e mi ricordo che il padre Bernardino Rosignoli Provinciale, facendo così la visita mentre io era rettore e parlando seco mi disse che li pareva di parlare con un san Bernardo e io sempre la stimai molto con occasione che mi conferì in que' tre anni che vi stetti vari negozzi comuni del monastero e di persone particolari di esso attenenti allo spirito e conobbi in lei gran virtù e moderazione d'animo e pratica in esse di spirito. E codesto monastero li deve molto e sarà bene a tenerne grata memoria. Non si deve stimar perdita ma guadagno che sia passata all'altra vita perché potrà intercedere per i bisogni del luogo e averanno in cielo appresso Dio particolare protettrice.¹²⁹

Pure nella limitatezza dei materiali ancora disponibili, è evidente la conoscenza e la prossimità spirituale che aveva unito il padre Cepari al Carmelo di S. Maria degli Angeli insieme al fatto che le distanze non avevano raffreddato né l'apprezzamento né il ricordo.

7. Il Cepari censore e biografo di S. Maria Maddalena de' Pazzi

Un breve cenno va fatto all'opera di Cepari censore del manoscritto di *Quaranta Giorni* di S. Maria Maddalena. Nell'oltre centinaio di correzioni repertate, fortunatamente, però, la grande maggioranza è di carattere stilistico. Si assiste, ad esempio, ad una progressiva regolarizzazione delle forme linguistiche più arcaiche. Solo quattordici delle revisioni possono essere considerate puntualizzazioni più dettagliate, talvolta di tipo giuridico o teologico, pur se talvolta cambiano il senso originario dell'espressione. A titolo d'esempio: «Poi, avendo io la vigilia della Santissima Trinità, offerto il mio cuore a Jesu, conobbi per questo effetto che egli l'aveva accettato perché, in questa mattina, vedevo Jesu che me lo rendeva e con esso insieme, mi dette la purità della Vergine Maria che vedevo esser tanto grande che mai lo potrei esprimere».¹³⁰ Cepari, e da lui tutte le copie successive, correggono comprensibilmente: «Mi dette la purità simile a quella della Vergine Maria».¹³¹

¹²⁸ Cassandra del Giocondo (poi suor Evangelista o Vangelista) nacque a Firenze, il 19.03.1534. Prese l'abito al Carmelo il 21.09.1549 (*Vestizioni Professioni Morti 1538-1568*, ms, SMA 4.1.C1.1, 43v-44r) e il 26.04.1551 fece la sua professione solenne (*Ibid.*, 126v-127r). Per sette volte priora (1572-1575; 1579-1581; 1586-1589; 1592-1595; 1598-1601; 1604-1607; 1610-1613). Spirò il 29 luglio del 1625, in odore di santità (*Vestizioni Professioni Morti 1568-1627*, ms, SMA 4.1.C1.2, 190v). Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Detti e Preghiere*, cit., 170-184.

¹²⁹ CEPARI, V., *Lettera a Vincentio Puccini, 16 agosto 1625*, cit., 195r.

¹³⁰ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, VASCIAVEO, C. (ed.), Pubblicazioni dell'Archivio Arcivescovile di Firenze «Studi e Testi, 25», Firenze 2017², 1, 15, 86.

¹³¹ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, ms, SMA 1.2.IA.2, 5.

In alcuni casi si trattava di dimenticanza di un termine. Così il manoscritto ufficiale recitava: «E mostrorno allor dispetto, la tua innocentia e purita e ancora che eri Vergine e havevi preso carne da que puri sangui di Maria Vergine». ¹³² Il Ceparì integrò con: «E ancora che eri Nato di Vergine». ¹³³ Talvolta si presentava di un'impresione giuridica, alla quale il gesuita era particolarmente attento: «Et volendo si come al populo Hebreo, venirmi dreto Faraone detto Amor proprio con tutti gli mia nimici Vitii, Non poterno, però che furno affogati nel mare per il Voto che io ho promesso della santa Obedientia», ¹³⁴ corretto con: «per il Voto che io feci della santa Obedientia». ¹³⁵

Giuridicamente, il voto è distinto dalla promessa e il verbo usato avrebbe potuto indurre a confusione. Si nota l'attenzione meticolosa della revisione, ma anche questo è un tratto tipico dell'autore in esame.

Una sola correzione del manoscritto ufficiale si presenta decisamente più ampia, non tanto per errori presenti, quanto per rendere più conforme alle categorie della teologia scolastica l'espressività della Santa, fedele al modo antico, agostiniano e patristico di espressione, che riteneva possibile la presenza personale dello Spirito nella creatura senza la mediazione della grazia creata:

Non che Jesu è l'Amore non sia una cosa medesima, Ma dico di questo Amore che unisce con esso amor Jesu, che è mezo fra l'Anima e l'Amor Jesu. Il quale Amore domandato unitivo, non vuole, che tra l'Anima e l'Amor Jesu, vi sia altro mezo, se non lui stesso Amore, Et esso Amore unitivo è quello che non vuole che io desideri, ne voglia nulla fuor di lui Amore, Et [io] a esso domandando Licentia di saper tal cosa mi disse che si bene e molto volentieri voleva. ¹³⁶

Ceparì e le edizioni successive correggono: «Io intendo qui, l'Amore quella communicatione, che fa Dio all'Anima del esser suo d'Amore, che altro, non è che l'istesso Dio; perché se ben Dio è una essentia semplicissima e perfettissima, non dimeno perché è in sé infinita e non può qui esser capita come ella è in se stessa; dall'Intelletto, nostro limitato e finito, Iddio, per accomodarsi alla nostra capacità non ci comunica tutto, come è in se stesso, ma in disparte, hora per modo d'Amore, hora di Sapientia, di Potentia, di Bontà di Purità, e per questo, noi diciamo essere in Dio infinite Perfetione, ancor'che non ve ne sia, se non una, la quale è infinita e comprende tutte; hora perché Dio, quando vuol tirare a sé l'Anima et Unirsela, gli Comunica, alcuna di queste Perfetione e per mezzo di quelle, la tira et a quella è necessario che l'Anima si soggetti, io qui mi sentivo tirare; con la communicatione del'Amore, che diciamo Unitivo, perché Unisce con Dio e con Jesu, il quale Amore non vuole che fra l'Anima e Jesu vi sia altro mezo, se non lui stesso e di più non vuole che io desideri ne voglia nulla fuor di Lui Amore, e

¹³² S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., 20,124, 166.

¹³³ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, ms, SMA 1.2.IA.2, 124.

¹³⁴ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., 23,9, 184.

¹³⁵ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, ms, SMA 1.2.IA.2, 151.

¹³⁶ S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Quaranta giorni*, cit., 29,10-12, 195-196.

però ad esso dimandando licentia, di sapere tal cosa e d'interrogarne Jesu mi disse che molto volentieri». ¹³⁷

Per quanto attiene all'opera del Ceparì biografo, non può mancare un riferimento alla nota e fortunata edizione della *Vita* del Puccini, edita presso Giunti nel 1609, ricca di settantasei capitoli. Fu questo un volume che ebbe una singolare fortuna editoriale e una serie notevole di ristampe, riedizioni, traduzioni e compendi. ¹³⁸ Nel complesso, rispetto alla biografia monastica redatta dalle consorelle, il baricentro della *Vita* del 1609 evidenzia lo spostamento verso l'osservanza e i fenomeni extra-ordinari, evidentemente rilevanti nell'ottica di un atteso processo canonico, seppure con alcune omissioni. ¹³⁹

Interessante e profonda, intanto, appare la prospettiva proposta dal Ceparì riguardo alla santità cristiana, aliena da trionfalismi e enfasi. In tali termini egli riferiva a madre Innocenza Barberini la sua conoscenza di Giovanni Berchmans, omettendone, per discrezione, il nome:

Che il ristretto della Vita della beato Francesco Borgia sia di soddisfazione di Vostra Signoria Illustrissima mi rallegro ben sì che confusione debbe esser la mia che ho scritto in veder mi tanto dissimile dalle sue religiose e sante orazioni e lo stesso mi avvenne adesso in descrivere la Vita di un giovanetto di 22 anni che mi è morto nelle Mani 3 anni sono mentre ero qui rettore nel Collegio nostro, il quale fu santo non per far cose straordinarie, ma per osservare perfettamente la vita comune ma e fare con esattezza le comune azioni, questi e simili esempi ci mette innanzi Dio per spronare la nostra pigrizia piaccia a Sua Divina Maestà a dar grazia a me che ne ò maggior necessità di sapere imitare le virtù loro e seguir le sue pedate. ¹⁴⁰

In base a tale visione, la biografia maddaleniana realizzata dal Puccini non sembrava molto gradita al Ceparì che, con discrezione ed umiltà, data la sua esperienza e il suo prestigio, aveva deciso di metter mano ad un nuovo profilo di suor Maria Maddalena. Di tanto scriveva al governatore delle carmelitane, fornendo un interessante spaccato delle sue priorità anche nella redazione di una sintesi agiografica. Senza dubbio chiedeva al Puccini e alle carmelitane fiorentine di rivedere la sua produzione, d'integrarla, di correggerla se necessario, senza nascondere, forse, un filo di polemica nei confronti dell'impostazione data dal Puccini alla sua biografia della Serva di Dio:

¹³⁷ Ibid., 196 n. a.

¹³⁸ VASCIAVEO, C., «Le Vite storiche di santa Maria Maddalena de' Pazzi», in *Teresianum* 2/71 (2020): 289-324. L'indice di questo volume l'indice, dopo quattro capitoli dedicati all'infanzia e la prima giovinezza della protagonista, nove raccoglievano i ricordi di noviziato (1583-1584) e del giovanato, con particolare attenzione alle virtù praticate e ai doni spirituali. Sugli eventi correlati all'importante settimana di Pentecoste del 1585 e alle meditazioni di *Revelatione e Intelligentie*, si ritenne di non indugiare e ad esso fu dedicato un solo capitolo. A seguire, ventisei capitoli (capp. 15°-40°), furono dedicati a visioni e guarigioni compiute già in vita, seguiti da trentacinque capitoli, concentrati sull'osservanza dei voti religiosi insieme ad altri miracoli.

¹³⁹ Varie e particolari le censure, come l'omissione della storia della comunità monastica o i sintetici furono i richiami alle figure giuridiche e spirituali di riferimento. Le figure sante di riferimento come Caterina da Siena fu limitata al matrimonio spirituale o alla sostituzione del cuore, mentre del tutto assente è qualsivoglia riferimento al Savonarola.

¹⁴⁰ CEPARI, V., *Lettera a Innocenza Barberini, 17 aprile 1624*, cit., 193v.

Le dico che ora cavo dal Processo tutte le virtù e atti immitabili che possono essere utili a chi leggerà, perché gl'estasi, visioni e rivelazioni non possono da lettori essere immitate e dopo che avevo sommariamente cavato tutto in breve, tutto disporrò con la sua narrazione e le rivelazioni, predizioni ed estasi voglio farle, ma più succintamente che posso, solo in quanto possono autenticare la persona della Santa Madre che tali ratti ebbe o le persone delle quali l'ebbe. Quando io abbia tutto ordinato, ne farò far copia e la manderò carta a finché Vostra Signoria e le Reverende Madri si sodisfaccino e levino, mutino, aggiunghino come più le piacerà ché io voglio che in tutte e per tutto abbino soddisfazione e spero che sarà raccolta molto utile alle monache e monasteri. Confesso il vero io quanto più leggo più resto con istupore della gran perfezione di questa Santa madre. Ed io più stimo quel perpetuo tenore d'atti virtuosi continuati che arguiscono un abito fatto in perfettissimo grado che i miracoli e cose meravigliose di ratti che il mondo ammira. Non è conosciuta questa Santa, non si sanno tutte le cose sue, chi legge questi testimoni gusta di vedere che spiegano pur bene e toccano il sodo della virtù e non ne potete scemare pure una parola.¹⁴¹

Malgrado la reciproca disponibilità, delle difficoltà ci furono. Il Cepari stese il suo profilo che, però, uscì solo postumo, con la revisione del confratello Fozi, in settantadue capitoli¹⁴² dando spazio all'atteggiamento virtuoso e alla opera di formatrice di suor Maria Maddalena. Molti elementi di questa vita erano stati tratti dalla testimonianza delle giovani che l'avevano avuta come maestra e formatrice,¹⁴³ diverse delle quali erano state seguite dallo stesso gesuita, attento a valorizzare, in modo peculiare, come aveva sostenuto nella sua lettera: «tutte le virtù e atti immitabili».

La spiritualità del Cepari, senza dubbio cristocentrica, non ignorava l'impegnativa lotta spirituale che anche Maria Maddalena aveva dovuto sostenere nella sua risposta al Signore e ammirava in lei assai di più l'opera della grazia, l'*habitus* virtuoso, «quel perpetuo tenore d'atti virtuosi continuati», rispetto ad ogni impetuosa fenomenologia della grazia che pure, nella mistica fiorentina, non mancava. L'imitazione di Cristo, il «sodo della virtù» gli premeva, rispetto «alle cose meravigliose di ratti che il mondo ammira». Fa riflettere tale espressione. C'è un rischio di mondanizzazione e di caduta in vanità mondana in ogni epoca. E tale esigenza può svuotare di senso persino la mistica cristiana qualora la alieni dalla sua radice rivelata oppure la disancori da un autentico vissuto virtuoso, ad esclusivo vantaggio dell'eccessivo, del gioco linguistico o della pantomima teatrale.

Il Cepari non ignorava l'alternarsi nell'animo umano di profondi sconforti psicologici e spirituali, insieme ai momenti in cui «l'intelletto da divina luce illustrato, senza altri discorsi talmente vede Dio vicino a se e dentro di se, che pare che lo senta e lo vegga e lo tocchi e l'ascolti e gli parli».¹⁴⁴ Di sicuro molto aveva appreso in merito a tali vissuti, anche dalle confidenze e testimonianze ricevute da suor Maria Maddalena. D'altra parte, alla carmelitana, con molta probabilità, avrà sicuramente richiamato la centralità del

¹⁴¹ CEPARI, V., *Lettera a Vincentio Puccini, 3 gennaio 1626*, cit., 189rv.

¹⁴² Cf. CEPARI, V., *Vita de la serafica Vergine S. M. Maddalena de Pazzi*, 1669, cit.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, cc. 44-45.53-57.

¹⁴⁴ CEPARI, V., *Essercizio della presenza di Dio, del P. Virgilio Cepari della Compagnia di Giesù*, cit., 47.

discernimento e della piena adesione alla volontà di Dio, ricercata con la preghiera e il confronto nella reciprocità delle coscienze, come nella sua richiesta di aiuto, prima di accettare il rettorato.¹⁴⁵ Due esistenze, quella del Cepari e della de' Pazzi, sicuramente diverse, per vocazione e modalità espressive ed, insieme, profondamente correlate nella comune ricerca e risposta alla volontà del Padre.

Conclusione

La linea di condotta della Compagnia nel XVI sec., era schivare, per quanto possibile, la direzione di persone favorite di doni straordinari. Tale missione era riservata a persone di ottima dottrina e peculiare prudenza anche alla luce delle varie vicende che avevano visti protagonisti il padre Rossi a Firenze e il padre Gagliardi a Milano. I confessori dovevano consigliare di attenersi alla via comune, meno esposta a pericoli ed illusioni. A tutti veniva raccomandata grande prudenza, evitando di incoraggiare atteggiamenti entusiasti verso rivelazioni di ogni tipo. Senza escludere la possibilità di una vera vita mistica, non si promuovevano enfasi e spettacolarizzazioni. Con questo approccio, la presenza di gesuiti nel Carmelo fiorentino rappresentò una realtà nuova, rispetto ai frati domenicani che avevano garantito un'assidua cura pastorale fino al 1580 circa.

L'afflato missionario, l'impegno in un'ascesi coraggiosa, la proposta degli *Esercizi* ignaziani e della meditazione sistematica, furono i doni che portarono i predicatori della Compagnia non sul piano del carisma, che rimase carmelitano, ma sui mezzi spirituali offerti alla comunità per sostenere un cammino di fede non improvvisato. Maria Maddalena de' Pazzi ne recepì, in modo peculiare, l'attitudine al discernimento spirituale insieme ad un carattere fortemente apostolico ed evangelizzante della sua vocazione orante.

Grazie anche a trascrizioni di inediti del Cepari e del Fabrini presenti nell'archivio fiorentino, si è provato a richiamare qualcosa del contributo che la Compagnia offrì a questo particolare Carmelo, partecipando non solo a sostenere il cammino ecclesiale di S. Maria Maddalena de' Pazzi, ma anche a farlo conoscere, di tempo in tempo, con accenti e sottolineature variate. Oltre a tale missione, i padri gesuiti, hanno accompagnato, con una costante presenza educativa, numerose delle sorelle di questa comunità, arricchendo la Chiesa di Firenze di una presenza carmelitana seria ed impegnata.

¹⁴⁵ Cf. S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *Lettera Al p. Virgilio Cepari*, in S. MARIA MADDALENA DE' PAZZI, *L'Epistolario completo*, cit., 167-168.

L'arrivée des jésuites au Japon et en Chine :

« Voir la grande contenance du monde et son pourtour ... »

par CHRISTIAN BELIN*

En provenance des mers du sud, quelques noirs vaisseaux, les fameux *kurofune*¹, accostent sur les rives japonaises, et les fils de saint Ignace, de noir vêtus, foulent à leur tour cette terre inconnue de l'archipel nippon... Scène emblématique des paravents *Nanban*...² Premiers contacts, premiers croisements, premiers échanges³.

La mémoire chrétienne se tourne ici vers un paradigme originel, celui des voyages missionnaires de Paul en terre hellénique, au carrefour des nations, en un chapitre singulier des Actes des apôtres. On se rappelle en effet l'échec de Paul sur l'Aréopage, qu'une foule blasée ne prit pas au sérieux. Ce sont les succès et les échecs constitutifs de toute mission chrétienne que l'on retrouvera dans les textes jésuites que sont la *Relation* écrite par Valignano à propos du Japon (1583) et le récit de *L'Expédition chrétienne en Chine* rédigée en italien par Ricci, mais traduite en latin, puis en français par Nicolas Trigault

* CHRISTIAN BELIN, Professore di Letteratura Francese del XVII secolo. Università Paul Valéry, Montpellier, christian_belin@hotmail.com

¹ Ce mot japonais signifie « noir navire » ; il est employé pendant l'Ere Tenshō (1573-1592) pour désigner les grands bateaux de commerce portugais.

² Les *nanban-jin*, « barbares du sud », désignent les portugais qui, depuis 1543, accostaient à Kyushu, au sud du Japon, depuis l'Inde et le sud de l'Asie. Ils inspirèrent une thématique de l'art japonais des XVI-XVIIe siècles à travers les peintures ornant les *byōbu* (paravents), qui témoignent d'un premier métissage culturel entre le Japon et l'Occident. La catégorie esthétique d'art *nanban* a été forgée au début du XXe siècle par l'historiographie japonaise. Voir d'Alexandra Curvelo, *Chefs-d'oeuvre des paravents Nanban. Japon – Portugal XVIIe siècle*, Paris, Ed. Chandeigne, 2015.

³ Les premières grandes histoires du Japon seront écrites, en Occident, par des jésuites français : François Solier (1558-1638), *Histoire ecclésiastique des îles et royaume du Japon*, Paris, S. Cramoisy, 1627-1629 ; Jean Crasset (1618-1692), *Histoire de l'Église du Japon*, 1689 ; Pierre François-Xavier de Charlevoix (1682-1761), *Histoire du Japon où l'on trouvera tout ce qu'on a pu apprendre de la nature & des productions du Pays, du caractère & des Coutumes es Habitants, du Gouvernement & du Commerce, des Révolutions arrivées dans l'Empire & dans la Religion; & l'examen de tous les Auteurs, qui ont écrit sur le même sujet*, Rouen, 1715 en 3 volumes, 1736 en 2 volumes, puis 9 volumes et encore révisée en 6 volumes en 1754. Paris, Rollin.

(éd. latine en 1615, française en 1616)⁴. Ce même Ricci avait dit à ses compagnons à propos de la Chine : « je vous laisse devant une porte ouverte... ». C'est ce même seuil que nous franchirons ici à partir de leurs témoignages, en nous demandant quels pouvaient être l'état d'esprit et les dispositions spirituelles d'une Compagnie de Jésus expatriée en Extrême-Orient. Le vocabulaire ignacien traverse d'ailleurs les textes de Valignano et de Ricci, comme aussi celui des ambassadeurs japonais⁵ du *De Missione*⁶ : manière de procéder, méthode, principe, fin à poursuivre, établissement du pour et du contre.

Une édition latine des *Exercices* sera d'ailleurs publiée à Amakuse en 1596, mais il faut néanmoins toujours garder à l'esprit que la pratique systématique des *Exercices*, au cours de la formation des candidats, n'était pas encore établie dans la seconde moitié du XVIe siècle. On sait que Bellarmin, par exemple, n'avait pas fait les *Exercices* pendant son noviciat, et il est fort probable que Ricci et Valignano se soient trouvés dans la même situation⁷. L'essentiel reste l'entière disponibilité pour le règne de Dieu. Il importe donc de préciser que le zèle missionnaire des compagnons aura été surtout fortement encouragé par la *Formula instituti*, rédigée en 1539, qui associe étroitement défense et propagation de la foi, partout et dans n'importe quelle zone géographique, comme aussi bien dans n'importe quelle situation culturelle. La nouvelle Compagnie a été principalement instituée à cette fin : *ad hoc potissimum instituta ut ad fidei defensionem et propagationem... praecipue intendat* » (*Formula Instituti*, 1)⁸.

⁴ Ricci et Nicolas Trigault, qui arrive en Chine en 1610, six mois après la mort de Ricci, lui-même arrivé en 1582.

⁵ On appelle « ambassade Tenshō » une ambassade envoyée, à l'instigation du jésuite Alessandro Valignano, par le daimyo chrétien Ōtomo Sōrin, au pape et aux rois d'Europe en 1582. Ces délégués japonais se rendront à Lisbonne et à Rome, où ils rencontreront le pape. Ils reviennent au Japon le 21 juillet 1590. Leurs notes écrites aboutiront à la rédaction du *De Missione Legatorum Japonensium ad Romanam Curiam* (*De la mission des légats japonais à la Curie romaine*), composé par un jésuite de Macao, Duarte de Sande et publié en 1590.

⁶ Editions de référence : Alexandre Valignano, *Les Jésuites au Japon, Relation missionnaire* (1583), Traduction, présentation et notes de J. Bésineau, s.j., Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, Collection Christus n° 72, 1990 ; Matthieu Ricci, Nicolas Trigault, *Histoire de l'Expédition chrétienne au Royaume de la Chine* (*De Christiana Expeditione apud Sinas ab Societate Iesu suscepta*) 1582-1610, Etablissement du texte et annotations par Georges Bessière, Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, Collection Christus n° 45, 1978 ; Duarte de Sande, *Dialogo sobre a missão dos embaixadores Japoneses à Curia Romana*, Coïmbra, Universidade, 2009, 2 vol.. Il s'agit de l'édition du texte latin, *De Missione legatorum ad Romanam Curiam Rebusque in Europa ac toto itinere animadversis Dialogus*, In Macaensi portu Sinici in domo Societatis Jesu, Anno 1590.

⁷ Sur la spiritualité des jésuites missionnaires, sous le mandat du quatrième supérieur général de la Compagnie, Everard Mercurian (1573-1580), voir Philip Endean, s.j., «The strange style of prayer: Mercurian, Cordeses and Alvarez», in Thomas M. McCoog, s.j., *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture. 1573-1580*, Institutum Historicum Societatis Iesu, The Institute of Jesuit Sources, Rome, St. Louis (MO, USA), 2004.

⁸ Ces considérations seront davantage explicitées dans les *Constitutions* qui découleront de la *Formula*. La *Formula* sera ratifiée par la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* de Paul III (27 septembre 1540) et définitivement confirmée dix ans plus tard par la bulle *Exposcit debitum* de Jules III (21 juillet 1550). Sur les *Constitutions*, voir Paul de Chastonay, s.j., *Les Constitutions de l'ordre des jésuites*, Paris, Aubier, 1941.

En terre étrangère, très loin de l'Europe, se posait crûment la question de la différence. Or Ignace invite ses fils à prendre en considération l'universel et le singulier, le général et le particulier, à l'intérieur d'une dialectique du même et de l'altérité. Dans le prélude à l'Incarnation, qui ouvre sur la contemplation du Règne du Christ, Ignace propose une mise en scène grandiose afin de « voir la grande contenance du monde et son pourtour (*videre magnam capacitatem et ambitum mundi*). Il s'agit d'appréhender une capacité et de mesurer toute une ampleur, toute une vaste amplitude. L'envergure de l'opération est accentuée par le fait que tout se déroule sous le regard transcendant des « trois personnes divines qui, de toute éternité, observaient toute la surface de la terre » (*speculabantur totam planitiem vel ambitum totius mundi*). Les textes jésuites font écho à ce prélude ignacien. Ricci évoque « cette ample étendue en un seul royaume (...) », « cette si ample circonscription de limites » (...), « cette si ample largeur de terre (...) ». Le *De Missione* des ambassadeurs japonais présentera lui aussi la Chine comme un « *amplissimum regnum* ». Une mise en scène intérieure s'est effectuée, entraînant une véritable intériorisation théâtrale de la Chine et du Japon.

On songe aux paroles prononcées par l'Ange gardien dans *Le Soulier de satin* de Claudel : « la Chine éternellement dans ce laboratoire intérieur »⁹. Dans les textes de Ricci et de Valignano, comment s'effectue la mise en scène de la différence ? Et que signifie, en pareil contexte, l'absolue nécessité du discernement spirituel ? Comment, enfin, incarner la différence et réinventer la tradition ?

La mise en scène de la différence

Le préambule à toute méditation, dans les *Exercices*, consiste en une énigmatique « composition de lieu, *composicion viendo el lugar, compositio videndum locum* », où l'esprit doit s'efforcer de tout se représenter sous la forme d'un espace visuel. La vue générale devient panorama et sommaire, vision panoptique, d'abord de loin, puis de plus en plus près. Par un dispositif de cadrage, les détails viennent ensuite et participent à l'animation du paysage. Le Japon et la Chine sont ainsi soumis à l'épreuve d'un dispositif visuel. Un imagier se déroule tandis qu'un imaginaire se profile. Le séquençage doit être progressif pour éviter de se concentrer trop vite sur un essentiel qui, de toute façon, demeure invisible. C'est selon un tel processus que le Japon et la Chine montent théâtralement sur scène dans les textes de Valignano et de Ricci. Il s'agira de voir pour mieux concevoir, et de mettre sous les yeux afin d'exercer le sens spirituel. Le Père Aquaviva dira, après la lecture des rapports envoyés par Valignano : « *mi pare d'haver quasi presente lo stato di quelle cose* ».

La cartographie jésuite se superpose en quelque sorte à la cartographie des géographes. La mappemonde de Ricci avait enthousiasmé l'empereur et les mandarins, mais le missionnaire jésuite doit se situer lui-même, à son tour, dans ce que le texte des ambas-

⁹ *Le Soulier de satin* (1929), Troisième Journée, scène VIII, Paris, folio, 1976, p. 283.

sadeurs japonais appelle le *theatrum orbis*¹⁰. Chez Valignano, l'archipel nippon découvre, en palimpseste, la Province jésuite divisée en trois régions : Shimo, Bungo, Miyako¹¹. Tel est précisément le théâtre de la Compagnie, le théâtre de sa mission. L'itinéraire des navigateurs ou des marchands portugais ne correspond que superficiellement à l'odyssée des prédicateurs qui, eux, se placent à l'intérieur d'un espace-temps spirituel. La composition de lieu exige cette intériorisation de l'espace extérieur. On ne voit que pour composer ou recomposer. Le lieu imaginaire, qui assume totalement sa part de fiction, l'emporte sur le lieu historique.

On glisse d'une amplitude incommensurable jusqu'au détail pris comme support et point de départ. Dès le préambule, Valignano le précise : « le Japon (...) est si différent de l'Inde et de l'Europe qu'on ne peut en aucune manière en comprendre la situation et la nature du gouvernement qui y convient à moins d'en traiter d'une manière plus claire, distincte et plus en détail¹² ». Et cependant, une vue d'ensemble s'impose, au préalable, comme le dira Valignano au début du premier chapitre : « Avant de commencer à traiter des maisons, des collèges et du mode de gouvernement qu'a et doit avoir notre Compagnie au Japon, il semble nécessaire de décrire d'une manière générale les coutumes et les particularités de ce pays¹³. Un double mouvement dialectique se dessine donc, d'une part dans les rapports qui unissent l'extérieur et l'intérieur, et d'autre part dans le lien intrinsèque qui unit le général et le particulier. On mesure la difficulté de l'entreprise, qui consiste à ajuster son regard sur des images mobiles enveloppées de flou. L'Extrême-Orient apparaît comme un objet fuyant, que l'œil astigmatique ne parvient jamais à parfaitement saisir. La « composition de lieu » ne peut qu'engendrer des recompositions infinies.

Fabriquer des images signifie nourrir un imaginaire, et non pas d'abord satisfaire une soif d'exotisme, ce qui sera plus tard l'objet de *La Chine illustrée* d'Athanasius Kircher¹⁴. L'imagination se nourrira d'une véritable enquête ethnographique. Ricci en revendique le principe : « nous avons appris de propos délibéré leurs coutumes, mœurs, lois, cérémonies (...), nous avons jour et nuit leurs livres en main¹⁵ ». La Chine se métamorphosait en un système d'images, offrant une grille sémiotique riches de « capacités » infinies. Chez Valignano, pareillement, le Japon chrétien figure un point perspectif, situé dans les lointains. Les textes s'efforcent ainsi de convertir la Chine et le Japon en images mentales, en sujets de méditation, au terme d'un long parcours, comme la promesse d'un engagement spirituel. Le processus d'assimilation pourrait se définir comme une tension vers l'image, *ad imaginem...*, comme la quête de quelque prototype commun.

¹⁰ Duarte de Sande, *Dialogo...*, II, p. 747.

¹¹ *Les Jésuites au Japon, Relation missionnaire (1583)*, Traduction, présentation et notes de J. Bésineau, S.J., Paris, Desclée de Brouwer Bellarmin, Collection Christus n° 72, 1990, p. 90-91.

¹² *Ibid.*, p. 54.

¹³ *Ibid.*, p. 57.

¹⁴ Athanasius Kircher, *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*, fac-simile de l'édition originale (1667), Paris, BNF, 2012.

¹⁵ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, 1, p. 70.

Mais les excès de prosélytisme peuvent conduire à estomper ou à réduire les différences. Les jésuites sont conscients de la tentation et du danger. Suffira-t-il simplement de transposer ou de modifier insensiblement ? Il importe alors de revenir sans cesse au concret, aux *realia*, à la réalité incarnée. Ajuster sa vue signifie bien souvent changer son regard. Un leitmotiv hante sur ce point les propos de Valignano : les missionnaires doivent acquérir « l'expérience du pays¹⁶ ». Prévoyant les difficultés à venir avec le magistère romain, il réclame des hommes « instruits, prudents, vertueux, ayant l'expérience du Japon »¹⁷. La postérité a retenu l'image du jésuite déguisé en mandarin (objet de ricanement dans l'univers de Port-Royal). Pour le meilleur ou pour le pire, la Compagnie de Jésus adoptait en effet l'*éthos* du caméléon. Ce faisant, l'Extrême-Orient investissait à son tour l'univers mental des européens. En se laissant transformer par l'autre, on modifie peu à peu son propre système de représentation. Le changement des *habits* ou des *costumes* traduit la modification des *habitudes* et des *coutumes*. Valignano en est parfaitement conscient : « nous ne sommes au Japon que des enfants et des ignorants. Il nous faut donc apprendre à parler, à nous asseoir, à marcher et à faire mille autres choses nouvelles, qui paraissent d'abord très étranges et déraisonnables, auxquelles en suite on s'accoutume et que l'on trouve normales¹⁸ ». Mais quelles limites assigner à l'adaptation des yeux et du cœur ?

La nécessité absolue d'un discernement

Une exigence herméneutique s'impose. Comment instaurer une certaine cohésion des signifiants et des signifiés malgré la pluralité des univers mentaux ? D'abord, sans doute, en manifestant une certaine empathie critique. Les jésuites ne tarissent pas d'admiration pour l'intelligence des japonais et des chinois, en dépit de quelques ombres au tableau. Nul en effet n'a le monopole des préjugés et des stéréotypes. L'aveuglement peut être réciproque, et les jésuites ne manquent pas de relever certaines réactions xénophobes, au Japon comme en Chine. Dans tout processus spirituel, nul ne peut éviter l'épreuve du discernement. Il importe de juger et d'écarter, de trier et de choisir. Saint Paul parlait du « discernement des esprits », *διακρίσεις πνευμάτων* (I Corinthiens, XII, 10). Une opération diacritique s'avère indispensable, bien que périlleuse, pour retrouver la valeur épistémique de la différence. Parfois, d'ailleurs, et même assez souvent, les jésuites n'éprouvent aucune difficulté à confesser leur ignorance : « tous leurs rites et leurs coutumes sont si différents de ceux des autres nations qu'on ne peut facilement les comprendre et les apprendre en peu de temps »¹⁹. De fausses équivalences peuvent leurrer, qui révèlent les déficiences d'un modèle analogique trop compréhensif.

¹⁶ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 192.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁹ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 81.

Valignano et Ricci suggèrent qu'il faudra modifier les paramètres : « ce qui se passe au Japon n'est compris que par ceux qui le connaissent de près et par expérience »²⁰. Les processus décisionnels traversent les deux textes, mais, ici, ils se déroulent dans une sorte d'exterritorialité culturelle, où les normes habituelles sont démonétisées.

Dès lors, sur quelle autorité s'appuyer ? Alain de Lille, au XIIe siècle, disait déjà : « l'autorité a un nez de cire, c'est-à-dire que ses propos peuvent être tournés en sens divers, et il faut les renforcer par des arguments rationnels (*auctoritas cereum habet nasum, id est in diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est*)²¹ ». L'autorité doit se fonder sur la raison. Trigault rapporte que Ricci avait dit un jour à un religieux bouddhiste, qui attaquait Confucius : « Il faut entre nous disputer par raison et non par autorité »²². Valignano plaide par ailleurs pour une indigénisation de la théologie chrétienne : « en beaucoup de cas, courants au Japon, il y a tant de difficultés dans le gouvernement de cette chrétienté qu'on ne peut se décider sur les écrits des docteurs, mais qu'on doit toujours décider *hic et nunc* ». Ailleurs il déclare que sur les « problèmes particuliers au Japon (...), on ne peut avoir recours aux avis de Cajetan, Navarro et autres sommités européennes »²³. Ignace de Loyola insiste sur la rigueur méthodique des décisions, qui toujours doivent scrupuleusement établir le pour et le contre selon chaque point de vue. Le chapitre VI de la *Relation missionnaire* développe par exemple dix arguments pour défendre la mission jésuite au Japon. La « sainte indifférence » ne s'obtient qu'au terme d'une démarche de type ascétique, au-delà de l'ancien argument stoïcien des *adiaphora*. Au Japon comme en Chine, les Européens doivent se confronter à une pluralité vertigineuse de signes linguistiques ou culturels (dispositions topographiques, caractères et symboles, coutumes insolites) qui semblent envahir un espace saturé de disparité. Un zèle missionnaire trop naïf n'aurait-il pas tendance à occulter ces différences ? Dans les *Exercices spirituels*, Ignace recommande de s'attarder sur les difficultés, les obstacles, les résistances. Il faut appuyer sur ces points douloureux, et surtout ne pas les escamoter, d'autant plus qu'ils se révèlent éminemment positifs dans tout progrès spirituel. C'est pourquoi, très sensibles aux écarts culturels, les jésuites s'investissent avec tant d'ardeur dans une sorte de linguistique missionnaire, en adoptant une véritable stratégie de traductions. Michel Ruggieri traduit le *Décatalogue* en chinois en 1582 : *Les Dix préceptes du Seigneur du Ciel transmis par les Ancêtres*. Ricci traduit en 1604 le *Manuel* d'Épictète sous le titre *Le Livre des vingt-cinq paroles*. Et il s'émerveilla de retrouver la première phrase du *Manuel* dans le néoconfucianisme de Mencius : « il y a des choses dont l'acquisition ne dépend pas de moi ». Ce stoïcisme universel ou transculturel ne plaiderait-il pas pour le dialogue philosophique ? Ricci publiera également, dans les années 1596-1601, un catéchisme intitulé *Tianzhu shiyi, Le vrai sens de la*

²⁰ *Ibid.*, p. 116.

²¹ *De fide catholica*, I, 30, Patrologia Latina, vol. 210, Paris, Migne, 1855, col. 33.

²² Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, IV, p. 426.

²³ Valignano, *Relation missionnaire...*, respectivement p. 118 et 188.

doctrine du Maître du Ciel. Mais jusqu'où pouvait aller l'adaptation ?²⁴ Fallait-il endosser la soutane ou le *dôbuku*²⁵ ? A la même époque, en Inde, le jésuite Roberto de Nobili se trouvait confronté aux mêmes dilemmes : fallait-il tolérer l'usage de l'encens ou du santal lors de cérémonies civiles ? Un « discernement » s'imposait quant aux interrelations unissant l'ordre de la foi à celui de la pratique religieuse

L'Extrême-Orient apparaissait en fin de compte comme un monde renversé, et les jésuites insistent beaucoup sur ces jeux d'inversion, non pas pour répéter un vieux stéréotype (depuis Hérodote), mais pour le retourner au contraire, à la manière de Montaigne : si tel ou tel univers culturel me paraît être à l'envers du mien, alors c'est aussi mon propre univers culturel qui peut être perçu à l'envers, sans détenir le privilège de l'endroit. C'est moi d'abord qui me situe aux antipodes, et non l'Autre. Valignano déclare avec ingénuité : « réellement on peut dire que le Japon est un monde à l'envers²⁶ ». Le même constat se retrouvera chez le jésuite Luis Frois dans son *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, écrit en 1585²⁷. Valignano souligne sa propre stupéfaction : « mais de voir que tout va à l'envers de l'Europe et qu'ils aient su organiser leurs rites et leurs coutumes en un système si raisonnable de civilisation pour qui sait le comprendre, n'est pas un médiocre motif d'admiration²⁸ ». D'une certaine manière l'opposition entre endroit et envers cesse d'être pertinente. Cyrano de Bergerac, et plus tard Montesquieu, broderont sur le même thème et les mêmes motifs. D'autres paradigmes culturels ou civilisationnels s'avèrent possibles et parfaitement opératoires : « ce qui reste le plus étonnant, c'est que la sensibilité elle-même et les choses qui semblent les plus naturelles sont très différentes et contraires aux nôtres. Chose que je n'oserais jamais affirmer si je n'en avais pas fait chez eux l'expérience²⁹ ».

Les jésuites constatent l'existence d'autres types de légitimité ; c'est pourquoi ils proposent aux autorités ecclésiastiques européennes une légitimation des apports exogènes. Ils plaident pour l'épreuve salutaire du dépaysement, ce que les Pères du désert appelaient la *xeniteia*, le séjour en terre étrangère, le dépaysement, l'expatriation, l'exil volontaire³⁰. D'une certaine manière, et pour être plus exact, ils font l'expérience de leur propre *dépaysement*, dans le sens que Heidegger donnait à ce terme dans *Sein und Zeit*,

²⁴ Sur la pratique de l'adaptation ou de l'inculturation (*accommodatio*), voir M. Catto et G. Mongini, « Missioni et globalizzazioni: l'adattamento come identità della Compagnie di Gesù », in *Evangelizzazione e Globalizzazione. Le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Biblioteca della « Nuova Rivista Storica », n° 42, Soc. Ed. D. Alighieri, Roma, 2010, pp. 1-17.

²⁵ *Ibid.*, p. 200.

²⁶ *Ibid.*, p. 75.

²⁷ *Traité sur les contradictions de mœurs entre Européens et Japonais*, traduit du portugais, Paris, Chandeigne, 1998.

²⁸ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 75.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Antoine Guillaumont, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses, Annuaire 1968-1969*, 76, pp. 31-58.

das Un-zuhause, en l'associant à l'idée d'étrangeté, *Unheimlichkeit*³¹. Mais s'ajoute une dimension spirituelle insoupçonnée. Sur le plan spirituel ou théologique, en effet, un vice-versa finit aussi par s'instaurer. On pourrait invoquer ici le mystérieux concept paulinien de *métaschématisme*, lorsqu'il est dit, en II Corinthiens, XI, 14, que Satan, quelquefois, se transforme en ange de lumière, « ὁ Σατανᾶς μετασχηματίζεται εἰς ἄγγελον φωτός ». Ignace de Loyola se réfère lui-même explicitement à cette stratégie dans une lettre adressée à Paschase Broët et à Alphonse Salmon, en septembre 1541, en leur conseillant d'utiliser la même technique que le diable pour gagner les âmes et les retenir dans le filet : « *para meter en red en maior servicio de Dios... tengamos con otros la mesma orden que el enemigo tiene con una buena anima todo ad malum, nosotros todo ad bonum*³² ». C'est dans un contexte semblable que Valignano loue la beauté des cérémonies religieuses présidées par les bonzes : « on dirait qu'en quelque sorte le démon leur a enseigné à contrefaire nos manières : en beaucoup de choses, ils se conforment à ce que nous disons³³ ». Ricci, pour sa part, établissait un parallèle audacieux entre les chants bouddhistes et la musique religieuse occidentale : « Vous diriez que les cantiques qu'ils chantent ne sont pas beaucoup différents de l'office que nous appelons grégorien³⁴ ».

La réversibilité du regard rend donc le discernement fort délicat ou fort subtil. Ainsi conviendra-t-il parfois de se laisser inspirer par les bonzes : « ils ont fixé toutes leurs cérémonies et la manière de s'y comporter, avec eux-mêmes comme avec les autres, dans des règles que tous ont acceptées au point que nous aussi nous devons en beaucoup de choses nous en inspirer, car autrement il n'y a pas de religion qui vaille pour les Japonais, et nous perdriions notre crédit auprès d'eux »³⁵. Le parallélisme comparatiste creuse la distance et favorise le recul du jugement. Derrière le *Dialogue* des ambassadeurs japonais, la réflexivité du regard suppose en arrière-plan, de manière latente, un regard nécessairement diacritique. On le perçoit très nettement par exemple dans l'*Entretien trente-trois*, consacré à la Chine, où le personnage de Michel s'interroge, à propos de la civilité, sur ce qui, en Chine, diffère des valeurs japonaises ou européennes, « *ejus ratio longe a nostra et Europaea differt* »³⁶. On trouve des propos similaires à propos de la philosophie morale des chinois, évaluée « *instar Europaeorum hominum*³⁷ ».

³¹ « *Das beruhigt-vertraute In-der-Welt-sein ist ein Modus der Unheimlichkeit des Daseins, nicht umgekehrt. Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden* », Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1941, p.189.

³² *Monumenta Ignatiana, ex autographis vel ex antiquioribus exemplis collecta. Series prima. Sancti Ignatii de Loyola Societatis Jesu fundatoris epistolae et instructiones*, Matriti, Typis G. Lopez del Horno, 1903-11, p. 180.

³³ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 87.

³⁴ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, p. 167.

³⁵ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 87-88.

³⁶ Duarte de Sande, *Dialogo...*, II, p. 733.

³⁷ *Ibid.*, p. 723.

Comment incarner la différence et réinventer la tradition ?

L'homogénéité serait perçue comme un piège par les jésuites, qui préfèrent favoriser l'autonomie juridictionnelle et spirituelle des Eglises indigènes. D'où le questionnement incessant des missionnaires appelés sans cesse à réinventer leur apostolat en l'incarnant dans un nouveau langage et en faisant confiance aux charismes et à la grâce. Saint Paul disait que la Loi n'était qu'un pédagogue, *ὁ νόμος παιδαγωγός* (Galates, III, 24). Tout le chapitre 9 du premier livre de Ricci, « Des cérémonies superstitieuses et autres erreurs des chinois » s'inspire du premier chapitre de l'Épître aux Romains sur l'universalité de l'erreur, répandue dans toutes les nations depuis la chute originelle, bien que subsiste une loi de nature non moins universelle, fondée sur la raison : « plusieurs des anciens chinois, note Ricci, ont été sauvés en la loi de nature³⁸ ». En Chine, cependant, un régime d'anomie a fini par s'imposer. Au milieu de tant de confusions religieuses (idolâtrie, irréligion, athéisme), « ils se trouvent du tout être sans loi, vu qu'ils n'en observent aucune sincèrement³⁹ ». Les dogmes et la doctrine ne pouvaient faire l'économie d'une traduction et d'une transposition. On sait que les questions linguistiques restèrent toujours au premier plan de l'apostolat jésuite. Ricci admirait la concision énigmatique de l'écriture chinoise : « de cette manière aussi de peindre les caractères pour lettres provient une belle façon d'écrire entre les Chinois, par laquelle ils disent non seulement en peu de mots, mais avec peu de syllabes, ce que peut-être nous dirions moins intelligiblement avec des longs discours pleins d'ambiguïté⁴⁰ » ; il écrit ailleurs : « ils ont tous une seule langue, la meilleure, la plus élégante et la plus riche qu'on connaisse dans le monde. Elle est plus abondante et exprime mieux ses concepts que notre langue latine⁴¹ ».

Mais alors, quel catéchisme fournir ? Devait-il, pouvait-il simplement dupliquer le catéchisme occidental ? Valignano évoque un catéchisme en sept leçons⁴². Première difficulté, et non des moindres : comment, déjà, traduire le mot Dieu ? S'agira-t-il d'un Principe ou d'un Dieu personnel ? Et comment parler d'une incarnation divine ? Mais, par un effet boomerang, traduire un concept impose nécessairement un approfondissement dans la langue d'origine. Par ailleurs, existe-t-il une universalité des valeurs ? Les religions sont-elles capables de dialoguer entre elles ? Comment évaluer leur « capacité » intellectuelle et spirituelle ? En un sens, les idiolectes religieux peuvent se stimuler l'un l'autre. Ricci et Valignano le pressentent à propos des « sectes » (bouddhisme ou taoïsme). Sensible aux tournures poétiques, Ricci, par exemple, n'hésite pas à écrire que les ouvrages taoïstes sont « d'un style très élégant⁴³ ». L'heure cependant n'était pas en-

³⁸ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, p. 161.

³⁹ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 94.

⁴¹ *Ibid.*, p. 81.

⁴² Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 143.

⁴³ Ricci – Trigault, *Histoire de l'Expédition...*, I, p. 170.

core au vrai dialogue. Au Japon, le *shintō*, voie, chemin du divin, demeurerait inaccessible aux pères. Le lecteur peut parfois regretter que les disciples de saint Ignace n'aient pas accordé davantage d'attention à la spiritualité des *kami* (forces, esprits..). Un dialogue s'est ébauché, mais il a avorté ; il a été compromis ou différé, mais cependant amorcé.

Comment prêcher l'Incarnation enfin, sans s'efforcer d'incarner soi-même la foi chrétienne ? La question va bien au-delà du simple phénomène d'acculturation (au sens anthropologique) ou des processus d'inculturation tels que les conçoit la pastorale chrétienne. Il s'agissait en réalité de donner un *corps* de doctrine en s'*incorporant* à une société, à d'autres sociétés. La typologie religieuse rejoignait la typologie sociétale. La multitude des textes produits reflète les tâtonnements et l'inventivité inépuisable des jésuites. De nombreuses questions se posaient. Que fallait-il exiger ou tester pour évaluer l'authenticité d'une conversion ? Quel rôle devait-on assigner à la morale, à l'éthique ? Devait-on nécessairement lier la foi chrétienne à une série de pratiques religieuses ? Sur quelles traditions locales pouvait-on s'appuyer (Confucius ou les bonzes) ? Derrière les choix stratégiques se dissimule à peine une question lancinante : ne risquait-on pas d'« évacuer la croix », comme disait saint Paul ? Les textes n'évoquent pas explicitement cette difficulté majeure, littéralement *cruciale*, la prédication de la « folie » de la Croix. En arrière-plan, cependant, de manière tacite, la question affleure sans cesse à la surface des textes. Malheureusement, notait Ricci, les chinois ignorent même le symbole figuré de la croix : « entre les Chinois, il n'y a aucun usage de la croix ; par ainsi le nom même en est inconnu⁴⁴ ». Des signes de contradiction apparaissent ainsi, perçus par les jésuites au cœur même de leur enfouissement et au milieu des contrariétés. Telle sera la mortification des missionnaires, mais, dans la spiritualité ignacienne, un rôle dialectique, absolument central, est assigné à l'erreur, à la faute, au mal, c'est-à-dire précisément à la croix.

Pour les jésuites, la Compagnie et toute la chrétienté occidentale se renouvelaient à travers cette jeune chrétienté asiatique. Pour Ricci, « l'expédition » entreprise dépasse largement les bornes imposées par la politique ou l'économie : « en aucun autre temps, depuis les courses des Apôtres par le monde universel, aucune expédition particulière entreprise pour la foi chrétienne n'avait été plus importante⁴⁵ ». Les jésuites découvrent que l'actualisation du christianisme est une exigence constitutive de la foi chrétienne elle-même. Ainsi la Compagnie est-elle appelée à se japoniser, comme l'Eglise catholique elle-même, dont elle n'est que le signe : « on ne peut en aucune manière la (la Compagnie) régir avec notre législation européenne, car les coutumes sont différentes et cette Eglise est jeune et se développe chaque jour. Il n'y a pas de juridiction, ni d'autorité, pour la conduire, autrement qu'en s'adaptant à elle, et il en est de même pour la Compagnie, qui est nouvellement fondée ; finalement, toute cette Eglise est si nouvelle, au milieu de coutumes et de particularités si contraires aux nôtres, que c'est là une entreprise dangereuse où l'on peut commettre de grandes erreurs⁴⁶ ». Valignano plaide

⁴⁴ *Ibid.*, I, p. 178.

⁴⁵ *Ibid.*, V, p. 532.

⁴⁶ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 116-117.

également pour une Eglise autocéphale : « aussi n’y a-t-il pas d’autre solution que de former les gens du pays et de leur laisser ensuite le gouvernement de leurs églises. (...) Car ainsi sont-ils faits qu’en rien ils ne peuvent s’adapter à nous ; c’est donc à nous de nous adapter à eux en tout, et cela nous coûte beaucoup⁴⁷ ». Plus loin, il réitère la même conviction en un vertigineux retournement du concept d’adaptation : « ce n’est pas à eux de rien abandonner de ce qui est à eux, mais à nous de nous adapter tout entiers à eux. (...) Il faut d’une certaine manière changer sa nature. La difficulté à faire le nécessaire pour l’union des cœurs repose sur nous, non pas sur eux⁴⁸ ».

Une telle stratégie impliquait le rejet de tout ethnocentrisme européen. A propos des différences culturelles Valignano n’hésite pas à écrire : « qu’on n’en dise pas de mal ni n’en marque d’étonnement en cherchant à convaincre les Japonais de la supériorité européenne⁴⁹ ». Le témoignage s’affiche modeste, et non triomphaliste, car il ne s’agissait pas pour les jésuites de convertir en masse, contrairement à ce que l’on croit trop souvent. Ricci, de son côté, se méfie de l’excès des paroles, en vantant les mérites de ce qu’il appelle une « façon muette de publier la foi chrétienne⁵⁰ ». Il ajoute : « en ce royaume, les points principaux de notre foi se peuvent beaucoup mieux et plus proprement déclarer par écrit que par paroles », les chinois étant « de vrais dévoreurs de livres⁵¹ ». Valignano, quant à lui, insiste sur l’importance des « choses assez petites », non spectaculaires, et il exclut tout système de contrainte : « car enfin on ne peut rendre les hommes vertueux par force, ni par force servir Dieu, et Dieu lui-même ne le veut pas ainsi⁵² ».

Enfin les jésuites misaient beaucoup sur la diffusion des livres de culture, sans esprit de supériorité. Ils suggèrent au contraire, à maintes reprises, un échec en quelque sorte assumé, voire même, le cas échéant, revendiqué. Là se situait, à leurs yeux, le mystère de la croix. Ricci, par exemple, évoque des « commencements si stériles⁵³ » et Valignano ne dissimule pas qu’au départ, « tout nous était contraire dans ce pays », et que Dieu lui-même semblait « défaire ce que faisaient les pères ». Les jésuites avançaient, ajoute-t-il, parmi les « désastres », les « persécutions », les « contrariétés », les « humiliations » et les « persécutions ». Et Valignano en tirait cette conclusion à la saveur tout évangélique : « ainsi, les pères étaient abattus après avoir, suivant un jugement humain, tout perdu, sans espoir de pouvoir relever les ruines⁵⁴ ». Un aveu d’impuissance ou de maladresse vient parfois nuancer le récit officiel de la mission : « il faut admirer comment les Japonais nous tolèrent sur leurs terres, nous qui sommes étrangers à tant de leurs coutumes et particularités, et qui ne leur apportons, au point de vue social et politique, rien

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130-131.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁵⁰ Ricci – Trigault, *Histoire de l’Expédition...*, II, p. 228.

⁵¹ *Ibid.*, II, p. 231.

⁵² Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 178.

⁵³ Ricci – Trigault, *Histoire de l’Expédition...*, II, p. 230.

⁵⁴ Valignano, *Relation missionnaire...*, p. 207-208.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 215.

qui leur soit avantageux. Au contraire, nous sommes l'occasion de bien des désastres⁵⁵ ». Quoi qu'il en soit, les jésuites n'ont jamais élaboré un plan d'évangélisation définitif, s'abandonnant plutôt à l'improvisation ou à la création de nouveaux modèles, faisant preuve de souplesse, le cas échéant, devant la pluralité bénéfique des univers mentaux. Ils incarnèrent en un sens la réciprocité parfois douloureuse des échanges culturels. Valignano le confesse en toute franchise : « c'est la grande difficulté qu'il y a à unir le cœur des Japonais à celui des nôtres et inversement⁵⁶ ». Et il écrira un peu plus loin : « il est par-dessus tout nécessaire de les amener à ouvrir leurs cœurs » car « rien ne ferme davantage la porte à l'Esprit, ni ne l'ouvre aux dégoûts et aux tentations, que cette timidité et ce repli sur soi, si naturel et si habituel au Japon⁵⁷ ». Malgré, ou plutôt, sur un plan proprement mystique, à cause même de ces difficultés, une aurore semblait se lever au pays du soleil levant, comme un gage du renouveau de la chrétienté. Valignano se réfère significativement, à la fin de l'ouvrage, à la « primitive Eglise⁵⁸ ». N'avait-il pas affirmé qu'il tenait « pour certain que ce sera la plus grande et la meilleure chrétienté au monde » (XIII, p.155), comme si cet Orient de l'extrême, pays du soleil levant, *anatolè*, portait déjà les stigmates d'une résurrection, *anastasis* ?

La spiritualité ignacienne valorise, en toute entreprise, le sens des proportions et des disproportions. C'est le fameux *tantum quantum...*, que l'on retrouve aussi bien dans la composition ou la recomposition des univers japonais ou chinois que dans la pratique du discernement spirituel ou l'exigence d'une incarnation de la foi adaptée, accommodée à ses destinataires. De ce point de vue, la querelle des rites n'est que l'épiphénomène spectaculaire d'une problématique nettement plus complexe, tant sur le plan culturel que théologique. L'évangélisation de la Chine et du Japon révéla un hiatus, une cassure entre des mondes, mais aussi d'étranges phénomènes de continuité ou de discontinuité, entre le singulier et l'universel, entre identité et altérité, et peut-être surtout entre foi et religion, trop hâtivement ou naïvement confondues. La tradition chrétienne se retrouvait extradée, mais cette extradition rajeunissait le Corps ecclésial tout entier. L'épopée de la Compagnie de Jésus en Extrême-Orient ne saurait se réduire à quelques images stéréotypées de propagande (*de propaganda fide*), ni d'ailleurs à un simple ornement esthétique, sous forme de vignette figurant sur les paravents *Nanban*.

En Extrême-Orient, les jésuites auront obtenu quelques succès spectaculaires, dans le sillage de saint François-Xavier ; ils auront aussi essuyé des revers cinglants. Ils sont partis du Japon, de gré ou de force, mais les questions qu'ils posaient avec tant de pertinence n'ont pas cessé d'ouvrir un vaste débat sur les échanges interculturels. En Chine comme au Japon ils donnèrent raison à Pascal, qui écrivait : « mais la Chine obscurcit, dites-vous ; et je réponds : La Chine obscurcit mais il y a clarté à trouver. Cherchez-la⁵⁹ ». Leur quête inachevée, comme notre propre enquête, ne pouvaient s'inscrire que dans ce même clair-obscur.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 215.

⁵⁹ Pascal, *Pensées*, fr. 663, éd. Ph. Sellier, Garnier, Paris, 1992.

L'atto di fede secondo Karl Rahner e la *Consolazione senza causa precedente* (*Esercizi Spirituali*, n. 330)

di NICOLA SOLDO*

Introduzione

Il presente studio rintraccia le possibilità che l'uomo di oggi ha per credere nel Dio di Gesù Cristo, basandosi sull'elaborazione che Karl Rahner ha operato della frattura generatasi in epoca moderna tra l'aspetto teologale e quello razionale dell'atto di fede, che ne rende impossibile la comprensione secondo la sua ragion pratica. Partendo da questo approccio, individuiamo nella categoria ignaziana di *consolazione senza causa precedente*¹ gli elementi teorico-pratici utili per avanzare una proposta di soluzione alla frattura suddetta.

A tale scopo, nella prima parte, trattiamo dell'atto di fede nella teologia di Karl Rahner, mentre nella seconda della *consolazione senza causa precedente* come categoria sintetico-originaria dell'atto di fede.

1. L'atto di fede nella teologia di Karl Rahner

In questo primo paragrafo rileggiamo la nozione di atto di fede in Karl Rahner come autoattuazione del soggetto trascendentale, per aprire così una via di soluzione alla frattura epistemologica generatasi nella modernità tra oggetto formale soprannaturale e oggetto materiale della fede, causata dal processo di autonomia della ragione.

* NICOLA SOLDO, dottore in Teologia fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sez. «S. Luigi» di Napoli, è docente stabile di Antropologia teologica presso l'Istituto Teologico del Seminario Maggiore Interdiocesano di Basilicata, con sede a Potenza, e docente invitato della stessa presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale «sez. S. Luigi» di Napoli, soldonicola@libero.it.

¹ Cf N. SOLDI, *La "consolazione senza causa precedente" come modello per l'atto di fede. Un'applicazione del metodo trascendentale di Karl Rahner agli Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2019.

1.1. Esperienza originaria e metodo trascendentale: oltre il nozionismo categoriale della fede

Karl Rahner ha saputo raccogliere la sfida proveniente dalla critica moderna all'atto di fede², tanto da offrire in modo inedito un "armamentario teologico" utile ad una sua soluzione. A partire dall'analisi dei suoi testi³, emerge con evidenza che l'assenso di fede non è semplicemente l'adesione ad un oggetto storico-contingente della conoscenza, il cui fondamento trascendente risulterebbe di conseguenza difficilmente giustificabile, ma è autoattuazione trascendentale del soggetto credente stesso nella libertà e nell'amore. Rahner vuole affrontare seriamente la scissione creatasi in epoca moderna nella comprensione dell'atto di fede (che ha avuto una sua influenza nella prassi), in particolare nei suoi aspetti razionale, affettivo e teologale. Gli esiti a cui si era giunti si configuravano come una giustapposizione estrinseca di tali elementi, ma non ad una vera composizione fondata su una piena integrazione⁴. Pertanto, all'interno dell'atto di fede l'aspetto soprannaturale e quello razionale avevano bisogno di trovare un elemento compatibile con entrambi per un loro raccordo.

Il metodo trascendentale rahneriano restituisce così la possibilità all'assenso credente di una sintesi originaria – non *a posteriori* come composizione di elementi a sé stanti – dell'oggetto di fede con il soggetto credente. Tale sintesi, in cui si dà la loro unità, è possibile in quando hanno la medesima condizione di esistenza: il Mistero santo. Questa sintesi originaria – dispiegantesi e mediata storicamente – avviene, in una lettura trascendentale, come passaggio dal livello trascendentale a quello categoriale operato dalla grazia⁵.

Il metodo trascendentale ha aiutato Rahner a collocare la domanda circa l'atto di fede sulle condizioni di possibilità di un assenso a partire dai limiti della conoscenza, nonché della pluralità non gestibile e "concupiscente" dei saperi di fronte all'esperienza del mistero⁶. Rahner ha indicato una via nella lettura trascendentale che dell'atto di

² Cf F. MALMERG, «Analysis fidei» in K. RAHNER – J. HÖFER (edd.), *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, 1 Bd., Herder, Freiburg, 1957, 477; M. BRÜSKE, «Analysis fidei» in H.D. BETZ – D.S. BROWING – B. JENOWSKI – E. JÜNGEL, *Religion past and present*, I, Leiden, Boston 2007, 206.

³ A tal proposito si veda: N. SOLDI, *La "consolazione senza causa precedente come modello per l'atto di fede"...*, 50-52.

⁴ Nella letteratura teologica abbiamo prova di questo problema allorquando si formula un'ipotesi di *fides scientifica* che non ha portato a nessuna soluzione, come argomentato in P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Jaca Book, Milano 1977, 37-42 (or. fr.: ID., «Les yeux de la foi», in *Recherches de Science Religieuse* 1(1910) 245-248); A. SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, PUG, Bambergæ 2002, 265-292.

⁵ Cf K. RAHNER, «Natura e grazia», in ID., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Paoline, Roma 1969, 103 (or. ted. ID., «Natur und Gnade», in ID., *Sämtliche Werke [SW] 5/1*, a cura di K. LEHMANN – K.H. NEUFELD – J.B. METZ – A. RAFFELT – H. VORGRIMLER, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2015, 123).

⁶ Per Mistero santo Rahner intende l'orizzonte della trascendenza. È ciò che non possiamo cogliere ed abbracciare con un'anticipazione che va al di là di esso. La trascendenza non è solo la condizione di possibilità della conoscenza, ma anche della volontà e dell'amore e così costituisce il soggetto. A tal proposito: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Pao-

fede si può dare, ovvero quella esperienza originaria del soggetto nella quale, scoprendo il suo limite e nel contempo la sua apertura all'infinito, coglie in sé la struttura metafisica del suo oggetto di conoscenza, a cui giungerà attraverso la conoscenza trascendentalmente necessaria dell'aspetto storico contingente dello stesso oggetto. In altre parole, l'atto di fede ha la sua scaturigine in quell'esperienza originaria *a priori* di cui parla Rahner e che si dispiega *a posteriori* nella storia e nella conoscenza degli oggetti contingenti indeducibili. È l'applicazione del modello trascendentale all'atto di fede che nella teologia di Rahner trova le sue premesse solide e che qui vogliamo portare ad ulteriore sviluppo. Per far ciò dobbiamo chiederci, ancora, da cosa sia composta questa esperienza originaria.

Prima di procedere, però, ancora una precisazione. Si potrebbe pensare ed obiettare che, secondo quanto esposto, è tutto già predeterminato a livello trascendentale ed *a priori*, l'unico passaggio possibile sarebbe solo un'esplicitazione a livello storico-contingente. Premesso che una conclusione di questo tipo a nostro giudizio appare vaga e indefinita, perché non chiarisce il senso del termine "esplicitazione" in ordine ad un *a priori* trascendentale, è importante ricordare che la filosofia trascendentale in senso lato – ed in una certa misura ancora prefilosofica come nell'uso rahneriano – non è in opposizione reale ad un'antropologia della libertà dell'uomo, in cui diventa – come soggetto – autore creativo del proprio destino. È nostro parere che in un'obiezione del genere, ovviamente possibile e legittima, si risenta ancora di un errato modo di vedere il presupposto kantiano del metodo trascendentale⁷. Tuttavia il soggetto deve essere inteso in senso teologico sempre così come precedentemente chiarito e cioè nel suo strutturarsi nella storia e attraverso l'oggetto contingente di conoscenza. Inoltre, quando Rahner afferma che nell'*a priori* trascendentale si trova la totalità attuata di soggetto ed oggetto non intende questo in modo sostanzialista o indefinito. L'attuazione originaria è sempre da intendersi come condizione di possibilità di uno sviluppo che va a realizzarsi, è un "tutto già dato" in termini trascendentali. Egli indica con questo "tutto" i principi che gli permettono di sussistere, in questo senso contiene qualsiasi concretizzazione assunta nella storia, grazie alla libertà dell'uomo. Va intesa come una "sintassi" e non come una "morfologia".

Ovviamente Rahner non vuol negare il rischio – possibile – di una filosofia trascendentale che si risolve nell'*a priori*. In questo caso essa tradirebbe se stessa, perché negherebbe quella ragione pratica in ordine alla decisione concreta dell'uomo cui si rivolge il pensiero di Rahner. È necessario chiarire che, per un concetto di filosofia trascendentale ampio e prefilosofico, il problema del soggetto di conoscenza non è un settore della

lo, Cinisello Balsamo 1990, 96-98 (or. ted. *SW 26: Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums*, 67-69); R. ZAS FRIZ DE COL, «Il mistero santo, fonte della vita cristiana», in G. SALATIELLO – ID., *Spiritualità ignaziana e metodo trascendentale*, G&B Press, Roma 2020, 157-170.

⁷ Cf B.L. PUNTEL, «Zu den Begriffen „transzendental“ und „kategorial“ bei Karl Rahner», in H. VORGRIMLER (hrsg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Herder, Freiburg Br. 1979, 198; anche cf N. KNOEPFLER, *Der Begriff „transzendental“ bei Karl Rahner. Zur Frage seiner kantischen Herkunft*, Tyrolia Ver., Innsbruck-Wien 1993, 155-156.

conoscenza paritetico ad altri, ma è realtà che precede gli altri in quanto ne è la condizione di possibilità⁸.

Dunque, l'esperienza originaria⁹ è già sempre presente come realtà anonima, non delimitabile, non disponibile. Infatti ogni nome delimita, distingue, caratterizza. L'orizzonte infinito al quale approda la trascendenza e l'apertura che ci sorregge non possono essere denominati, perché sarebbe come catalogarli tra le realtà mondane. Esso è una realtà mai inseribile nel nostro sistema di pensiero, distinguibile e delimitabile. In questo modo sarebbe oggettivato, concepito come un oggetto tra gli altri, concluso concettualmente. Tale concettualità rimane vera solo perché, attraverso l'atto delimitante ed esprime una oggettivazione nell'orizzonte della trascendenza come condizione della sua possibilità, invero un atto della trascendenza nel suo orizzonte infinito. L'anticipazione della trascendenza originaria, essendo orientata alla realtà anonima e originariamente infinita in forza di se stessa, non può avere alcun nome, è il silenzio dell'esperienza trascendentale. Dentro questi termini anche un'ipotetica accusa di panteismo sarebbe respinta, perché la distinzione che intercorre tra realtà categoriali non può essere modello per la distinzione tra Dio e mondo. Dio è sì distinto dal mondo, ma in quella distinzione che si manifesta nell'esperienza trascendentale originaria. La distinzione viene da Dio e dà vita ad una più grande unità. Essa viene sperimentata come ciò che sorregge tutta la realtà e diventa comprensibile a partire da questo orizzonte. Così proprio essa afferma il rapporto esistente tra Dio e mondo e solo così la distinzione diventa comprensibile¹⁰.

⁸ Cf K. RAHNER, *Nuovi saggi* IV, Paoline, Roma 1973, 126 (or. ted. *SW* 22/1.a, «Überlegungen zur Methode der Theologie», 317).

⁹ Per «esperienza originaria» Rahner intende l'unità nella distinzione tra autopossesso originario e riflessione. Il livello di analisi a cui egli ci porta individua che non esiste solo l'«in sé» oggettivo di una realtà, da un lato, e il suo concetto chiaro e distinto, dall'altro, bensì esiste un'unità più originaria –ovviamente non in tutti i casi, di certo però nel caso dell'esistenza umana vissuta – fatta della realtà e dell'«essere-presso-se-stessa» di questa realtà, unità che è più intensa e più originaria di quella che esiste tra tale realtà ed il suo concetto oggettivante. Quando vivo qualsiasi stato della mia vita, esso è in un'unità originaria fatta di realtà e del suo essere-presso-se-stessa che non può essere comunicata in modo adeguato dal concetto scientificamente oggettivante di essa. Tale unità tra la realtà ed il suo originario essere-presso-se-stessa nella persona è già presente nella libera autorealizzazione dell'uomo. Dall'altro lato Rahner precisa che la conoscenza originaria include anche un momento di riflessione, infatti nell'uomo l'unità originaria tra realtà e concetto esiste nel linguaggio (cf K. RAHNER, *Uditori della Parola*, Borla, Milano, 1963, 78-79 [or. ted. *SW* 4, «Hörer des Wortes» {1963}, 77]; K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 33-36 [or. ted. *SW* 26, *Grundkurs des Glaubens*, 21-23]; si segnala, inoltre, a p. 130 dell'or. ted.: «Auch wenn ein durch einfache Introspektion und individuelle Thematisierung seiner transzendentalen ursprünglichen Erfahrung eine solche transzendente Erfahrung der gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes nicht entdecken oder von sich nicht mit eindeutiger Sicherheit aussagen könnte, so kann er dennoch, wenn ihm diese theologische, dogmatische Interpretation seiner transzendentalen Erfahrung durch die Offenbarungsgeschichte, durch das Christentum geboten wird, in ihr seine eigene Erfahrung wiedererkennen»).

¹⁰ Cf ID., «Sulla teologia del simbolo», in ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 51-108 (or. ted. ID., *SW* 18, «Zur Theologie des Symbols», 423-457). Quando Rahner parla dell'ente che ha come caratteristica ontologica il finito e la pluralità da essa derivante, indica una unità più originaria che permette a questa pluralità di non essere solo somma di parti. L'ente si esprime

1.2. Autoattuazione trascendentale e prassi credente

Proseguiamo nell'esposizione della nostra indagine ripartendo dall'esperienza originaria che lega il soggetto trascendentale e l'oggetto di fede pocanzi descritta. Possiamo affermare che essa si realizza non più in un assenso nozionale, laddove l'oggetto sarebbe proprio un Dio ridotto ad oggetto categoriale¹¹, ma in un soggetto trascendentale che trova nel mistero come orizzonte la condizione di possibilità della sua libertà e del suo amare. In questo caso, dunque, la struttura ontologica del pensiero e i modelli di causalità usati da S. Tommaso sino alla Neoscolastica (anche nel pensiero Neotomista) sembrano non poter più giustificare la comprensione dell'atto di fede.

Benché nella teologia di Tommaso d'Aquino rileviamo come la fede sia un'esperienza che supera il suo stesso atto, tanto da trovarne il centro nella grazia identificata come luce ed istinto¹², tuttavia essa è compresa con maggiore accento nella sua dimensione noetica, più che in quella soteriologica. La sistematica di tale questione e la nostra ricerca ci permettono di riscrivere anche l'impostazione della domanda stessa sulla conciliazione degli elementi componenti l'atto di fede, aprendoci a prospettive nuove. Riprendiamo brevemente la dottrina tomista della conoscenza sia intramondana che del Trascendente per situare ed individuare il punto centrale della nostra indagine. La conoscenza di fede si realizza attraverso le due facoltà dell'anima: l'intelletto e la volontà. La radice della volontà è nell'intelletto (*STh* I, q. 82, a. 4), esso ha la funzione di astrarre gli intelligibili (attraverso *intellectus agens*) e di illuminazione dell'intelletto possibile (*intellectus possibilis*), operata da Dio. La ragione, nel Medioevo, è intesa comunemente come intelletto pratico (Alberto Magno, *Summa Theologiæ*, II, 93, I), come una virtù cioè che lascia intendere (dal suo carattere intuitivo) ciò che la forza illuminatrice di Dio muove. In particolare, la conoscenza per l'Aquinato è di due tipi: naturale e per grazia. La conoscenza secondo la ragione naturale considera i fantasmi (o immagini)¹³, impressi dalle cose sensibili, e il lume naturale dell'intelligenza, in forza del quale astraiano dai fantasmi concezioni intelligibili. Ora, la nostra conoscenza umana, sia naturale che soprannaturale, è aiutata dalla grazia della Rivelazione. Il lume naturale dell'intelletto viene rinvigorito dall'infusione del lume di grazia, mentre – nei casi in cui non vi è esperienza sensibile dell'oggetto, come nelle esperienze spirituali e mistiche – si formano, per virtù divina nell'immaginazione dell'uomo anche immagini sensibili, assai più espressive delle cose divine, di quel che non siano quelle che ricaviamo naturalmente dalle cose ester-

realizzando l'unità nella pluralità attraverso il principio di causalità formale che ridisegna il rapporto tra l'essere e l'ente.

¹¹ Cf J. AUER, «Erleuchtungsgnade», in *LThK* III, 1015-1016.

¹² THOMAS AQUINAS, *Opera Omnia*, voll. 49, ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romæ 1882ss (*OpTh*): *In Joan.*, 6, lect. 4; *In Rom.*, 8 lect. 6; TOMMASO D'AQUINO, *La Somma teologica*, voll. I-IV, (testo latino dall'Edizione Leonina, traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani, introduzione di Giuseppe Barzaghi), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014 (*STh*), II-II, 2,9, ad. 3.

¹³ «I fantasmi, infatti, sono le immagini delle cose sensibili, ma differiscono da queste perché sono svestiti della materia, [...]» (*OpTh: De An.*, lib. III, lect. 13).

ne¹⁴. È il *lumen* che assolve la funzione propria dell'intelletto agente di illustrare i *phantasmata*. È per Tommaso una forza che muove, ma non produce nessuna *certitudo evidentiae*, è una *Hohlform*, cioè una forma vuota, nel senso che non porta nessun contenuto, ma è principio di conoscenza ed ha l'*instinctus*¹⁵. L'*illuminatio* esprime il legame tra l'oggetto di conoscenza e soggetto conoscente¹⁶, dunque permette alla ragione di inclinare la volontà verso un oggetto. In questo modo, secondo le categorie aristoteliche, parliamo di *habitus* infusi che vengono in aiuto alle facoltà operative di intelligenza e volontà. Infatti stando al percorso di Tommaso, l'*illuminatio* crea un'inclinazione di tipo affettiva perché l'intelletto agente riconosca i *phantasmata* e la volontà sia determinata all'oggetto materiale. Questo oggetto, però, ha anche un suo aspetto formale – oltre a quello materiale – come *principium subiecti*, dunque oggetto formale soprannaturale.

Ricapitolando, la conoscenza delle cose naturali, secondo Tommaso d'Aquino, ha una sua connaturalità con quella delle cose soprannaturali¹⁷. Essa avviene in quanto il *lumen* consente all'intelletto di astrarre i *phantasmata* grazie all'oggetto formale che ne rileva la *species*. Nella conoscenza di Dio, il *lumen*, accompagnato dalla connaturalità dell'*instinctus Dei*, trova la possibilità di conoscere ciò che non è sensibile in quanto l'oggetto formale è soprannaturale, Dio prende il ruolo della *species*¹⁸. In epoca moderna questo schema venne messo in discussione¹⁹, in quanto la ragione assunse una sua configurazione autonoma rispetto all'Assoluto, spostando l'asse della sua funzione dall'aspetto oggettivo a quello soggettivo storico-contingente. Così l'impianto deduttivistico della conoscenza – che vede la prassi discendere dalla teoria in modo da strutturare il particolare come caso singolo dell'universale – viene contestato e ridiscusso in modo irrevocabile. In questo modo, la ragione si comprese come inadeguata e parziale rispetto alla complessità irriducibile della realtà²⁰, mettendo in discussione anche la conoscenza della Trascendenza. Se Tommaso aveva superato il dualismo platonico ed il sostanzialismo aristotelico con l'identificazione di *intelligentia et esse*²¹, la modernità progressiva-

¹⁴ Cf *STh*, I, q. 12, a. 13co.

¹⁵ Cf M. SECKLER, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Matthias-Grünwald, Mainz 1961, 161.

¹⁶ Cf R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes*, Éd. Nauwelaerts/Béatrice-Nauwelaerts, Louven-Paris, 1969, 46.

¹⁷ Cf M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in san Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.

¹⁸ La conoscenza viene caratterizzata da due tipi di *species*: quella "impressa" come principio e quella "espressa" come termine. La prima si riferisce all'oggetto che si rende presente al soggetto nella sensibilità, mentre la seconda intende la riproduzione rappresentativa che dell'oggetto viene fatta ed è quella a cui qui facciamo riferimento (*phantasma*) (cf *STh* I, q. 85, a. 2).

¹⁹ Cf N. SOLDI, *La "consolazione senza causa precedente come modello per l'atto di fede"*, 36-46.

²⁰ Cf K.R. POPPER, *Le fonti della conoscenza e dell'ignoranza*, Il Mulino, Bologna 2000, 41-94.

²¹ Con la trascendentalizzazione dell'essere l'esistenza che lega il concetto di essere alla contingenza diventa una possibilità stessa dell'essere non contraddittoria (ciò che l'intelletto può concepire come concetto) e non una sua dimensione extramentale legata dai principi di analogia e partecipazione. A tal proposito: S. MURATORE, *Filosofia dell'essere*, SanPaolo, Cinisello Balsamo 2006, 28; ID., «Intelligentia et esse. La dottrina tomista del conoscere», in ID. – A. ROLLA, *Una Ostia. Studi in onore del Cardinale Corrado Ursi*, Ed. D'Auria, Napoli 1985, 631-632; *OpTh: I Quæstio de Veritate*, 7; *STh* 1 16,5 620; J.-F.

mente esclude la possibilità di un oggetto formale soprannaturale per un oggetto materiale di conoscenza – operando l’inversione del primato dell’intelletto sulla volontà –, immanentizzando il principio stesso di causalità: l’essere non è più compreso attraverso il rapporto di analogia di proporzionalità o attribuzione con Dio. L’architettura che sorreggeva la dottrina della fede così non è più giustificabile nel nuovo panorama filosofico e nel più vasto orizzonte culturale dell’esperienza credente²².

Rahner, a tal proposito, ci permette di capire che questi modelli sono molto parziali, perché non spiegano come la motivazione razionale sia in rapporto con la volontà e la determini e se la volontà abbia, per converso, una sua influenza sulla motivazione razionale. Inoltre, la ragione teoretica non è in grado di rilevare alla complessità e totalità di elementi che si intrecciano nel momento in cui l’uomo sceglie la fede e dirige la sua attenzione verso la ragione pratica. Poiché nella conoscenza dell’oggetto categoriale l’uomo non solo lo può “possedere”, ma ha anche la possibilità di conoscere se stesso attraverso il mistero, che è condizione di possibilità del suo esistere e del loro rapportarsi, allora possiamo ben capire che la questione del fondamento trascendente dell’atto di fede (formulato come “autorità di Dio”), se privo del suo riferimento all’interno dell’esistenza umana, rischia di non portare a nessuna realizzazione dell’atto stesso. In altre parole, l’operazione compiuta da Rahner è quella di chiarire come il trascendente diventi trascendente per l’uomo.

Ciò significa porre l’accento sulla motivazione della fede, che non può essere soltanto un risultato succedaneo di una considerazione scientifica all’interno di un processo solo razionale, non è cioè solo questione di ciò che è tematico nell’uomo²³. A questo livello si verifica una diastasi: l’estensione della motivazione della fede che l’uomo è

COURTINE, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suárez*, a cura di C. Esposito, Vita e Pensiero, Milano 1999, 197-202; G. SIEWERTH, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Johannes Ver., Einsiedeln 2003, 472-474 (oggettivazione dell’essere); ID., *Gott in der Geschichte. Zur Gottesfrage bei Hegel und Heidegger*, Patmos Ver., Düsseldorf 1971, 49-60 (cap.: Franz Suárez und die Neuzeitliche Metaphysik). F. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche I-III* a cura di Esposito, Bompiani, Milano 2007. Suárez si allontana da Tommaso nel concetto di essere («ens ut nomen», disp. II, 4, 3-4) e nell’oggetto della metafisica («ens ut sic», Disp. II,1, 26) abbandona il concetto analogo tomista verso l’univocità dell’essere di Scoto; F. VOLPI, «Suárez e il problema della metafisica», in F. CHIERGHIN – F.L. MARCOLUNGO, *Metafisica e modernità*, Antenore Editore, Padova 1993, 27-52.

²² Se per Tommaso d’Aquino la radice della volontà è nell’intelletto (*STh* I, q. 82, a. 4), nella prima modernità, pur rimanendo in piedi l’impianto metafisico della conoscenza, si genera una nuova impostazione. In Cartesio si verifica quel capovolgimento che pone il primato della volontà sull’intelletto (*Meditazioni metafisiche*, IV, 66), nonostante il tentativo di Spinoza di unificarli, sempre come una riconduzione della volontà all’intelletto (*Etica* I, prop. 32). La ragione inoltre prenderà dall’intelletto la funzione di dividere e comporre le nozioni astratte, sostituendo però il *lumen* divino con un procedimento analitico-matematico (CARTESIO, *Regole per la guida dell’ingegno*, X, 366). In questo modo progressivamente Dio non sarà più il fondamento a cui tutto si riconduce, ma diventerà garante di un ordine geometrico in un sistema che, da deduttivo, prende sempre più un carattere induttivo. Il processo di emancipazione dell’uomo da Dio avviato già con l’ingresso del concetto di «natura», ora segna un nuovo significativo passaggio.

²³ Cf K. RAHNER, «Sull’odierna formazione dei futuri sacerdoti», in ID., *Nuovi Saggi I*, Paoline, Roma 1968, 216 (or. ted. *SW* 16, «Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester», 444).

capace di tematizzare non coincide con la motivazione della fede vissuta²⁴. Non si tratta di avallare un modo irrazionale di credere, ma di rilevare come si attui l'esistenza di un credente in una decisione esistenziale, ovvero di collocare l'uomo in un'antropologia trascendentale, che lo situa nella storia della salvezza.

Se la dinamica razionale non può esaurire in un procedimento *a posteriori* la sintesi di soggetto e oggetto, l'esperienza originaria in modo atematico offre questa possibilità, senza esautorare comunque il ruolo della ragione ed il suo essere un dato di coscienza. Il prossimo paragrafo ci consente di riconoscere nella categoria di *consolazione senza causa precedente* – attraverso l'applicazione del metodo trascendentale rahneriano – la stessa struttura epistemologica dell'atto di fede e, dunque, di ricavare da essa gli elementi teoretico-pratici utili a comprendere e sciogliere i nodi critici di tale sintesi.

2. La *consolazione senza causa precedente* come categoria sintetico-originaria dell'atto di fede

Karl Rahner, parlando della *consolazione senza causa precedente* di Ignazio di Loyola, precisa: «E perciò [Ignazio] poteva [...] portare innanzi nella vita quotidiana l'«esperimento» della consolazione nel confronto tra l'oggetto singolo finito e la pura apertura a Dio [...]»²⁵ ed ancora: «[...] si tratta non solo di una sintesi tra l'oggetto di elezione e l'«oggetto» dell'esperienza divina, [...], ma si tratta della possibilità di sintetizzazione tra l'attuazione soggettiva dell'esperienza divina quale atteggiamento religioso di fondo che va conservato da una parte e della direzione dell'elezione dall'altra»²⁶, cosicché possiamo affermare che individua in essa la stessa struttura epistemologica dell'atto di fede. Il *Kernpunkt* del nostro studio risiede proprio in questo nucleo concettuale: la *consolazione senza causa precedente*²⁷ ci permette di elaborare una teoria della

²⁴ Cf *Ibidem*, 220-221 (or. ted. *Ibidem*, 448, 158).

²⁵ *Id.*, in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Morcelliana, Brescia 1970, 140 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 411).

²⁶ *Ibidem*, 143 (or. ted. *Ibidem*, 413-414).

²⁷ Nelle *Regole per lo stesso scopo con maggiore discrezione di spiriti, e giovano più per la seconda settimana* troviamo descritta la *consolazione senza causa precedente*: «[...] È solo di Dio nostro Signore dare consolazione all'anima senza causa precedente; perché è proprio del Creatore entrare, uscire, fare mozione in essa, attirandola tutta nell'amore di sua divina volontà. Dico senza causa, senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto da cui venga quella consolazione, mediante suoi atti di intelletto e volontà» («Monumeta Ignatiana» in *Monumenta Historica Societatis Iesu*, edizione critica delle fonti, Madrid 1894-1932; Roma 1932s [MHSI-MI]: series secunda: exercitia spiritualia, tomus unicus, (330.1-2) 388; anche (336.1) 392; anche MHSI-MI: series secunda-Directoria (1540-1599), 517, doc. 31, n 121: «Esta consolación no es hàbito ma es como una pasión espiritual dada sobrenaturalmente, cuya, condición es, que, quando està presente, los actos de virtud se hazen con sabor, gusto, ynflamación del afecto, y aquello no se puede pegar a otro: nemo novit, nisi qui accipit»). Essa definisce una modalità attraverso la quale il soggetto/esercitante realizza la sua elezione, cioè quel discernimento operativo che porta alla scelta particolare del «meglio» conforme alla volontà di Dio.

“conoscenza inoggettuale” di Dio che spiega come l’uomo possa conoscerlo e dare a Lui il suo assenso senza cosificarlo. Ciò significa, da un punto di vista epistemologico, che *species* non è semplicemente una struttura apriori dell’intelletto, ma attualizzazione dell’eccedenza di esistenza che anticipa e rende possibile la vita di grazia.

2.1. Una premessa: un’ontologia esistenziale per l’elezione in Ignazio secondo Karl Rahner

Il saggio del 1956, vergato in occasione del quarto centenario dalla morte di Ignazio, costituisce un riferimento imprescindibile per capire la struttura teologica della *consolazione senza causa precedente* e così poter cogliere la sua rilevanza per l’atto di fede. Ecco l’incipit da cui sviluppa il suo discorso:

C’è una letteratura pia la quale precede la riflessione teologica, è più originale di quest’ultima, è più sapiente e sperimentata della sapienza di scuola; una letteratura dove la fede della chiesa, la parola di Dio e l’azione dello Spirito Santo che non cessa di operare nella chiesa si esprimono con una forma più originale di quella che si ha nei trattati teologici²⁸.

È evidente che la *Weltanschauung* teologica di Ignazio, così come Rahner la intende, non è fatta di affermazioni del Magistero e Sacra Scrittura da una parte, mentre l’esperienza vissuta della fede da un’altra. Entrambi gli aspetti coesistono in un’assimilazione creatrice possibile grazie ad un’esemplarità produttiva, dove la chiave di volta non è data da un processo deduttivistico, bensì da una ricomprensione secondo un’originalità del soggetto che non può esaurirsi nell’applicazione di regole universali e generali. In altre parole, Rahner parla di una produzione letteraria a carattere sapienziale capace di cogliere la verità trascendente nel suo carattere tipologico, cioè come modello che rappresenta non un termine ma, al contrario, una premessa da cui si sviluppano e generano nuovi ed ulteriori modelli²⁹. Gli Esercizi spirituali risultano tra quegli scritti non collocabili allo stesso livello della Scrittura o del Magistero, tuttavia, rappresentano un’attuazione del Cristianesimo e non un adeguamento pratico derivato da principi astratti della teologia³⁰. Il ruolo nella prassi di fede di questo modello “generativo” e non “replicati-

²⁸ Cf K. RAHNER, *L’elemento dinamico nella Chiesa*, 80 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 369).

²⁹ Questo concetto è ulteriormente chiarito in: A. ZAHLAUER, *Karl Rahner und sein “produktives Vorbild” Ignatius von Loyola*, Tyrolia Ver., Innsbruck-Wien 1996. Con gli Esercizi, nel cristianesimo e nella chiesa, il soggetto davvero si afferma come qualcosa di nuovo, che Rahner testimonia quando scrive: «[...] Ignazio non è tutto nell’espressione letterale dei suoi Esercizi spirituali; [...]» (K. RAHNER, *Teologia dall’esperienza dello Spirito*, [Nuovi Saggi VI], Paoline, Roma 1978, 228, or. ted. *SW 25*, 224: «[...] Ignatius nicht einfach im Wortlaut seiner geistlichen Übungen gegeben; [...]» (trad. it).

³⁰ Ecco perché Arno Zahlauer in *Karl Rahner und sein “produktives Vorbild” Ignatius von Loyola* parla di modello produttivo. C’è nella tradizione della chiesa un’esperienza di Dio fatta e compresa (non solo con la ragione) capace di informare e fecondare i processi teologici e non solo di essere “esemplificazione” o riduzione in chiave pratico-pastorale di essi, non perché sia ripetuta pedissequamente secondo il modello della ripetizione, ma quello creativo della generazione.

vo” è di fondamentale importanza perché implica e presuppone un’antropologia più articolata. L’uomo che dà il suo assenso di fede non conferma semplicemente un dato razionale, poiché abdicerebbe così alla sua soggettività, al contrario, nell’esprimerlo la attiva e la esprime in tutta la sua complessità. Ecco dunque, il Magistero e la Sacra Scrittura, ciascuno secondo il suo grado di vincolo, rappresentano la “sintassi” attraverso la quale si costruisce un rapporto personale tra il soggetto ed il Trascendente. Ecco quanto Rahner afferma:

[...] negli Esercizi Ignazio ammette che l’uomo ha a che fare con una possibilità praticamente sperimentabile che Dio gli comunichi la propria volontà, il cui contenuto non è riconoscibile attraverso le riflessioni razionali compiute dall’uomo credente, a partire dalle massime universali della ragione e della fede da una parte, e attraverso la loro applicazione a una certa situazione analizzata discorsivamente in modo altrettanto razionale dall’altra³¹.

Secondo Rahner questa tesi è premessa ai primi due tempi di elezione, poiché il terzo è un supplemento in caso di mancanza delle condizioni indicate nei primi due. Il nostro Autore sostiene che Ignazio abbia voluto affermare con l’elezione che Dio manifesta la volontà propria in una specie di «ispirazione individuale»³² che si attua dentro la rivelazione pubblica della chiesa e della ragione, ma che nella sua concretezza può essere conosciuta unicamente da questa mozione ulteriore che proviene da Dio. Qui troviamo il punto essenziale attraverso il quale Rahner legge l’esperienza di Ignazio: l’elezione ha un carattere di immediatezza. Non essendo, tuttavia, né una *visio beatifica*, né una rivelazione vera e propria, Rahner si chiede di fronte a quale tipo di conoscenza si trovi. Infatti, per lui, il teologo deve tentare di giustificare ontologicamente tale processo, ma dentro l’orizzonte della prassi credente. Egli non deve spiegare solo le affermazioni delle persone ispirate, giustificarle o correggerle eventualmente. Gli si chiede, invece, che nella sua teologia adotti gli strumenti utili per portare a coscienza riflessa quanto qui è vissuto e renderlo giustificabile e comprensibile, quindi comunicabile. A tal proposito aggiunge:

Ignazio presuppone tacitamente un’ontologia esistenziale, nella quale una decisione morale come realtà individuale non è semplice caso di norme morali di carattere universale, in cui invece nella sfera della decisione morale esiste la realtà positivamente individua, unica, che non è pura delimitazione negativa di un elemento universale, come avviene secondo la concezione dell’antica scolastica, tomista, tra la realtà singola materiale e la sua idea essenziale. È bensì vero che, per Ignazio, nell’oggetto dell’elezione sta anche una natura universale, ma il suo contenuto non si esaurisce lì³³.

Il teologo è chiamato a cercare un’ontologia più articolata capace di cogliere ciò che non viene dall’universale, ma che è unico e irripetibile. In altre parole, potrebbe riconoscere la natura e l’essenza universale e la sussumibilità del singolare nell’universale.

³¹ Cf K. RAHNER, *L’elemento dinamico nella Chiesa*, 88 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 375).

³² Cf *Ibidem*, 96 (or. ted. *Ibidem*, 381).

³³ Cf *Ibidem*, 101 (or. ted. *Ibidem*, 384).

Questa ontologia dovrebbe considerare piani e pluralità di dimensioni nell'uomo che, in quanto persona spirituale, partecipa alla sussistenza della pura forma, la quale non si risolve nell'essere ordinata alla materia quale principio di ripetibilità³⁴.

Dunque, per comprendere meglio cosa l'“Ignazio di Rahner” intenda per immediatezza, dobbiamo tener presente che essa può essere ricavata da un'ontologia esistenziale – in questo senso più articolata – di un soggetto indeducibile da norme universali il cui oggetto di conoscenza non ha solo un carattere morale entitativo-categoriale. A questo punto Rahner arriva alla logica della conoscenza dell'esistentivo in Ignazio.

2.2. La consolazione senza causa precedente e la logica della conoscenza esistitiva secondo Sant'Ignazio di Loyola: una proposta di applicazione del metodo trascendentale rahneriano

Per Rahner, dalle *Regole* di Ignazio è possibile ricavare un'evidenza che assolve alla funzione dei principi primi della logica e dell'ontologia:

[...] esiste per Ignazio un'evidenza di fondo, preordinata alle singole regole e tecniche della discrezione degli spiriti, la quale, in questo ambito, svolge in certa misura la funzione assunta dai principi primi della logica e dell'ontologia nell'altra conoscenza e che, diversa dalle altre regole, sia essa appunto a renderle possibili in modo da farne l'applicazione e l'impegno regolato di questa evidenza fondamentale, cosicché queste regole rappresenterebbero una specie di logica soprannaturale e richiamerebbero a loro volta esse stesse al loro “principio primo”³⁵.

La *consolazione senza causa precedente* secondo l'interpretazione rahneriana, collocandosi, in questo contesto, vuole essere un contributo ad una letteratura teologica che non sia disgiunta dalla prassi di fede o che non veda quest'ultima solo come il risultato di applicazioni di regole. La consolazione ha un suo valore conoscitivo perché ne assolve tutte le funzioni e nel far ciò rivela un volto ed una funzione “generativa” della soggettività.

Rahner subito precisa che il concetto di consolazione va distinto dall'oggetto della consolazione, cioè dalla causa, che è dato internamente all'atto della consolazione e non ne è solo presupposto logico³⁶. Egli riprende ancora la seconda regola per la seconda settimana degli Esercizi e precisa che è per il tramite della «causa», cioè «previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto», che viene la consolazione negli atti di intelletto e

³⁴ Cf ID., *Uditori della Parola*, 29-42 (or. ted. SW 4, «Hörer des Wortes», 8-28).

³⁵ ID., *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 118 (or. ted. SW 10, «Das Dynamische in der Kirche», 396). Ph. Endean stabilisce questo parallelismo tra i principi primi della logica aristotelica e l'evidenza di fondo della discrezione degli spiriti individuando nell'immediatezza il concetto chiave (cf PH. ENDEAN, *Karl Rahner and ignatian spirituality*, Oxford University Press, New York 2001, 172-182).

³⁶ Cf K. RAHNER, in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 120 (or. ted. SW 10, «Das Dynamische in der Kirche», in particolare: III. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, 397).

volontà. In sintesi, l'oggetto è qualcosa da cui intelletto e volontà traggono la consolazione. Dunque, quando si parla di *consolazione senza causa precedente* il nostro Autore intende una mancanza di oggetto. Posto in questi termini sembrerebbe una contraddizione, in quanto un'esperienza senza oggetto implicherebbe una sua natura inoggettuale.

A questo punto Rahner inizia a strutturare la sua lettura trascendentale della consolazione e chiarisce:

La mancanza di oggetto è la pura apertura a Dio, l'esperienza senza nome e priva d'oggetto, dell'amore di quel Dio che è elevato al di sopra di tutto quanto e singolo, indicabile e distinguibile, l'esperienza di Dio come Dio. Non si ha più un "oggetto qualsiasi", bensì l'essere attratta tutta quanta la persona, col fondo della sua esistenza, nell'amore oltre ogni oggetto determinato, limitabile, nell'infinità di Dio quale Dio, quale *divina majestad: trayéndola toda en amor de la su divina majestad*³⁷.

In questa seconda regola, Rahner collega il concetto di *consolazione senza causa precedente* all'«essere attratta tutta quanta la persona nell'amore della sua divina maestà».

Ancora aggiunge:

Il "precedere" è inteso unicamente nel senso che la semplice percezione di un oggetto "precede" la presa di posizione esistenziale di tutta la persona (*toda*) nei suoi riguardi, come è già stato mostrato. Il *sin causa* dice perciò: Dio, come lui solo, in quanto non è dato in un determinato pensiero di natura oggettuale, puramente in modo concettuale, non è "rappresentato" o legato ad un'altra realtà sia pur importante sotto l'aspetto religioso [...]»³⁸.

Le affermazioni sopra espresse rintracciano la lettura trascendentale che Rahner fa della *consolazione senza causa precedente*. Essa è fondamentale per verificare la sintesi tra soggetto ed oggetto nell'assenso di fede. Ciò che questo tipo di analisi pone sotto interrogazione è proprio la condizione che permette al soggetto di riconoscere Dio nell'essere attratta tutta la persona con il fondo della sua esistenza ed il mutuo rapporto di condizionamento del soggetto con l'oggetto, superato nell'aspetto contingente e collocato nell'apertura trascendentale del soggetto. Ancora, quando spiega la seconda regola per la seconda settimana³⁹ nei termini di "attrazione" dell'uomo nell'infinità di Dio, interpreta chiaramente il soggetto storico-contingente come aperto all'infinito, inoltre, quando nella seconda regola, al punto 2, Ignazio spiega il «senza causa» della consolazione come «senza nessun previo sentimento o conoscenza di alcun oggetto»⁴⁰, mediante atti di intelligenza e volontà, sta affermando che la luce dell'intelletto può essere intesa come una *Holform*. A tal proposito Rahner, comprendendo l'intelletto come elemento forma-

³⁷ *Ibidem*, 121-122 (or. ted. *Ibidem*, 396-397); a tal proposito si veda anche J.C. SCANNONE, «Die Logik des Existentiellen und Geschichtlichen nach Karl Rahner», in H. VORGRIMMLER, *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, 87-89.

³⁸ K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 122-123 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», in particolare: III. Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, 398-399).

³⁹ Cf. *MHSI-MI*, series secunda: exercitia spiritualia, tomus unicus, (330) 388.

⁴⁰ *Ibidem*, (330) 388.

le *a priori* che si unisce alla *materiae causa*, così che la sua rappresentazione mentale diventa intellegibile, applica un'analisi chiaramente trascendentale al ruolo dell'intelletto nella consolazione.

Esaminato ciò, abbiamo da considerare ancora un elemento importante. Per il nostro Autore il "precedere" della causa indica che la percezione di un oggetto anticipa la presa di posizione esistenziale di tutta la persona nei suoi riguardi. Ciò che viene implicato così in questo rapporto richiama il concetto di percezione previa dell'essere, ma anche il rapporto tra esperienza originaria ed esperienza aposteriorica di Dio. In *Missione e grazia* troviamo un'indicazione concreta e inequivocabile seppur solo prodromica della sua lettura trascendentale degli Esercizi. Nel testo in oggetto è lapidario:

Egli [Sant'Ignazio] quindi voleva trovare Dio in tutto. Ciò, a sua volta, significa che egli era pienamente consapevole che le cose anche più sublimi, persino nel campo della religione, non sono Dio. Così anche il suo amore della croce, che pure è sempre presente negli esercizi, viene ancora una volta mantenuto in questa glaciale indifferenza. Si potrebbe anche affermare, se questo concetto dice qualcosa a chi lo afferra, che sant'Ignazio è l'uomo dalla pietà "trascendentale", piuttosto che quello dalla pietà "categoriale"⁴¹.

Se questo punto viene accostato alla logica dell'immediatezza di Manresa⁴², che è confluita nella grazia, abbiamo conferma che l'accostamento delle strutture sopra elencate sono compatibili con un rapporto tra metodo trascendentale e spiritualità ignaziana in Karl Rahner⁴³.

2.3. La consolazione senza causa precedente e l'applicazione del metodo trascendentale allo schema di rappresentazione sensibile

Addentriamoci nella struttura interna della *consolazione senza causa precedente*: «[...] da una parte la pura luminosità senza oggetto dell'intera esistenza che, consolata, in modo che supera ogni realtà indicabile viene tolta a se stessa e assunta nell'amo-

⁴¹ K. RAHNER, «Pietà ignaziana e devozione al Sacro Cuore», in ID., *Missione e grazia*, Paoline, Roma 1966, 775-776 (or. ted. *SW 13*, «Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung», 456; *Ibidem*, «*Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie*», 515).

⁴² Cf R. GARCÍA MATEO, «La spiritualità ignaziana: principio e fondamento del pensiero di Karl Rahner», in G. SALATIello, *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012, 221-222. In questo saggio, l'Autore presuppone, a proposito della *Gotteserfahrung* in senso rahneriano, il rapporto tra Ignazio e Karl Rahner, ma non indica né fonti, né articolazioni storico-sistematiche a tal proposito. Si veda anche: R. ZAS FRIZ DE COL, «**Comunicare con Dio ed il metodo trascendentale**», in *Ignaziana* 29 (2020) 136-137: www.ignaziana.org.

⁴³ Su questo, gli studi di Schneider, Zahlauer, Endean, García Mateo benché gettino i presupposti, non arrivavano a delineare una genesi storico-documentaria e teorica della strutturazione dell'esperienza ignaziana in Karl Rahner. Un'interessante prospettiva si apre nel saggio: PH.G. RENCZES, «La grazia», in G. SALATIello, *Karl Rahner. Percorsi di ricerca*, 94-101. L'Autore rintraccia un nesso ampio della grazia, a partire da *L'elemento dinamico*, dall'indifferenza ignaziana. Con il nostro lavoro vogliamo inaugurare un ulteriore passaggio in questa direzione attraverso le categorie di «immediatezza», «indifferenza» e *consolazione senza causa precedente* in chiave trascendentale-esistentiva.

re di Dio, dall'altra l'essere consolati di fronte ad un determinato oggetto di natura categoriale»⁴⁴.

Il discorso sin qui condotto sulla struttura trascendentale della consolazione ci permetterà di entrare in modo più profondo e chiaro nell'interpretazione rahneriana, così da poter completare l'argomentazione della nostra proposta riguardo le possibilità che l'uomo di oggi ha di credere nel Dio di Gesù Cristo.

Rahner si concentra più sulla mancanza di oggetto che sulla causa precedente, perché egli vede la possibilità di un'illuminazione causata direttamente da Dio, ovvero senza uno schema di rappresentazione sensibile (il *phantasma* nella dottrina tomista del conoscere):

Infatti un'esperienza che si ha senza una rappresentazione sensibile, o nella quale questa non ha la solita proporzione normale con il contenuto di pensiero, (oggettivamente) è già l'esperienza della capacità di trascendenza. Poiché se nella conoscenza spirituale normale non si immagina un tale doppio figurato della specie sensibile quale *species intellectualis* (ciò che renderebbe superflua la *conversio ad phantasma*), allora quello che rimane, una volta soppresso lo schema sensibile di rappresentazione, non può che essere l'esperienza della capacità di trascendenza come tale, ciò che poi *eo ipso* significa un'esperienza "senza oggetto", anche se non un'esperienza vuota di contenuto⁴⁵.

L'analisi trascendentale della *consolazione senza causa precedente* ci legittima nell'affermare che l'orizzonte della totalità solo nel quale l'oggetto può essere colto e sintetizzato in un processo di conoscenza, non va pensato solo *a posteriori* e in modo contingente, perché questo orizzonte diventa struttura trascendentale del soggetto conoscente. Essa, come abbiamo verificato, grazie al concetto di immediatezza, assume anche un carattere aposteriorico-contingente, così da evitare ogni deriva di trascendentalismo. Dunque, la *consolazione senza causa precedente* non vuol implicare l'assenza dell'oggetto di conoscenza, bensì un oggetto che diventa "trasparente" fino ad arrivare alla tematizzazione (che non vuol dire solo razionalizzazione) della soggettività⁴⁶. Questo problema non poteva essere risolto perché, mancando l'applicazione trascendentale, l'oggetto di conoscenza rimaneva bloccato nel suo aspetto oggettuale solo aposteriorico e la sua tematizzazione era intesa solo dal punto di vista razionale. Tutto ciò impediva il raggiungimento di una conclusione.

⁴⁴ K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa*, 124 (or. ted. *SW 10*, «Das Dynamische in der Kirche», 400).

⁴⁵ *Ibidem*, 125-126 (or. ted. *Ibidem*, 401-402).

⁴⁶ Cf *Ibidem*, 121 (or. ted. *Ibidem*, 398-399); anche R. GARCÍA MATEO, «Fuentes filosófico-teológicas de los ejercicios según el currículum académico de su autor», in J. PLAZAOLA, *Las fuentes de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, Mensajero, Bilbao 1998, 478.

Conclusione

Il presente saggio ha voluto indagare il rapporto che esiste tra l'atto di fede e la *consolazione senza causa precedente*, secondo l'applicazione del metodo trascendentale rahneriano. Più precisamente, riconoscendo in tale categoria ignaziana la stessa struttura epistemologica dell'atto di fede, vogliamo affermare che è la sua stessa esperienza a guidarci alla sua comprensione, perché non è la nostra teologia a 'costruirla', mentre questa può aiutare ad assumere la posizione giusta davanti al Mistero, comprendendone la logica e la 'pedagogia'. In definitiva detta indagine vuole ridiscutere tutte quelle premesse teoretiche che hanno prodotto un uomo teso a voler essere padrone sia di Dio sia del pensiero che da Lui si genera. Il metodo trascendentale rahneriano, invece, ci permette di rilevare nella dinamica di fede un'autoattuazione trascendentale e non un'adesione *a posteriori* ad un oggetto contingente. Portando ad ulteriori conseguenze la teologia di Rahner sull'atto di fede, abbiamo potuto comprendere che la frattura inconciliabile tra uomo e Dio generatasi dalla modernità, in realtà, parte una errata impostazione epistemologica del problema. L'autoattuazione trascendentale sostiene – come abbiamo dimostrato – che il rapporto tra uomo e Dio non è una composizione estrinseca, ma una sintesi *a priori* tra soggetto credente ed oggetto di conoscenza.

Infatti, la tradizione scolastica (più precisamente quella tomista) risolveva il rapporto tra soggetto ed oggetto di fede attraverso la nozione di oggetto formale soprannaturale. In altre parole, se la conoscenza delle cose intramondane si realizza perché l'intelletto astrae dal dato sensoriale la struttura metafisica dell'oggetto (*species*) che ne permette la sua rappresentazione (*phantasma*) nella conoscenza, nella conoscenza del Trascendente è Dio stesso che assume tale funzione, come oggetto formale soprannaturale. Poiché la modernità ha operato una trascendentalizzazione dell'ente all'interno di un'ontologizzazione dell'essere (l'essere è solo ciò che può essere concepito nella forma del concetto), l'oggetto materiale della conoscenza viene richiuso nella sua dimensione contingente e perde la possibilità di un oggetto formale soprannaturale. Gli esiti a cui giungerà questo processo sono ben noti e sono quelli che il pensiero occidentale ci ha restituito in una progressiva marginalizzazione ed estromissione dell'esperienza religiosa dall'orizzonte di vita dell'uomo contemporaneo e secolare.

Invece la *consolazione senza causa precedente* nella sua lettura trascendentale mostra come quell'oggetto formale soprannaturale in realtà non è semplicemente un Dio che si rende oggetto per 'entrare' nella struttura di conoscenza umana. Non vuol essere un oggetto che permette la conoscenza di altri oggetti (cioè la loro forma, dunque la loro causa). Il termine 'soprannaturale' non vuol indicare una giustificazione esterna (che finisce per essere estrinseca) al processo immanente della conoscenza, ma è un'esperienza originaria. Nell'atto di fede il soggetto realizza se stesso come tale, non è una mera adesione noetica ad una nozione, perché ciò che lo lega all'oggetto è il medesimo Mistero santo che viene mediato *a posteriori* nella storia. Questa esperienza originaria che rende possibile la sintesi di soggetto ed oggetto di fede non deve essere letta in modo panteistico o sostanzialista, ma come condizione di possibilità di un suo sviluppo.

L'accostamento tra l'atto di fede e la *consolazione senza causa precedente*, in ultima analisi, vuole liberare da un equivoco la ricerca teologica per risintonizzarla con l'esperienza del credere. Non è la mera individuazione di (o la riduzione a) un oggetto secondo i metodi delle scienze positive contemporanee che può restituire legittimità a Dio nella storia e nella vita, ma è il lasciar trasparire e 'incastonare' un'eccedenza, cioè è la riscoperta di una conoscenza che è tale solo in quanto con-conoscenza (consapevolezza di un'ulteriorità che la rende possibile) e del suo oggetto che è tale solo in quanto alterità (posto in essere da un'alterità). Non è qualcosa che si aggiunge dall'esterno alla vita, ma è l'anima della vita stessa. Su questo presupposto si può sostenere una conoscenza inoggettivale di Dio e un'estetica dei sensi spirituali, compito che, tuttavia, esula dai fini del presente lavoro.

La toma de decisiones en el acompañamiento espiritual ignaciano. El aporte del método teológico-decisional

por CRISTÓBAL RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ*

Introducción

El proceso de acompañamiento espiritual se realiza a través de la estructura psíquica de la persona, donde el papel de la decisión juega un rol vinculante. La persona que va descubriéndose a sí misma inmersa en una relación creciente con Dios que sale a su encuentro, va descubriendo la necesidad de ir tomando decisiones en su vida. Poco a poco se da cuenta de que las decisiones que toma, la que más compromete la totalidad de su existencia es la de elegir a Dios, desde la propia libertad, en la entrega total de la voluntad en su manos, para que progresivamente aquello que ha descubierto como plan suyo para su vida (su genuina vocación personal) crezca, se desarrolle y se convierta en su modo propio de relacionarse con Dios, consigo mismo y con el mundo.

Este proceso de transformación interior es difícil de medir, sin embargo, el artículo se propone precisamente dar un seguimiento a esa evolución personal a través del análisis de las decisiones hechas y por hacer en el ámbito del acompañamiento espiritual gracias al método teológico-decisional. Para ello nuestro itinerario de reflexión seguirá los siguientes pasos. En primer lugar, presentamos el acompañamiento espiritual desde el punto de vista ignaciano, y con este presupuesto, en segundo lugar, trataremos de cómo el método teológico-decisional puede ayudar a tal acompañamiento.

1. *El acompañamiento espiritual desde el punto de vista ignaciano*

De la experiencia espiritual de San Ignacio de Loyola, a continuación vamos a descubrir cuales son las características que hacen del acompañamiento espiritual desde una

* CRISTÓBAL RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ es licenciado en teología espiritual por el Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma); cjrbbetancuria@gmail.com

óptica ignaciana, una forma de acompañar singular dentro del universo del acompañamiento espiritual cristiano.

1.1 La necesidad del acompañamiento en la vida de Ignacio

El proceso espiritual de Ignacio comenzará con el incidente acaecido en Pamplona en 1521 y posterior convalecencia en la casa familiar de Loyola. Acompañado de la lectura del *Vita Christi* y de la *Vida de los Santos*,¹ en este primer momento, irá adquiriendo el deseo de imitación de Jesús y de los santos.

En Montserrat con la confesión de sus pecados con el P. Chanon experimentará por vez primera lo que es abrir su interioridad a otro² y en Manresa, dónde permanecerá once meses, se producirá un cambio sustancial: de basarse en una práctica de fe centrada en la exterioridad e imitación pasa a la experiencia de *ser llevado*. Pasa de una acentuación de las prácticas externas como medio en la vida cristiana, al descubrimiento (personalización) de la experiencia de Dios que se mueve y manifiesta en su interior y que le va conduciendo. En esta época comenzarán a buscarle algunos para mantener *conversaciones espirituales* y él por su parte, se encontrará necesitado también de estas compañías y las buscará.³ La iluminación del Cardoner hará afianzar en él la certeza del amor de Dios y de su grandeza, fundamental para poner su vida en clave de servicio.⁴

En su viaje a Jerusalén aprovechará toda oportunidad posible para ayudar a las almas conversando las cosas de Dios,⁵ sintiendo la presencia cercana de Jesús, dejándose ayudar por otros cuando algo no lo termina de ver claro.⁶

A la vuelta de Jerusalén se decide a estudiar como forma de desarrollar su ideal de acompañar a las personas proponiéndole los *Ejercicios Espirituales* que poco a poco iba confeccionando.

Alcalá, Salamanca, París, Venecia y Roma, no son sino las distintas etapas donde va afianzando esta convicción inicial. París y los primeros votos de Montmatre en 1534 serán un paso importante en este sentido: son unos votos “*en compañía*” de aquellos que se le han juntado y que serán el germen de la Compañía de Jesús; con la intención de acompañar (iban a gastar sus vidas en el bien de las almas); sabiéndose acompañados por Jesús en cada momento, obedientes al cual se ponen en las manos de la Iglesia y del papa, en disposición de servicio.⁷

Ignacio comienza así su andadura buscando a *Aquel* que le busca primero. Buscará acompañantes que le orienten en lo que va sucediendo por dentro, y será hallado por

¹ Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola, acompañante» 317.

² Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola acompañado», 318- 319.

³ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *El Peregrino*, 28-30.

⁴ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *El Peregrino*, 29.

⁵ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, *El Peregrino*, 42.

⁶ Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola acompañado, acompañante, en compañía», 322.

⁷ Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola acompañado», 323-325.

aquel que es su acompañante esencial, Jesús. Se inicia así una vida a la escucha del *Acompañante*, en el ejercicio práctico de guiar a las almas a *buscar y hallar en todo su voluntad*.⁸

Ignacio a la hora de ejercer el acompañamiento⁹ lo hará de manera preferente a través de *la conversación espiritual, el epistolario, y las anotaciones e instrucciones*.¹⁰ Dios, para que Ignacio lo fuera entendiendo gradualmente, le va formando en el ejercicio de la conversación espiritual hasta convertirlo en su proyecto apostólico y comunitario. En el ejercicio de buscar a otros, que ya veíamos en su periodo de Manresa pero que será aún mayor en su estancia en Barcelona a la vuelta de Jerusalén, Ignacio tiene el deseo de verificar su propia experiencia espiritual, y que esta le sirva para ayudar a los demás.

Los *Ejercicios Espirituales* no serán más que una prolongada forma de esta conversación del acompañado con Dios que se comunica directamente con su criatura. Conversación que se concretiza a través de la misión del acompañante, dónde el Señor por su medio va a ayudando a clarificar las mociones internas. Para esta tarea Ignacio preparará a sus compañeros ya desde el tiempo de París.

Su actividad epistolar fue intensa y llama la atención el cuidado que pone en sus cartas. Da orientaciones sobre cómo superar escrúpulos y tentaciones, cómo discernir mociones y cómo ayudar a que las personas vean con claridad lo que pasa en su interior. Por su importancia destacan las dirigidas a Teresa Rejadell, Isabel Roser y Francisco de Borja.

Ignacio, en lo que se refiere a las *anotaciones*, no usa nunca el término *director* en los *Ejercicios Espirituales*, sino *el que los da*. Sólo en un segundo momento, cuando otros comienzan a dar los *Ejercicios* siente la necesidad de explicitar el papel del que los da. Este es el que propone los temas de oración, y da *modo y orden* para ayudar a las personas que los realizan, dejando claro que lo más importante es la comunicación directa entre Dios y su criatura. Pero es función del que da los *Ejercicios*, dirigir al ejercitante en el camino de la perfección e instruirle sobre las pautas indicadas en el libro.

Las *instrucciones* que Ignacio da a los teólogos jesuitas que participan en el Concilio de Trento, ponen de manifiesto la importancia que da al cómo hablar, y el papel fundamental de la conversación como medio de comunicación y crecimiento en el espíritu.¹¹

1.2 ¿Qué es acompañar ignacianamente?

La primera característica del acompañamiento espiritual ignaciano es que se acompaña a una persona disponible a crecer en su vida cristiana.¹² Por tanto la respuesta ignaziana incluye un proceso de crecimiento y maduración en el cual la disposición inicial de la persona se va clarificando. Esta disposición tiene que ver con la búsqueda sincera de Dios, en un proceso donde las desolaciones o consolaciones son movimientos

⁸ Cf. C. MARCET, «Ignacio de Loyola acompañado», 326.

⁹ Cf. J.D. CUESTA, «ACOMPANAMIENTO» 79- 84.

¹⁰ Cf. PONTIFICIA UNIVERSITAS GREGORIANA. ATTO ACCADEMICO (2006: ROMA) – H.M. ALPHONSO, *La conversazione spirituale*.

¹¹ Cf. IGNACIO DE LOYOLA, «Instrucciones».

¹² Cf. C. GARCÍA HIRSCHFELD, «¿Qué acompañamos cuando acompañamos “ignacianamente”?» 124.

que indican la tarea interna que se está realizando en el alma. El acompañante tendrá como tarea propia ayudar a disipar peligros en la clarificación de las mociones, invitando a la persona acompañada a ser consciente de las posibles causas de la desolación, invitando a permanecer humilde disfrutando y no apropiándose de las consolaciones, como si solo a si perteneciesen. Y todo esto en discernimiento paciente, perspicaz y seguro¹³.

El acompañado necesita, y esta es la segunda característica, que el acompañante le estimule a escuchar al Señor y dejarse fascinar por él; que le haga objetivar sus sensaciones y no perder el rumbo cuando la oscuridad le ciega; que toda esta tarea se haga con la implicación de la vida entera, sin excluir nada, ninguna faceta de la misma.¹⁴ Por tanto el acompañante no se mostrará escandalizado ante ningún tema de los expuestos por la persona, porque todo lo que lleva esta al acompañamiento es lo que porta en su corazón y en su vida.

Es en el examen diario donde el acompañado es capaz de reconocer las mociones y en ella el paso de Dios por su vida. Aquí se encuentra la materia para el diálogo entre acompañante y acompañado.¹⁵ Será un momento no sólo de toma de conciencia, sino de cultivo de una relación interpersonal con Dios que va configurando el proceso de la persona. No es un hablar con uno mismo, es abrirse al diálogo con Otro.

Existen dos formas diferenciadas de acompañar en la praxis cotidiana desde la espiritualidad ignaciana: una dentro y otra fuera de los *Ejercicios*. No se debe extrapolar la forma de acompañar en los *Ejercicios* al acompañamiento en la vida ordinaria, lo que no quiere decir que la materia trabajada en los *Ejercicios* no se prolongue luego en la vida cotidiana.¹⁶ Cuando decimos que de la experiencia de los *Ejercicios* brota una forma de acompañar propia no estamos reduciendo ni confundiendo esta con el acompañamiento que se da *durante* los *Ejercicios*. En la experiencia de *Ejercicios*, bien sea una experiencia corta de ocho días o de un mes, se acompaña los movimientos concretos se están produciendo durante la experiencia. El diálogo con el acompañante será una forma por la que el ejercitante va descubriendo por dónde Dios le lleva, para estar más disponible y dócil a la acogida de su voluntad. Pero, de este entrenamiento en el espíritu, el que hace la experiencia de *Ejercicios* va descubriendo una forma de disposición que le será útil luego en la vida cotidiana. El acompañamiento fuera de los *Ejercicios* no es sino la prolongación de esa disposición interna de escucha y acogida. Lo que cambia es el contenido del discernimiento. Ahora la vida cotidiana se convierte en el lugar desde el que Dios nos habla. Ambas formas de acompañamiento dentro y fuera de los *Ejercicios* se complementan, y la primera es escuela para la segunda, para ser capaces de integrar en la vida un estilo de discernimiento continuado. Así, fuera de los *Ejercicios* se ha de tener en cuenta la *adaptación* a la persona concreta y sus circunstancias.

¹³ Cf. C. GARCÍA HIRSCHFELD, «¿Qué acompañamos cuando acompañamos “ignacianamente”?», 130-132.

¹⁴ Cf. A. GUILLÉN, «El acompañamiento espiritual» 137.

¹⁵ Cf. L. YÉVENES, «“Servir al Señor de todos”, Vademecum para acompañantes espirituales» 13.

¹⁶ Cf. J. M. RAMBLA, «Acompañamiento espiritual en la escuela de Ignacio de Loyola», 327.

Para concluir la primera parte de nuestra exposición y e ir adelante con la segunda, conviene recordar lo que hasta aquí hemos expuesto. Viendo en qué consiste la dinámica del acompañamiento espiritual y cuales son las funciones de sus agentes principales; apelando al proceso de transformación interior de la persona contexto en el que este se sitúa; mirando al hombre de hoy como sujeto de nuestra misión de acompañamiento; tomando luz del ejemplo de San Ignacio de Loyola y considerando la forma de acompañar propia que desde la espiritualidad ignaciana se deriva, podemos decir que el acompañamiento es un proceso rico, fecundo, articulado que contribuye al crecimiento de la persona, en el ejercicio de la libertad y la conciencia de su propio proceso de transformación interna.

2. Aplicación del MTD al acompañamiento espiritual

Si en la primera parte hemos desarrollado la definición, importancia y contribución del acompañamiento al proceso de transformación personal, en esta segunda parte nos centraremos en la dinámica propia de la decisión, como elemento fundamental que activa y orienta todo el proceso deliberativo de la persona, y la hace situar su vida en el contexto de un plan mayor.

La propuesta de aplicar el MTD al acompañamiento espiritual, tiene por finalidad señalar como el primero, contribuye a un mayor enriquecimiento del segundo, ya que en la medida que la persona es consciente de sus decisiones, puede situarse con mayor generosidad y entrega ante Dios, y descubrir su vida como respuesta a una llamada personal de Dios que entra en relación con ella misma.

2.1 La importancia de tomar decisiones en la vida cristiana y en su desarrollo

La dinámica propia de la decisión en el contexto del desarrollo normal del ser humano y en la vivencia de su condición de cristiano, implica la capacidad de tomar una postura ante un objeto de elección y ser capaz de discriminar otras opciones posibles, teniendo en cuenta las que son responden o no al nuestro núcleo existencial más profundo. Podemos decir que la vida se compone de pequeñas y grandes decisiones que van configurando el camino personal de cada uno y que le determinan para avanzar en un sentido o en otro. Uno de los ámbitos dónde se expresa de forma singular este proceso de decisión, y dónde encontraremos claves útiles para vivir el mismo proceso en el camino posterior, serán los *Ejercicios Espirituales*, por lo que haremos referencia a los mismos en distintos momentos de este apartado.

En el contexto de la espiritualidad ignaciana, elegir es dar orden a nuestro interior. Nos recuerda el profesor Rossano Zas Friz De Col, s.j:

Elegir implica decidirse para poner orden, para reordenar un orden anterior y establecer uno nuevo. Se trata de un proceso interior para asumir responsablemente una posición frente a algo o alguien, que requiere una toma de posición, una definición, o, mejor dicho,

implica definirse personalmente para asumir las consecuencias de la elección hecha y darle continuidad en el tiempo.¹⁷

El hombre descubre dentro de sí una capacidad que le empuja a tomar decisiones y que le sitúa ante el misterio de sí mismo y de la realidad. Así «descubrirse misterio supone también descubrirse simultáneamente también un ser trascendente, descubrirse capacitado para ir más allá de sí mismo al encuentro de una respuesta que es siempre recibida, no producida, pero hay que asumirla con una decisión».¹⁸

En este horizonte se encuadra la búsqueda del sentido profundo de su propia vida. «No hay búsqueda posible de sentido sin trascendencia y descentramiento, pero la respuesta es algo que se elige, nunca algo que se impone».¹⁹ Ante el descubrimiento de este sentido de vida el hombre es libre de amar su ideal y de sentirlo como algo digno de atracción. Es libre también de amar conforme a la forma genuina inherente a su propia vocación.²⁰ Esta experiencia de trascendencia significa acoger algo del misterio en nuestra vida. Cuando el horizonte hacia el que nos proyecta va más allá de nosotros mismos, y de la historia, se trata de una experiencia de *trascendencia fuerte*, si no lo hace es una experiencia de *trascendencia débil*.²¹

Para un cristiano entrar en contacto con el misterio que le trasciende es entrar en contacto con la persona de Jesús. Es él el que nos hace partícipes del misterio intrínseco de la Trinidad. Se nos revela como la presencia que está llamada a ser amada y acogida en nuestra vida de discípulos, y hacia el que somos capaces de dirigir toda nuestra capacidad de elección. Por amor a él, en el amor a él, gracias al amor experimentado y recibido.²²

Al interno de la dinámica de los *Ejercicios Espirituales* el papel de la elección resulta fundamental. Así una elección será buena cuando la intención es recta, pura y se utiliza de las facultades propias naturales de un modo libre y tranquilo.²³ Así nos presenta Ignacio tres tiempos de elección²⁴ que atienden a la circunstancia y momento concreto en que se encuentra el ejercitante.

La elección para Ignacio tiene por finalidad la ordenación de la propia vida, renunciando aquello que nos mantiene anclado al amor a nosotros mismos, y escogiendo todo siempre por el mayor amor de Dios. La dimensión del *magis* como la búsqueda del amor siempre más puro, y la rectitud siempre más ordenada hacia el Señor, objeto de nuestra elección, es fundamental. Cuanto mayor sea nuestro conocimiento del amor recibido, más libre, más pura, más generosa será nuestra elección. Una elección que, cuando se

¹⁷ R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana» 105.

¹⁸ R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 106.

¹⁹ R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 106.

²⁰ Cf. A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 97.

²¹ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 106.

²² Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 107.

²³ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Considerazioni sullo “scegliere” in Sant’Ignazio», 97.

²⁴ Cf. EE.EE.,175.

trata de algo inmutable, adquiere una dimensión escatológica porque nos sitúa en un horizonte mayor que se prolonga hasta la eternidad.²⁵

Sobre el modo en que se genera la dinámica de la decisión, no debemos olvidar cómo influye en los procesos decisionales la sensibilidad, pues las decisiones tienen resonancia en ella.²⁶ Si se trata de una *sensibilidad* irracional, es decir desatendida, donde el sujeto no presta atención a la dinámica inconsciente, la desatención de la sensibilidad influirá de forma negativa en el proceso decisional.

De este tipo de desatención general a la sensibilidad, nunca educada o mal educada, no puede sino derivar igualmente una falta de atención al proceso de decisión, con elecciones que se harán, por consiguiente, de “modo automático”: es el mito del hombre que actúa y decide según lo que siente dentro de sí, y que a menudo, de este modo, se engaña afirmando haber encontrado la propia libertad, reivindicándola con fuerza contra todo lo que se opondría a su plena expresión.²⁷

Allí donde se da esta sensibilidad salvaje, esta se vuelve despótica, produciendo en el sujeto una falsa imagen de libertad, manteniéndolo esclavo de sus instintos en una auténtica dictadura de la sensibilidad, donde resulta casi imposible para él tomar elecciones, porque la libertad se encuentra mermada.²⁸ De esta forma, para entender el proceso de decisión y su importancia en el contexto de la vida del creyente, hay que poner nuestra atención en el sujeto de la elección. La atención a su singularidad y a su modo propio de situarse ante la tesitura de determinarse en un sentido o en otro, nos ayudará a descubrir desde donde se articula la decisión. El profesor Domínguez Morano, acerca del sujeto que elige, nos recuerda algo importante:

El proceso de “elegir- decidir- comprometerse” que nos interesa, es contrario al narcisismo, patología de nuestro tiempo, tiempo de exaltación del individuo, que nunca ha tenido tantas posibilidades de elegir y tan reducida capacidad de comprometerse. El ideal parece ser elegir todo, decidir “porque sí” y no comprometerse con nada; optar sin renunciar. Ser libres de todo y libres para nada. [...] Elegir es un proceso complejo y conflictivo entre “tres pensamientos, uno propio mío y otros dos que vienen de fuera”. La solución no es acallar los deseos (emociones y afectos) sino ordenarlos. Los tiempos y modo de elección garantizan esa reordenación que hace posible la elección. [...] Los Ejercicios preparan y disponen para una elección que puede madurar fuera, y después de ellos.²⁹

Con la evolución de la ciencia psicológica y sobre todo del psicoanálisis de Sigmund Freud, se pone de relieve el papel del inconsciente, que forma parte también del proceso decisional y que de alguna manera condiciona nuestra libertad. A menudo, nos «cuesta aceptar, en efecto, que muchas decisiones no son, en realidad, resultado de una elección

²⁵ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Considerazioni sullo “scegliere” in Sant’Ignazio», 103- 105.

²⁶ Cf. A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 173.

²⁷ A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 173 (Comillas del autor).

²⁸ Cf. A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 174.

²⁹ C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la psicología (I)», 145.

personal y autónoma nuestra, sino que más bien ha sido el resultado de una serie de factores internos o externos que escaparon de nuestro poder de decisión».³⁰

El carácter de la elección, al igual que el de la propia libertad serán siempre limitados, sujeto a los modos y tiempos de cada persona concreta.

Pero el hecho es que se elige siempre (en el proceso de Ejercicios Espirituales también) desde un conocimiento que es siempre limitado, desde una racionalidad que es siempre incompleta y desde unas motivaciones particulares y, en buena parte, desconocidas. La elección, pues, está asociada a la finitud del ser humano y de ahí que nadie pueda disfrutar sino de un régimen de “libertad condicionada”.³¹

Elegir significa ligarse de alguna manera a un proyecto vital libremente escogido, y trazar los objetivos y medios para alcanzar los fines del mismo.

La capacidad de comprometerse supone, ciertamente, disponer de una aptitud para abrirse a la alteridad trascendiendo el encapsulamiento narcisista del que es testigo todavía el adulto inmaduro, el neurótico o, sobre todo, el psicótico. Todos ellos encuentran una dificultad más o menos seria para salir de su propia realidad mental, entrar en contacto, descubrir la alteridad y poder, por tanto, comprometerse con algo que no sea su propia interioridad magnificada.³²

El reto será como ayudar a este sujeto concreto, al que acompañamos y servimos, a hacer camino de maduración, para que aprenda que «madurar es dejar atrás, que optar es dejar y a través de esas opciones y renunciaciones es el modo como nos vamos construyendo a nosotros mismos».³³ Hay un riesgo que no podemos ignorar: el infantilismo. Muchas veces la persona se cree sujeto de atenciones y derechos, pero de escasos deberes para consigo mismo y para con los otros; aspira a ser libre de todo y libre para nada, porque no tiene ninguna meta o aspiración mayor hacia la que tender.³⁴

2.2 La dinámica de tomar decisiones y el papel del discernimiento espiritual

El rol de la sensibilidad en la persona cumple la función de activar el proceso de decisión. El primer criterio para decidir hará relación a la identidad personal, al mundo de los valores, entendidos en clave creyente como el plan que Dios tiene para cada uno. La exigencia de verdad, bondad, justicia, será la guía que acompañará el discernimiento y la elección. El deseo de querer hacer el bien al otro, como criterio de elección se convierte en un gesto adulto y responsable, que nos lleva además a un ejercicio de discernir entre lo verdadero y lo falso, aquello que aporta y aquello que impide la construcción de un proceso adulto en el camino de la fe. La persona que decide estará también atenta a las motivaciones, que en ocasiones tendrán mucho que ver con el mundo del

³⁰ C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy (I)», 148.

³¹ C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy (I)», 153 (Comillas del autor).

³² C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy (I)», 154.

³³ C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy (I)», 158.

³⁴ Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, «El sujeto que ha de elegir hoy (I)», 159.

inconsciente. Discernir significará entonces aportar luz sobre esta realidad desconocida. El discernimiento no es una realidad solo humana. Discernir desde un sentido de fe conllevará el arriesgarnos en un acto de abandono y confianza, sin tener todos los elementos del camino a recorrer siempre claros, pero fiados del amor de Dios, de aquel que no has llamado y hace camino a nuestro lado.³⁵

¿Qué significa para un creyente tomar decisiones? “Elegir” no hace referencia solamente a las decisiones más solemnes y vinculantes de nuestra vida, sino también a las pequeñas decisiones que configuran nuestro día a día. Significa en primer lugar, situar la propia existencia en consonancia con la presencia de Dios que descubrimos presente en nuestra vida. En segundo lugar, mediante el ejercicio de discernimiento disponernos a configurar nuestro propio querer con el querer de Dios sobre nosotros. Al discernir la persona se pone como peregrino ante el sentido del misterio, y ante el Misterio mismo en su propia vida.

El discernimiento es exactamente *la escuela del misterio*, es el camino de quien aprende a estar ante él para dejarse iluminar y envolver por aquel exceso de luz, de “luz amable”. [...] Para quien discierne Dios es Misterio de luz resplandeciente, que ilumina la vida y cada uno de sus misterios. Para quién no discierne, en cambio Dios (dios) es enigma, mudo y tenebroso, un ídolo sin vida inalcanzable.³⁶

El proceso de discernimiento y elección se convierte así en un verdadero acto de amor que busca siempre corresponder con el *más* a esa experiencia relacional en la que se siente envuelto. El discernimiento se convierte en *estilo de vida* del creyente, porque sabe que Dios tiene siempre algo que comunicarle siempre se encuentra en una tensión gozosa de escucha.³⁷

La constatación de una Presencia que sale a nuestro encuentro nos hará darnos cuenta de que somos buscados por Dios, y en esa relación llamados a mostrarnos conformes a nuestra verdad profunda y desnuda, quitando todos los impedimentos que el miedo nos lleva a fabricar como protección.

Discernir es precisamente estar desnudos ante Dios, pero sin sentir vergüenza, porque indica la libertad de quien se siente envuelto por una mira de amor y verdad, que da confianza y comprensión, ante la cual sería absurdo cubrirse, esconderse, fingir, huir, exhibirse, defenderse...³⁸

Todo esto solo tiene sentido desde la libertad de conciencia del propio sujeto. Es el discernimiento el lugar dónde crecer y ejercer esta libertad en un proceso de auténtico aprendizaje. Una libertad que permite que nos despojemos de todo lo que dificulta o impide el camino personal hacia Dios, y que nos lleva a ser cada vez más auténticos con nosotros mismos y crecer en nuestra relación con Dios.³⁹

³⁵ Cf. A. CENCINI, *Desde la aurora te busco* 174- 188.

³⁶ A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 192 (Cursiva del autor).

³⁷ Cf. A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 193- 197.

³⁸ A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 205.

³⁹ Cf. A. CENCINI, *Desde la aurora te busco*, 208- 212.

Elegir a Dios no es una elección más. Se trata de la elección fundamental y el núcleo que permite activar en nuestra vida el proceso de transformación personal.

Cuando elegimos decir sí, se actualiza la creación, la encarnación y la plenificación. La creación se prolonga porque el *ruah* divino encuentra una obertura para engendrar nueva vida; la encarnación continúa porque a través de la elección se historiza el acto creador en la vida de los hombres; la plenificación se extiende liberando las fuerzas egocéntricas que nos opacan y dejando espacio para que la vida del Espíritu fluya sin obstáculos.⁴⁰

Por medio de esta unión se va produciendo en nosotros una auténtica transformación interior. Lo paradójico es que «esta unión se produce por medio la aparente pérdida del núcleo sustancial de cada uno. Para ser más nosotros mismos, más hemos de entregar lo que nos hace ser nosotros».⁴¹

Es esta dimensión oblativa la que nos permite surgir en una realidad nueva, *kenótica*, *personificadora*, *unitiva*.⁴² El discernimiento como actitud permanente que nos lleva a la unión, hace que cada acontecimiento humano sea un medio por el que Dios se nos comunica, y una invitación a configurar nuestra voluntad con la suya, hasta el punto de descubrir que «no se trata de hacer su voluntad, sino que seamos su voluntad».⁴³

Así dispuesto el sujeto se convierte en una persona madura que asume su propia vida, movida por el amor y en el amor a Dios está dispuesta a descubrir siempre más la plenitud de esa misma vida en el servicio y la entrega. Discernimiento y decisión tienen su nexo más profundo en el amor. Así «el amor viene a ser el vínculo de la libertad con la acción a través de la decisión».⁴⁴

El discernimiento sería «el proceso de traducir las convicciones concretas, el cómo encarno mis convicciones en las decisiones concretas de la vida».⁴⁵

2.3. Breve presentación de las partes del Método Teológico Decisional (MTD)

Siguiendo dos publicaciones recientes⁴⁶, describiremos brevemente qué es el Método Teológico Decisional y sus distintas partes. Se trata de una versión actualizada del denominado *método fenoménico cognitivo* y resultado de un fructífero trabajo de reflexión académica de dos años, de un grupo de doctorandos del Instituto de Espiritualidad de la Pontificia Universidad Gregoriana, coordinados por el profesor Rossano Zas Friz De Col.

⁴⁰ J. MELLONI, «La elección, el nombre ignaciano de la unión», 124.

⁴¹ J. MELLONI, «La elección», 130.

⁴² Cf. J. MELLONI, «La elección», 130.

⁴³ J. MELLONI, «La elección», 131.

⁴⁴ J. GARCÍA DE CASTRO, «La libertad pasivizada: decisión y consolación en Ignacio de Loyola», 149.

⁴⁵ D. MOLLÁ LLÁCER, «El discernimiento», 6.

⁴⁶ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, ed., *Il vissuto di S. Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale*, 11-21; también L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico-decisionale», 223-225.

El desarrollo metodológico busca ante todo llamar la atención sobre el rol de la decisión al interno del proceso de maduración de la experiencia espiritual, y descubrir como esta contribuye a dar forma al complejo entramado de la vida cristiana.

Si reconocemos como hemos visto anteriormente, el protagonismo de Dios y del hombre, en un proceso dialógico compartido, de maduración y camino hacia la plenitud, el MTD será una ayuda para tomar conciencia de como esa relación se ha desarrollado, fortalecido y emergido en la conciencia actual del creyente.

La importancia de la decisión al interno de la vida intrapsíquica ha sido de gran interés para las ciencias humanas como la psicología, la neurociencia o la filosofía. Nosotros presentaremos como la decisión se convierte en elemento integrante de la vida espiritual, entendida como experiencia vivida del creyente en su relación íntima con el Misterio de Dios que se comunica.

Una decisión es el resultado de un proceso complejo, donde entran en juego las dimensiones cognitivas, emotivas, sentimentales, comportamentales, incluso el propio cuerpo, la realidad somática de aquel que hace experiencia. Además, descubrimos que cada elección que tomamos no es autónoma, sino que las decisiones pasadas ejercen sobre ella una fuerza, que no merma la libertad presente, pero de alguna manera imprimen una línea de marcha de continuidad. Por lo cual podemos decir que la decisión actual está hecha de otras tantas que hemos hecho en el pasado. Cada elección actual imprime a nuestro vivir un nuevo orden, un nuevo sentido, y esto es lo primero que percibe cuando se acerca a la vivencia de una persona el teólogo espiritual. Podemos observar las consecuencias y por ellas llegar a la decisión tomada. En la decisión podemos individuar los factores que la han motivado, y sobre todo descubrir los valores más profundos que la guían y configuran.⁴⁷

La decisión en el proceso de acompañamiento espiritual nos informa, nos ilumina, porque nos habla de la interioridad del sujeto a quien acompañamos. Por lo que individuar las principales decisiones vitales, establecer la conexión entre ellas, descubrir hacia dónde han conducido a la persona en cuestión, será fundamental para cumplir con el objetivo del acompañamiento. Aquí el MTD viene a ser una provechosa ayuda.

El MTD se compone de tres partes principales: Análisis Decisional, Interpretación Mistagógica, y Síntesis Contextual. Veamos brevemente en que consiste cada una de ellas.

El análisis decisional está compuesto principalmente por dos tipos distintos de análisis: el sincrónico y el diacrónico. El primero nos remite a decisiones particulares. Hace referencia a la experiencia misma, lo que hemos vivido y que podemos situar en un cronograma. Para este análisis, de cada singular decisión, usamos seis pasos que nos ayudan a delimitar la decisión en su contexto. Estos son: contexto y ocasión de la decisión, percepción, toma de conciencia, reflexión, decisión y consecuencia. Para el análisis diacrónico, desplazaremos nuestro interés a la vivencia como tal, tratando de individuar la línea guía que ha ido hilvanando cada una de nuestras decisiones en el tiempo

⁴⁷ Cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «El metodo teologico-decisionale», 225.

como un todo orgánico. Aquí distinguimos también tres momentos: el despertar, la maduración y el cumplimiento de la vida cristiana.

La segunda parte es la interpretación mistagógica. Esta se compone también de dos fases: pedagogía de Dios (mistagogía) y transformación de la persona. Una vez que hemos analizado nuestras decisiones, desde la perspectiva creyente y de crecimiento y maduración en la vida cristiana, tratamos de ver en primer momento cual ha sido la forma por la que Dios nos ha ido llevando en el contexto de nuestra evolución espiritual personal. Este actuar de Dios en nosotros produce como consecuencia la transformación interior, que es objetivable en la medida que puede ser percibida por aquellos que nos contemplan. El desarrollo de la vida teologal, el crecimiento en la fe, la esperanza y la caridad, serán aquí la clave que nos permita contemplar esta mistagogía.

La tercera parte del MTD es la síntesis contextual. Esta se compone así mismo de dos fases el contexto actual y la vivencia cristiana. Se trata de descubrir como el contexto socio-religioso en el que se desarrolla la vida cristiana influye en la misma, haciendo que se activen o no unas determinadas características más que otras. No se puede hacer experiencia espiritual neutra o aséptica, prescindiendo del contexto en que el cristiano vive, se desarrolla y se experimenta a sí mismo ante el Misterio. Una vez que somos capaces de individuar el contexto, se trata de entablar un fecundo diálogo para descubrir cuáles son los aportes más significativos de la experiencia cristiana analizada e interpretada para una vivencia actualizada del seguimiento de Cristo.

Situar la experiencia personal de transformación en un contexto más amplio de hombres y mujeres en búsqueda, incluso cuando algunos de estos no se declaren creyentes, nos permite ser testigos de excepción de un modo diverso de experiencia de encuentro con un Dios personal que no sólo sale a nuestro encuentro, sino que hace camino a nuestro lado. Esto nos permitirá también hacer la propuesta a otros, de una vida abierta al riesgo de ser alcanzados por esta experiencia transformante. Buscadores encontrados, que proponen caminos de búsqueda a otros hombres anhelantes, esta es la misión que brota de la toma de conciencia de la propia transformación espiritual.

2.4 Análisis del desarrollo de la vida cristiana personal desde el MTD

Vamos ahora a adentrarnos en la aplicación del MTD al acompañamiento espiritual, y lo haremos siguiendo el esquema del mismo: primero mediante el análisis sincrónico y diacrónico, intentaremos individuar y contemplar las decisiones importantes en la vida de la persona acompañada; a continuación con la interpretación mistagógica dilucidaremos la línea guía de Dios para con esta persona, el cómo Dios la ha ido conduciendo de un modo propio, particular; con la síntesis contextual mirando al conjunto de la vida de la persona, veremos cómo lo experimentado la sitúa ante el mundo con una mirada nueva, y la hace capaz de entrar desde su propia experiencia en un diálogo fecundo con las personas, la cultura y la sociedad que le rodean.

2.4.1 Decisiones más importantes: análisis sincrónico y diacrónico

En referencia al análisis de las decisiones del sujeto que hace experiencia, el problema de fondo es la relación existente con el Misterio (trascendente y a-categorial) y el sujeto concreto inmerso en el tiempo y el espacio, que es consciente que hace experiencia aquí y ahora. El hombre parte en su relación con el misterio de una experiencia que escapa a sus propios esquemas, para en un segundo nivel ser consciente de la experiencia vivida y sus resonancias afectivas y en un tercer nivel ser capaz de interpretar estas en diálogo con la propia tradición cultural.⁴⁸

El hombre mediante la toma consciente y libre de decisiones en su vida, entra en relación con el Misterio y orienta su vida en una determinada dirección.

Para proceder al análisis decisional de la vivencia creyente del individuo en primer lugar vamos a aplicar un modo sincrónico y otro diacrónico.

En el análisis sincrónico, una vez identificadas las decisiones más significativas en el tiempo sobre las que queremos centrar nuestro análisis, se individúa cada una de las mismas conforme a cinco momentos:

Percepción de la moción espiritual de base; toma de *conciencia* de la moción mediante su resonancia cognitiva y afectiva; *reflexión* sobre el sentido de la moción; toma de *decisión* en base a la moción espiritual; y finalmente, *asunción responsable* de las *consecuencias* de la decisión.⁴⁹

Con referencia al primer momento se trata de identificar la modalidad de la presencia del Misterio. «Aquí tiene lugar el encuentro entre la dimensión a- categorial (fenoménica) de la experiencia categorial (psicológica), es el “lugar” de la experiencia mediante la cual la persona reconoce simplemente que ha experimentado “algo”».⁵⁰

En referencia al segundo momento, la persona que ha experimentado ese “algo” se da cuenta de que ha producido en su interior una serie de resonancias cognitivas y afectivas. Esto le lleva a la toma de conciencia de lo experimentado.⁵¹

En el tercer momento o de evaluación crítica de lo recibido, la persona trata de recurrir a su propia antropología, cosmovisión y tradición religiosa para desde ahí encontrar las claves de interpretación de lo percibido. En esta confrontación con el marco integral de la persona, entran en juego también los propios valores, y desde la confrontación de la experiencia con los mismos, llega el cuarto elemento que es la decisión. Decisión sobre todo de si la experiencia que he descubierto modifica y en que sentido mi propia escala de valores. Fruto de la decisión tomada se llega al quinto elemento que tiene que ver con re- orientación de la persona.⁵² Porque soy consciente de que la experiencia vivida está en consonancia con la integralidad de lo que soy, y conforme al sentido más profundo de la propia vida, asumo las consecuencias de la decisión como un

⁴⁸ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante*, 122.

⁴⁹ L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico- decisionale», 228 (Traducción libre, cursiva de la autora).

⁵⁰ R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 89 (Comillas del autor).

⁵¹ R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 89.

⁵² Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaciana», 89.

paso adelante en el camino de la concreción de esa búsqueda de sentido. La conversión constante como fruto del avanzar en la vida teologal, se entendería en este sentido.

Con la intención de poner nuestra atención sobre la decisión, verbos como *decidir, elegir, optar, determinar, escoger*, nos darán pistas al respecto. Si queremos fijarnos en cambio en la conciencia de la actuación divina en la vida del sujeto, prestaremos atención a verbos como *sentir, percibir, advertir, probar*. En referencia al tercer momento de la reflexión crítica de la experiencia vivida, nos fijaremos en verbos como *reflexionar, considerar, examinar*.⁵³

En referencia al análisis diacrónico. Parte este de la «conciencia que las decisiones se suceden en el tiempo y que las consecuencias de una decisión normalmente son el presupuesto de la sucesiva».⁵⁴ Viendo en conjunto las decisiones individuadas en el análisis anterior, se trata de delimitar cuales son las líneas guía, los puntos fuertes inalterables que se repiten en todas. Esta línea de continuidad será la música de fondo continuada que guía la sinfonía de la vida creyente del sujeto. Para describir el proceso acudiremos a tres periodos: inicio o despertar, desarrollo o maduración, conclusión o cumplimiento.⁵⁵ Nótese aquí la resonancia que tiene este análisis con el esquema de las tres vías clásicas del progreso de la vida espiritual: purgativa, iluminativa y unitiva.

Como superación de la restricción y parcialidad que suponen los esquemas clásicos del proceso de la vida espiritual, el profesor Zas Friz, citando a Federico Ruiz, nos dice:

Ser adulto, maduro cristianamente “significa asimilar el desarrollo coherente de la gracia y de la enseñanza evangélica en las convicciones íntimas y en las relaciones que caracterizan la vida humana: a) delante de Dios: criatura, hijo, siervo, sujeto libre y responsable; b) en la Iglesia comunidad que vive y testimonia; c) como persona creyente y coherente en toda la existencia; d) en la vida y ante los problemas de la sociedad”.⁵⁶

Desde la perspectiva de Federico Ruiz el desarrollo de la vida cristiana y por tanto de relación con el Misterio por parte del creyente, tiene un carácter de totalidad que afecta a todas las dimensiones de la vida humana. No podemos hablar de progreso en la vida espiritual desligado de las otras facetas que configuran su universo vital, y sin hacer relación a ellas. Habla de seis etapas en el desarrollo de la vida cristiana: iniciación, personalización/ interiorización, crisis, madurez y gloria.⁵⁷

El crecimiento no adviene simplemente por acumulación, sino por un proceso de pérdidas y adquisiciones. Lo mismo sucede en el proceso espiritual, pues no es un proceso gradual o armónico: está hecho de contradicciones, conflictos, tensiones, roturas de equilibrio, que abren el horizontes a síntesis más ricas.⁵⁸

⁵³ Cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico- decisionale», 228.

⁵⁴ L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico- decisionale», 229.

⁵⁵ Cf. L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico- decisionale», 229.

⁵⁶ R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante* 141 (Comillas del autor).

⁵⁷ Cf. R. ZAS FRIZ DE COL, *La presenza trasformante*, 142.

⁵⁸ RUIZ, F., «Diventare personalmente adulti in Cristo», en *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1982, 292. (Citado por: R. ZAS FRIZ DE COL, «Vida cristiana ignaziana», 91).

Esta última parte resulta fundamental para la aplicación práctica del MTD, el contexto del acompañamiento espiritual, ya que hasta el momento los campos a dónde se ha aplicado el mismo es el análisis de la vivencia cristiana de algunos santos o grandes personajes, entre ellos San Ignacio de Loyola y Santa Teresa de Lisieux.

Desde esta perspectiva, acompañar desde la clave del MTD significa acompañar toda la vida de la persona en su conjunto, teniendo presente su variado campo de referencias y relaciones. No podemos caer en el peligro de reducir el acompañamiento sólo a lo espiritual. Como veíamos en la primera parte de este trabajo, el acompañamiento debe ser integral, entendiendo este término como la consideración de todo lo que configura la vida del creyente y le abre a la presencia del Misterio, todo que es afectado por esta experiencia transformante.

2.4.2 Interpretación mistagógica del análisis decisional

Esta sería la segunda parte del MTD. Se llama así porque la persona es introducida por el Misterio en su esfera divina. Se compone de dos fases:

En la primera, se interpreta el modo en que la *pedagogía divina* se revela para actuar la transformación interior del fiel; en la segunda, se interpreta el *proceso de transformación* que la persona ha sufrido a través de las decisiones que ha tomado en referencia a su relación con el misterio de Dios.⁵⁹

Aquí aparece otra diferencia con las distintas aplicaciones que se ha hecho hasta ahora del MTD, al aplicarlo al acompañamiento espiritual. Ahora no dialogamos con el texto escrito que cuenta la experiencia espiritual vivida. Lo hacemos con el sujeto que la ha experimentado, y que de alguna manera la actualiza en su vivencia cotidiana

Llegados a este punto, y en aras a que la persona tome conciencia de cómo es el actuar de Dios en ella misma, es importante tener en cuenta la evolución de la imagen de Dios en la persona creyente. En palabras de Garrido: «el paso de la ideología a la fe se produce cuando la fe deja de ser un sistema de verdades que exigen adhesión y el creyente se encuentra con el Dios vivo, y al escuchar su Palabra, descubre su hondura de ser».⁶⁰ Esto implica un proceso de purificación y transformación al interno de la persona, que debe ser objeto de atención por parte del acompañamiento desde el MTD, a este propósito, nos dice Cabarrús:

La habilidad para limpiar y reconstruir la imagen de Dios exige que quien acompaña ya haya hecho este proceso en sí mismo (a); es decir, que haya purificado su propia imagen fetichista de dios y haya entrado en la relación gratuita con el Dios de Jesús, y que viva la culpa fecunda como resorte de conversión y disposición para la experiencia de ser pecador (a) perdonado (a).⁶¹

⁵⁹ L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «Il metodo teologico- decisionale», 232 (Cursiva de la autora).

⁶⁰ J. GARRIDO, *Evangelización y espiritualidad*, 33.

⁶¹ C.R. CABARRÚS, *Cuaderno de Bitácora*, 171.

Como consecuencia de la transformación de la imagen de Dios en nosotros es posible ver con mayor claridad de qué forma nos va guiando en el proceso de transformación. San Ignacio durante su período manresano y después de superar la crisis de escrupulos que lo llevó hasta la tentación del suicidio, cambia su imagen de Dios: de Alguien a quién se sirve de manera voluntarista, por Alguien de quien nos debemos dejar conducir en actitud confiada. De la actividad desmesurada del sujeto que se cree protagonista, a la pasividad de quien es llevado en el amor confiado:

En este tiempo le trataba Dios *de la misma manera que trata un maestro de escuela a un niño*, enseñándole; y, ora esto fuese por su rudeza y grueso ingenio, o porque no tenía quién le enseñase, o por la firme voluntad que el mismo Dios le había dado para servirle, claramente juzgaba y siempre ha juzgado que Dios le trataba de esta manera.⁶²

Esta transformación de la imagen de Dios y la conciencia de su papel activo en el proceso de transformación interior puede venir, y de hecho viene, de la mano de lo que llamamos crisis de autoimagen, donde hay contraste entre nuestro yo real y nuestro yo ideal. De un modo especial cuando la crisis nos revela algún aspecto de nuestro inconsciente de que de otro modo hubiera permanecido desconocido para nosotros. Cencini y Manenti al respecto de este proceso nos dicen:

Debemos esperar (y desear) que antes o después (mejor antes que después) aparezca una crisis saludable que haga emerger las apariencias de bien y nos ponga frente a una nueva interpelación por parte de la vida y a nuevos significados de ella, conocidos hasta ahora solo intelectualmente, pero que ahora debemos traducir en convicciones personales.⁶³

Se convierte así la crisis en misteriosa mediación de emergencia del Misterio en nuestra vida, que nos permite abrirnos a un conocimiento más profundo, no racional, de este en nosotros.

Aquí entraríamos en la segunda fase de esta segunda parte del MTD: la interpretación del proceso de transformación a la luz de las decisiones que hemos tomado y su relación con el Misterio. La propia vida es percibida con una luz nueva, dónde todo lo que ha acontecido adquiere una lógica coherente en aras a un proyecto mayor que nos supera, y del cual sólo se nos va revelando paso a paso aquello que debemos conocer. De esta interpretación mistagógica nace como respuesta la confianza en el amor, y la actitud de docilidad que nos lleva a aceptar cuánto sucede como voluntad de Dios en nuestra vida. Esta consideración de las decisiones a la luz del Misterio: «Hace pues al discípulo no solo *docilis*, capaz de aprender de un docente, sino *docibilis*, libre de aprender de la vida de cada día, del trabajo cotidiano, del ministerio y de la misión, de toda relación con cualquier persona, de las situaciones positivas y menos positivas».⁶⁴

⁶² IGNACIO DE LOYOLA, *El Peregrino*, 27.

⁶³ A. CENCINI – A. MANENTI, *Psicología y teología*, 217.

⁶⁴ A. CENCINI – A. MANENTI, *Psicología y teología*, 297.

2.4.3 Síntesis contextual o perspectivas futuras

Es la tercera parte del MTD que se compone también así misma de dos fases diferenciadas: «en la primera fase, se busca de comprender cual sea el influjo del actual contexto socio- religioso sobre el cristiano de hoy. A continuación, en la conciencia de la situación descrita, se busca de ofrecer las consideraciones que puedan iluminar la vivencia cristiana moderna».⁶⁵

Este desafío parte de la necesidad de prestar atención suficiente a las notas características de esta época, pues el ambiente social y cultural tiene un influjo sobre nuestra vida de fe. En esta tercera parte del método se trata de descubrir en primer lugar como el contexto social influye y condiciona de alguna manera, la respuesta del creyente en libertad a Dios. El individualismo cultural, por ejemplo, es un elemento que se cuele en nuestra vivencia espiritual y nos dificulta concebir una fe vivida en un contexto comunitario. Descubrir los posibles influjos nos ayudará a contrarrestarlos siendo consciente de los mismos. Y lo que es más importante, y aquí vendría la segunda fase, a hacer una propuesta realista, sugerente y atrayente del seguimiento de Cristo al hombre de este momento histórico.

La propia experiencia espiritual vivida, y de la cual toma conciencia la persona acompañada, se convierte en luz y camino no sólo para sí sino también para otros. Y esto a su vez hace que sea capaz de entender a otros, de acompañar, de orientar quienes se encuentran en situaciones similares.

En esta parte de la aplicación de Método la persona acompañada que se abre a expectativas desde lo que ha vivido y fijado en su interioridad, lo hace de forma auténtica y realista. No se trata de expectativas irreales e ilusorias. Sabe que el camino de diálogo, de encuentro y servicio a los otros que se propone, es posible porque ella misma lo ha experimentado como tal. Hay una actitud de fondo de lo que podríamos denominar *humildad ontológica*⁶⁶, que no es otra cosa que la humildad de quién se ha sentido acompañado, conducido y amado en un proceso de transformación interior, abrazando la propia fragilidad como gracia y sintiendo en medio de ella una llamada genuina a un mayor servicio desde una mayor autenticidad y don de sí.

2.5 Seguimiento de la experiencia personal en el horizonte del MTD con el examen cotidiano de la oración y de la jornada

Después de ver que es el MTD y analizar sucintamente cada una de sus partes, viendo cómo este puede ser aplicado al acompañamiento espiritual, ahora se hará necesario que reflexionemos sobre cómo seguir y acompañar esta experiencia en el contexto de la vida cotidiana.

⁶⁵ L. PEREIRA DE OLIVEIRA, «El método teológico- decisionale», 236.

⁶⁶ Cf. F. TORRALBA, «La humildad ontológica»

El MTD mediante el análisis sincrónico y diacrónico nos lleva a contemplar nuestras decisiones en sí mismas y en sentido cronológico. No cabe duda de que cuánto más seamos capaces de cultivar la capacidad de conocimiento de nosotros mismos, desde un sentido de fe, buscando descubrir el paso de Dios en nosotros, mayor será nuestra capacidad para tomar a partir de esta actitud de discernimiento en el día a día. Decisiones informadas de esta relación dialógica de fe constitutiva del ser creyente entre nosotros y Dios.

Para ello nos ayudará prestar atención al examen cotidiano, en él al mundo de las mociones interiores, y ser capaces de confrontarnos con otra persona que nos objetiva en el proceso de acompañamiento.

El examen es una de las propuestas que propone San Ignacio en los *Ejercicios Espirituales*, y que en su vida supondrá un doble descubrimiento:

En verdad se trata de dos descubrimientos que fue haciendo a partir de la iluminación divina recibida en Manresa y confirmados, progresivamente por su propia experiencia espiritual:

- Primer descubrimiento: la importancia del examen en un camino de maduración espiritual, que pasa necesariamente por el *autoconocimiento*, favoreciendo el crecimiento de la persona en el autodomínio y en la libertad interior.

- Segundo descubrimiento: la importancia del examen en cuanto mediación espiritual ideal para una vocación apostólica, misionera e itinerante, tal como era la que Dios lo llamaba a vivir, a fin de que fuese capaz de buscar, encontrar y unirse a Él en todas las cosas, volviéndose un *contemplativo en la acción* apostólica y en el servicio a los demás.⁶⁷

En cuanto a la unificación de estos dos elementos de aumento de autoconciencia de nosotros mismos y de mayor conocimiento, puesto en relación con nuestra condición apostólica y el cultivo de la contemplación en la acción, me parece oportuno recordar lo que el P. Herbert Alphonso nos dice acerca del examen particular:

El “examen particular” no es diferente de la “vocación personal”, si la “vocación personal” es la manera irrepitiblemente única y propia mía de *disponerme* para el Señor, entonces la forma más relevante para mí de practicar el “examen particular” es asumir en profundidad la actitud de mi “vocación personal” en esos momentos concretos que he escogido en mi vida diaria. Esto mismo me dispone como ninguna otra cosa podría disponerme para salir al encuentro del Señor en las personas, acontecimientos y circunstancias de tiempo, lugar, y actividad de la vida diaria. Es, en último análisis, mi manera exclusiva y personal de “hallar a Dios en todas las cosas”.⁶⁸

El Examen contribuye a poner en orden nuestro mundo interior, siendo conscientes de nuestras propias contradicciones e inconsistencias, pero también de todas nuestras potencialidades. Esto nos permite en el día a día vivir unidos al Señor, experimentando su presencia en nosotros, por lo que examen se convierte en una forma particularísima

⁶⁷ A. ARAUJO SANTOS, «El sentido del examen de conciencia ignaciano en el proceso de crecimiento humano y espiritual del cristiano de hoy», 50 (Cursiva del autor).

⁶⁸ H.M. ALPHONSO, *La vocación personal: transformación en profundidad por medio de los ejercicios espirituales*, 21 (Comillas y cursiva del autor).

de oración.⁶⁹ No se trata de un simple ejercicio de introspección psíquica. Implica una conciencia fuerte, que brota de la experiencia creyente, de estar ante la presencia de Dios, y en Él ser capaz de leer el día acontecido en clave de agradecimiento.

En el examen cotidiano no son solo los hechos en sí que hemos vivido en el transcurso del día la materia sobre la que nos detenemos, sino sobre todo y por encima de todo, las mociones interiores y resonancias, que cada uno de los acontecimientos vividos ha dejado en nosotros. La toma de conciencia de esta impronta nos permitirá encuadrar cada momento, cada día, como ocasión para vivir en la unión con Dios en la respuesta libre y generosa a su plan sobre nosotros.

El examen cotidiano «al ponernos en contacto con nuestra propia verdad, contribuye a evitar que caigamos en una imagen falsa de nosotros mismos y del mundo»⁷⁰, por lo que cumple con una función de recordarnos quienes somos, cuál es nuestra misión, y cuál es el sentido mayor al que hemos sido llamados. Además, el Examen nos permite:

Hacernos *lúcidos* acerca de la autenticidad de nuestro seguimiento de Jesús y desenmascarar los criterios contrarios al Evangelio que dirigen – a menudo inconscientemente- nuestras decisiones [...]; nos ayudará a verificar nuestra *indiferencia* o libertad para elegir lo que más nos conduce [...], y a tomar la *temperatura* de nuestro corazón para descubrir cuanto amamos y para “afectarnos” a la persona de Jesús pobre y humilde y a su radical seguimiento.⁷¹

La práctica del Examen Cotidiano nos permite cultivar una mirada fina, que hace que en la realidad de nuestro día a día, seamos capaces de aprender a mirar al mundo como Dios lo mira. Esto implica de cara al horizonte de la decisión, y al acompañamiento desde el MTD, que tenemos la capacidad desarrollada de descubrir dónde anida la génesis de nuestra decisión, porque es la contemplación de lo cotidiano lo que nos ha portado a la misma. A nivel espiritual, el cultivo de esta mística de lo cotidiano nos lleva a vivir en una actitud de discernimiento permanente, de búsqueda del *magis* en nuestra vida.

El cultivo del Examen Cotidiano como forma de oración personal y momento de unión con Dios en nuestro día, nos ayuda a vivir de forma más consciente y concreta nuestro seguimiento de Cristo. Ya no se trata de algo general o etéreo, sino que encuentra (y lo percibimos en retrospectiva al hacer el examen) en la jornada cotidiana concreción en mil y un detalles que nos llevan a hacer opción, a elegir en nuestra vida el plan de Dios para nosotros.

La atención a las mociones que se han producido en el día, será en el examen un punto de atención necesaria, porque nos informan de por dónde avanza nuestra vida interior y que dirección lleva, si al encuentro con la voluntad de Dios descubierta para nosotros, o a nosotros mismo en un ejercicio de auto-referencialidad.

El ejercicio de registrar por escrito estos movimientos pueden ser de utilidad para preparar el posterior encuentro mensual con el acompañante espiritual.

⁶⁹ Cf. A. ARAUJO SANTOS, «El sentido del examen», 53.

⁷⁰ A. ARAUJO SANTOS, «El sentido del examen», 54.

⁷¹ J. OSUNA, «Nuestro examen cotidiano», 124.

Conclusiones

En el desarrollo planteado poco a poco nos hemos ido adentrando en el significado del acompañamiento espiritual situando este en el contexto de la espiritualidad ignaciana por el carácter propio que la experiencia vivida por San Ignacio de Loyola y condensada en los *Ejercicios*, le confieren a este como mediación privilegiada para descubrir el paso del misterio de Dios en nuestra propia vida personal.

La aplicación del MTD se convierte en una herramienta provechosa para el ejercicio acompañamiento, ya que nos permite situar a la persona en el contexto más amplio de su entera vida, colocándole ante sus decisiones, ayudándola a trazar las líneas guías a través de las cuales esta se ha ido desarrollando.

Después del desarrollo de la exposición algunos interrogantes permanecen abiertos, en la tensión fecunda de algo que está en continua evolución, porque así se encuentra también la persona que acompañamos. Pero, podemos esbozar algunas preguntas en vistas a un intento de solución: ¿qué características específicas, si tienen que darse, deben existir en el sujeto acompañado para la aplicación del MTD al acompañamiento personal de su experiencia? ¿Valdría aplicar la gradualidad al mismo conforme al momento de la vida espiritual en que se encuentre el sujeto?

Al respecto conviene recordar lo que San Ignacio recuerda en la anotación 18^a al inicio de los *Ejercicios* acerca de la disposición de la persona:

porque no se den a quien es rudo o de poca complexión cosas que no puede descansadamente llevar, y aprovecharse con ellas. [...] Así mismo, si el que da los ejercicios viere al que los recibe ser de poco sujeto o de poca capacidad natural, de quién no se espera mucho fruto; más conveniente es darle alguno de estos ejercicios leves hasta que se confiese de sus pecados; y después dándole algunos exámenes de conciencia, y orden de confesar más a menudo de lo que solía, para conservarse en lo que ha ganado, no proceder adelante en materias de elección, ni en otros ejercicios, que están fuera de la primera semana; mayormente cuando en otros se puede hacer mayor provecho faltando tiempo para todo.⁷²

El ejercicio de la caridad por parte del acompañante le lleva en primer lugar a hacer un discernimiento de la persona que tiene delante y a observar en cual momento de su vida espiritual se encuentra. Así, no todo sujeto está listo para iniciar un acompañamiento, al menos como el planteado desde el horizonte del MTD. Por lo que solamente diremos, que no todos los sujetos están siempre en la etapa vital que les dispone a afrontar un recorrido de tal calibre.

Al final, no podemos perder de vista que el progreso de transformación interior en nosotros es no sólo esfuerzo y disposición por nuestra parte, sino sobre todo actuación de Dios en nosotros y a través nuestro. La progresión en la vida espiritual no es derecho, conviene recordarlo en nuestra mentalidad cultural, sino gracia, y como tal provista de un carácter de gratuidad que sólo pertenece a Dios al concederla a la persona creyente.

⁷² IGNACIO DE LOYOLA, *EE.EE*, 18.

Que no pueda descansadamente llevar, leíamos en la citación precedente de los Ejercicios. La paz es una señal inequívoca de la presencia de Dios en nuestra vida. Sabemos que esta no implica la ausencia de tensión o la desaparición de conflictos. Sería más bien una nota sostenida, o una música de fondo, que acompaña todo nuestro caminar en la vida en el Espíritu. Cuando se genera tensión en un proceso de acompañamiento, cuando la persona acompañada entra en una dinámica de ansiedad que lleva a la frustración, habrá que preguntarse si quizá no hemos equivocado el camino. Si este fuera el caso, es muy probable que hayamos puesto más el acento en una ascética voluntarista, y no hayamos correctamente ordenado a la persona a entrar en contacto con la presencia de Dios, que es la que da fundamento, estabilidad y orden a la vida interior del sujeto. Llevar descansadamente, significa que el sujeto acompañado, siendo consciente de sus inconsistencias y puntos débiles, esto no le resta para ser consciente de estar siendo artífice de un camino en compañía del Dios que le guía y sostiene. Es precisamente esta conciencia la que le lleva a asumir con responsabilidad su propia vida y a hacer una relectura de los acontecimientos en clave de esperanza, tratando de descubrir la mano de Dios en todo. Armónicamente va integrando un paso detrás de otro, sabiendo que todo forma parte de este caminar acompañado.

Esto nos abriría a otro interrogante: ¿existe un momento desencadenante en la vida espiritual que haga al sujeto ser más propenso a iniciar este tipo de acompañamiento? Es probable que sí.

En la línea de la tradición de los Padres del Desierto y de algunos místicos medievales como el renano Taulero⁷³, llamamos la atención, con las debidas matizaciones, sobre la denominada crisis de la mitad de la vida como momento privilegiado.

La crisis en general es siempre un momento de especial importancia en la vida espiritual que no puede ser ignorado o desatendido en el ejercicio del acompañamiento. Ella nos habla de carencias, necesidades o asignaturas pendientes de resolución, pero la crisis señala también caminos nuevos, reformulaciones, horizontes insospechados que se abren en el horizonte de nuestra vida.

En concreto la denominada crisis de la mitad de la vida, nos concede la posibilidad beneficiosa de mirar con cierta retrospectiva lo que ha sido nuestra vida, y poder trazar líneas continuas (o discontinuas) en nuestro progreso espiritual. Esta crisis en concreto nos permite mensurar, con sus deficiencias, nuestro propio proceso de transformación espiritual.

Pero, ¿dónde situamos la crisis de la mitad de la vida hoy? ¿Es un lugar cronológico o corresponde a un descubrimiento- gracia personal? La esperanza de vida se ha alargado en nuestras sociedades occidentales, pero no consecuentemente el sentido de satisfacción de la propia vida. No hay un desarrollo armónico en general de esperanza de vida y sentido de vida, por ser dos dinamismos desasociados. Por lo que, creemos que la clave fundamental del acompañamiento estaría en ayudar a formular a la persona acom-

⁷³ Cf. A. GRÜN, *La mitad de la vida como tarea espiritual*.

pañada cuál es el horizonte de significado personal de su propia existencia. Horizonte que va siempre enmarcado y contextualizado en una biografía concreta.

La crisis de la mitad de la vida, entendida esta como la crisis re-configuradora y re-orientativa del propio proyecto personal de vida, no tiene necesariamente que ceñirse a un punto cronológico. Tiene que ver más con la propia experiencia espiritual y con el camino de búsqueda y de encuentro de sí misma, de los otros y de Dios que la misma persona va realizando.

Además, y siguiendo a Cencini y Manenti⁷⁴, en esta crisis denominada de segunda dimensión, se derrumba nuestro “yo ideal” en contraste con la irrupción del “yo real”. Se trata de la colisión entre el bien real y el bien aparente. La persona se encuentra establecida en un bien aparente y se establece en una insana mediocridad que lleva a la permanencia de la forma externa del compromiso y la donación, pero a la deserción de este a nivel interno. La crisis en este caso provoca un “terremoto” que abarca hasta las más profundas convicciones del sujeto. Ya no se trata de saber si he acertado o no con la elección vocacional de mi consagración religiosa o de vida matrimonial, sino de preguntarme sobre el sentido de mi propia vida, y si el sentido dado a la misma es tal. Este tipo de crisis resulta doloroso para la persona por el trabajo de reestructuración y re-consolidación interna que supone, pero la abre en humildad, a acoger el Misterio y ser llevada por él. En lenguaje sanjuanista sería la “noche de los sentidos” que porta a la “noche oscura del alma”.

Acompañar en esta crisis conlleva el esfuerzo por parte del acompañante de intentar estar a la altura, sobre todo renunciando a las prisas, ya que lo verdaderamente importante es que la persona descubra, integre, viva y gestione aquello que le está aconteciendo.

Es en este horizonte que el MTD es más sugerente, pues aporta una visión más amplia. Ayuda en medio de la aparente situación calamitosa que está viviendo el sujeto a tomar conciencia del paso discreto de Dios a lo largo y ancho de toda la vida. Cuando la persona es capaz de percibir esto, aunque no tenga la luz necesaria del entendimiento para saber hacia dónde es llevada, sabe y valora como fundamental ese hecho: ser llevada en confianza. Esto la abre a la entrega generosa y al abandono en el amor, amor que se manifiesta también en la acogida y aceptación del dinamismo oscuro que se vive.

El MTD ayudará, viendo con claridad las decisiones precedentes y situándolas en contexto de un plan mayor, a proyectar en la clave de estas las decisiones actuales.

Por último, el desarrollo de nuestra exposición y el horizonte del MTD aplicado al acompañamiento espiritual nos sitúa ante un interrogante: ¿qué pasa con la última de las etapas en la tradición espiritual definida como unitiva o la de los perfectos? ¿No es acaso orgullo por nuestra parte intentar ser conscientes de la misma en esta vida?

Volviendo a Melloni, recordamos que la decisión en el lenguaje ignaciano corresponde a la unión. Y esto porque nos hace entrar en la dinámica del Misterio en nosotros, mediante la identificación de nuestra propia voluntad, con la voluntad de Dios sobre nosotros. Pero este ejercicio de configuración no es posible, sino desde una genui-

⁷⁴ Cf. A. CENCINI – A. MANENTI, *Psicología y teología*, 216-217.

na y auténtica experiencia de amor que nos lleva a la transformación en el mismo amor. Por tanto, la clave de crecimiento y evaluación de la propia transformación interior debemos buscarla en el amor. La identificación de los elementos desordenados, la orientación de todas nuestras facultades al ejercicio del amor será la guía que nos llevará a una mayor unión con Dios, pero también al descubrimiento del misterio del otro y de mí mismo. Este elemento es clave a la luz del MTD porque resulta un provocador desafío en medio de un contexto cultural individualista y hedonista. Cuánto más crecemos en el ejercicio del amor más salimos de nosotros mismos, de nuestro propio centro. Es este aparente descentramiento el que obra el milagro de encontrar nuestro centro más auténtico en Misterio de Dios, en el cual estamos insertos desde la eternidad. Nuestra imagen más auténtica se encuentra en la persona de Cristo, inserta en el misterio del Hijo amado de Dios. Crecer en una relación de amor y de intimidad con Cristo nos llevará a ir descubriendo en él quienes somos, cual es el fin mayor para el que hemos sido creados, y entregarnos en confianza a un proyecto mayor que nos trasciende, que nos supera, y del que por pura gracia Dios nos hace partícipes.

Bibliografía

- ALPHONSO, H.M., *La «conversazione spirituale»: progetto apostolico nel «modo di procedere ignaziano»: Atti del solenne atto accademico (Roma, 9 marzo 2006)*, Roma 2006.
- , *La vocación personal: transformación en profundidad por medio de los ejercicios espirituales*, Roma 2004.
- ARAUJO SANTOS, A., «El sentido del examen de conciencia ignaciano en el proceso de crecimiento humano y espiritual del cristiano de hoy», *Itaici* 84 (2011) 47-57.
- CABARRÚS, C.R., *Cuaderno de Bitácora, para acompañar caminantes*, Bilbao 2001.
- CENCINI, A., *Desde la aurora te busco. Evangelizar la sensibilidad para aprender a discernir*, Santander 2020.
- CENCINI, A. – MANENTI, A., *Psicología y teología*, Santander 2019^{3a}.
- CUESTA, J.D., «Acompañamiento», en J. GARCÍA DE CASTRO – P. CEBOLLADA, ed., *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, I, Bilbao 2007, 79-84.
- DOMÍNGUEZ MORANO, C., «El sujeto que ha de elegir hoy, visto desde la psicología (I)», *Manresa* 73 (2001) 145-160.
- GARCÍA HIRSCHFELD, C., «¿Qué acompañamos cuando acompañamos “ignacianamente”?», *Manresa* 76 (2004) 123-133.
- GARRIDO, J., *Evangelización y espiritualidad*, Presencia teológica 172, Santander 2018.
- GRÜN, A., *La mitad de la vida como tarea espiritual*, Madrid 1988.
- GUILLÉN, A., «El acompañamiento espiritual del cristiano adulto», *Manresa* 76 (2004) 135-145.
- IGNACIO DE LOYOLA, *Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola*, Maliaño 2006.
- , *El Peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola.*, Bilbao 2015^{2a}.
- , *Instrucciones a los Padres enviados a Alemania - La «Mínima Compañía»* [consulta: 15.7.2021], <https://sites.google.com/site/amdg1540/docs/15490924>.
- MARCET, C., «Ignacio de Loyola acompañado, acompañante, en compañía», *Manresa* 90 (2018) 317-326.
- MELLONI, J., «La elección, el nombre ignaciano de la unión», *Manresa* (2011) 123-133.
- MOLLÁ LLÁCER, D., «El discernimiento, realidad humana y espiritual», *Manresa* 82 (2010) 5-14.
- OSUNA, J., «Nuestro examen cotidiano», *Cuadernos de Espiritualidad* 52 (1990) 24-31.
- PEREIRA DE OLIVEIRA, L., «Il metodo teologico-decisionale», *Mysterion (www.mysterion.it)* 12 (2019) 222-241.
- TORRALBA, F., «La humildad ontológica», *Vida Nueva* (27/02/2015).
- YÉVENES, L., «“Servir al Señor de todos”, Vademecum para acompañantes espirituales», en *Simposio internacional psicología y ejercicios espirituales*, Loyola 23 de junio de 2019.
- ZAS FRIZ DE COL, R., «**Considerazioni sullo “scegliere” in Sant’Ignazio**», *Ignaziana (www.ignaziana.org)* 2 (2006) 94-106.
- , ed., *Il vissuto di S. Teresa di Lisieux alla luce del metodo teologico-decisionale*, Roma 2021.
- , *La presenza trasformante del mistero. Prospettiva di teologia spirituale*, Roma 2015.
- , «**Vida cristiana ignaciana. Un nuevo paradigma para la post-cristiandad**», *Ignaziana (www.ignaciana.org)* Número especial (2019).

***Gaudete et exsultate* como propuesta ignaciana de santidad apostólica¹**

Gabino Uríbarri Bilbao

RESUMEN

La exhortación *Gaudete et exsultate* del papa Francisco se puede leer como propuesta de santidad apostólica ignaciana. En ella aparecen los grandes temas de los *Ejercicios* ignacianos: consolación, Principio y fundamento, llamada del Rey Temporal, meditación de dos Banderas, contemplación de los misterios de la vida de Cristo, tentaciones, discernimiento, combate, examen, *magis*, contemplación para alcanzar amor. Siendo su presencia clara, se proponen de modo que invitan a vivir la santidad propia de la vida cristiana, sin obligar a una «ignacianización», que supusiera renegar de otras formas de espiritualidad.

PALABRAS CLAVE: santidad, apostolado, espiritualidad ignaciana, papa Francisco.

Para entender al papa Francisco no se puede prescindir del hecho de que es jesuita. Propongo una lectura de *Gaudete et exsultate* desde la impronta ignaciana, sin agotar todos los aspectos que se podrían mencionar. Esta impregnación ignaciana permite entender el esquema de conjunto de *Gaudete et exsultate*, así como la dinámica interna que vertebra las diferentes piezas: los capítulos y las secciones. No se trata de un calco literal del esquema de los *Ejercicios ignacianos*, pero sí que aparece: una impostación, una organización de la materia y un elenco de preocupaciones que la matriz ignaciana subyacente ilumina.

¹ Resumen G. URÍBARRI, *Santidad misionera. Fuentes, marco y contenido de Gaudete et exsultate*, Sal Terrae, Santander 2019, 131-166.

Gabino Uríbarri Bilbao

1. Introito: la alegría [GE 1-2] – una versión de la consolación [Ej 316] y la felicidad del Principio y Fundamento [Ej 23]

1.1. La alegría apostólica de la consolación

Francisco repite que la fe cristiana infunde una alegría que el mundo no puede dar.

La exhortación apostólica sobre la santidad comienza por la alegría: «“Alegraos y regocijaos” (Mt 5,12), dice Jesús a los que son perseguidos o humillados por su causa» (GE 1). Conjuga humillación y alegría.

1. La trama de los *Ejercicios* cuenta con la humillación, precisamente porque formó parte de la vida de Jesucristo [cf. *Ej* 98, 146-148, 156, 167, 190-209]. Se trata de un aspecto general de la vida cristiana (cf. p. ej. Mt 16,24-28 y par.).

Desde el inicio de su pontificado, Francisco repite que la fe cristiana infunde una alegría que el mundo no puede dar: la alegría del Evangelio, como claramente aparece en su documento más personal: *Evangelii gaudium*. ¿Por qué tanta insistencia en la alegría? Según Víctor Manuel Fernández: «El acento puesto en el *gaudium*, la alegría, tiene que ver con el desencanto y la melancolía del mundo actual. El papa quiere infundir en la Iglesia un viento de alegría y entusiasmo»². La alegría, según Fernández, tiene que ver con la motivación para el obrar. El quinto y último capítulo de *Evangelii Gaudium*, dedicado a la espiritualidad («Evangelizadores con Espíritu»): EG 259-268), trata de la motivación necesaria para la evangelización³.

2. En la alocución que tuvo el papa Francisco a la Congregación General 36 de la Compañía de Jesús (24 de octubre de 2016)⁴, Francisco se movió dentro del marco de la espiritualidad ignaciana y la terminología interna de la Compañía. En esta alocución recalcó tres puntos. El primero fue: *Pedir intensamente la consolación*⁵. Y lo justificó así:

«En las dos Exhortaciones Apostólicas y en *Laudatosi*’ he querido insistir en la alegría. Ignacio, en los Ejercicios, nos hace contemplar a sus amigos “el oficio de

² V. M. FERNÁNDEZ, *El programa del papa Francisco. ¿Adónde nos quiere llevar? Una conversación con Paolo Rodari*, San Pablo, Buenos Aires 2014, 21.

³ V. M. FERNÁNDEZ, *El programa del papa Francisco*, 24-25, 54. Al respecto, cf. G. URÍBARRI, *Santidad misionera*, 105-125.

⁴ Se puede consultar fácilmente en Internet en la página web del Vaticano. Manejo la edición interna: CONGREGACIÓN GENERAL 36, *Documentos*, Madrid 2017, 147-160.

⁵ *Ibid.*, 153.

Gaudete et exsultate como propuesta ignaciana de santidad apostólica

consolar” como propio de Cristo Resucitado (*Ej 224*). Es oficio propio de la Compañía consolar al pueblo fiel y ayudar con el discernimiento a que el enemigo de natura humana no nos robe la alegría: la alegría de evangelizar, la alegría de la familia, la alegría de la creación...»⁶.

La alegría entronca con la radicación de Bergoglio en la espiritualidad ignaciana. La alegría ha de ser parte de la propia espiritualidad del discípulo misionero (*Gaudete et exsultate*) y de la predicación que se hace (*Evangelii gaudium*). Dado que la alegría forma parte del corazón del Evangelio, insta a pedirla con insistencia⁷. La alegría nos conecta específicamente con Cristo Resucitado, que ejerce el oficio de consolar [*Ej 224*].

A lo cual se añade una razón más: la vida apostólica. Una vida apostólica sin alegría no es fecunda: «una buena noticia no se puede dar con cara triste»⁸. Por eso, Francisco anima a pedir con constancia y osadía la alegría por razones apostólicas: «Si alguno no se cree digno (cosa muy común en la práctica), al menos insista en pedir esta consolación por amor al mensaje, ya que esta alegría es constitutiva del mensaje evangélico, y pídale también por amor a los demás, a su familia y al mundo»⁹.

3. Ignacio describe así la *consolación* en los *Ejercicios*: «llamo consolación todo aumento de esperanza, fe y caridad y toda leticia interna que llama y atrae a las cosas celestiales y a la propia salud del ánima, quietándola y pacificándola en su Criador y Señor» [*Ej 316*]. En su alocución a la CG 36, Francisco trae a colación la primera parte de esta frase, precisamente para recalcar el puesto de la alegría en la génesis de la Compañía y en su actividad apostólica¹⁰. Así, pues, en su pensamiento, se da una correlación entre alegría, término más general y menos técnico, y consolación, vocablo más restringido, comprensible dentro de una familia concreta de espiritualidad.

4. Volvamos ahora a *Gaudete et exsultate* 1-2. Allí se nos indica la necesidad de darlo todo (GE 1), de no conformarse con una existencia mediocre (GE 1). El remedio espiritual para darlo todo y salir de la mediocridad es la alegría: la consolación espiritual, también posible en nuestro contexto actual (GE 2). En efecto, la alegría propia de la consolación, del encuentro con el Señor, rompe la mediocridad y espolea hacia la entrega sin reservas. No solamente «un santo triste es un triste santo» (dicho adjudicado a

⁶ Ibid., 153.

⁷ Ibid., 153.

⁸ Ibid., 154.

⁹ Ibid., 153-154.

¹⁰ Ibid., 154-155.

Gabino Uríbarri Bilbao

Santa Teresa), sino que un apóstol triste, un discípulo misionero triste no difunde la buena noticia. Lo que espolea a la radicalidad misionera y a la autenticidad del testimonio es la alegría de la consolación. Una pieza fundamental del programa pastoral de Francisco, que se asienta en sus raíces ignacianas.

1.2. La felicidad del Principio y Fundamento

Los *Ejercicios* ignacianos comienzan con el «Principio y Fundamento» [Ej 23]. Ahí se plantea el sentido de la existencia, como existencia cristiana. Se dilucida en qué consiste el logro personal. En resumen: fuimos creados por Dios y para servirle: «El hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor» [Ej 23]. La persona solamente se logra si pone esta finalidad como lo primero y principal: «y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado» [Ej 23].

El comienzo de *Gaudete et exultate* evoca el Principio y Fundamento ignaciano, pues Francisco expone el sentido de la existencia:

56

«Alegraos y regocijaos» (Mt 5,12), dice Jesús a los que son perseguidos o humillados por su causa. El Señor lo pide todo, y lo que ofrece es la verdadera vida, la felicidad para la cual fuimos creados¹¹. Él nos quiere santos y no espera que nos conformemos con una existencia mediocre, aguada, licuada» (GE 1; cf. GE 32).

En la formulación de Francisco aparece nuestro fin: fuimos creados para la felicidad. También que Dios no se conforma con la mediocridad. El *magis* ya está en el Principio y Fundamento, que termina con las palabras: «solamente deseando y eligiendo lo que más conduce al fin para el fin que hemos sido criados» [Ej 23]. El Señor ofrece todo al que pone su verdadera finalidad, la santidad, en el centro y como lo primero. Algo que sucede no sin dificultades y conflictos, persecución y humillación, como le sucedió al mismo Señor Jesús. En el Principio y Fundamento este aspecto no aparece con claridad, pero sí la necesidad de no anteponer nada a la finalidad para la que hemos sido creados: el servicio y la alabanza a Dios. Por eso se debe ser indiferente y no desear: «más salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vida larga que corta» [Ej 23]. Se preanuncia la posibilidad del logro propio en la enfermedad, la pobreza, el deshonor, la vida corta; y también, prolongando la línea, en la persecución y humillación.

¹¹ «Nos pide todo, pero al mismo tiempo nos ofrece todo» (EG 12).

Gaudete et exsultate como propuesta ignaciana de santidad apostólica

El comienzo de *Gaudete et exsultate* posee un subsuelo ignaciano o, como mínimo, se puede leer coherentemente desde ahí. La santidad apostólica a la que convoca posee un sabor ignaciano.

2. Capítulo 1: «el llamado a la santidad» [GE 3-34] – el llamamiento del Rey Temporal [Ej 91-100]

Comento dos de los siete epígrafes de este capítulo.

2.1. El Señor llama a todos, también a ti (GE 10-18)

La llamada a la santidad es universal. No menciona LG cap. V, donde aparece con claridad este aspecto, sino LG 11 (GE 10). La universalidad de la llamada pertenece muy claramente al cogollo de los *Ejercicios* ignacianos, pues constituye un punto capital de una de sus meditaciones centrales: el Rey Temporal [Ej 91-102]. La llamada es para todos: «ver a Cristo nuestro señor, rey eterno, y delante de él todo el universo mundo, al cual y cada uno en particular llama» [Ej 95]. Nadie queda excluido: la llamada es «también para ti» (GE 14).

57

2.2. Toda la vida es misión (GE 19-31)

Desde la tonalidad apostólica antes mencionada, aparece la importancia decisiva de la misión, típica de la espiritualidad ignaciana: «Cada santo es una misión» (GE 19). Ya había anticipado en esta línea en *Evangelii gaudium*: «Yo soy una misión en esta tierra, y para eso estoy en este mundo»¹² (EG 273). Si el Cristo de los *Ejercicios* de Ignacio es muy claramente un misionero, que cumple el encargo del Padre, el discípulo conformado con esta espiritualidad es un discípulo misionero. Profundicemos en esta cuestión. En la presentación que hace el papa Francisco aparecen tres notas típicas de la espiritualidad ignaciana.

1. La cristificación es el presupuesto de la misión y de la vida cristiana (cf. GE 19-21). La huella ignaciana en *Gaudete et exsultate* aparece con claridad. Primero porque menciona expresamente a Ignacio y la contemplación de los misterios de la vida de Cristo (GE 20; con referencia nada menos que a *Ej* 102-312). Nos dice Francisco: «En el fondo la santidad es vivir en unión con él [Cristo] los misterios de su vida» (GE 20). En

¹² Texto que se repite en FRANCISCO, *Christusvivit*, 254.

Gabino Uríbarri Bilbao

*La misión apostólica
es pieza central
y clave de la
espiritualidad
ignaciana.*

el mes de *Ejercicios*, a partir de la segunda semana, el ejercitante se dedica a contemplar los misterios de la vida de Cristo. El presupuesto operante consiste en que, mediante una determinada forma de contemplación, «como si presente me hallase» [Ej 114], se produce la cristificación. Así, se cumple el designio de Dios Padre, que es «Cristo, y nosotros en él» (GE 21).

2. La misión es totalizante. Igual que para Cristo la misión, el ser el enviado del Padre, totaliza toda su vida, así también para el discípulo. La misión apostólica es pieza central y clave de la espiritualidad ignaciana. En esta línea dice Francisco: «Tú también necesitas concebir la totalidad de tu vida como una misión» (GE 23); y descubrir esta tu misión mediante el discernimiento (GE 23).

3. Para la espiritualidad ignaciana, la llamada a la misión implica un subrayado de la acción, sin negar la contemplación. El ámbito privilegiado de la respuesta a la llamada se sitúa, para la espiritualidad ignaciana, en la actividad apostólica, a ejemplo de Cristo. La actividad apostólica es el lugar del ejercicio de la vida cristiana y las virtudes, sin menoscabo de la oración. El papa jesuita exhorta a vivir «la actividad que santifica» (GE 25-31; cf. LS 231). Resuena el contemplativo en acción y el hallar a Dios en todas las cosas.

58

3. Capítulo 2: «dos sutiles enemigos» [GE 35-62] – Meditación de dos Banderas [Ej 136-148]

Bergoglio menciona dos «falsificaciones de la santidad que podrían desviarnos del camino: el gnosticismo y el pelagianismo» (GE 35). Ya se había referido a ellas en EG 94, entendiéndolas allí como concreciones de la mundanidad espiritual (EG 93). Aquí nos encontramos con dos grandes *tentaciones* capaces de malversar la vida cristiana, la espiritualidad y la santidad del discípulo misionero.

En los *Ejercicios* y en la vida cristiana ordinaria Ignacio presupone la presencia de obstáculos fuertes y tentaciones para responder a la llamada. Antes de entrar en las elecciones, Ignacio advierte: «así para alguna introducción de ello, en el primer ejercicio siguiente veremos la intención de Cristo nuestro Señor y, por el contrario, la del enemigo de natura humana» [Ej 135]. Luego la elección, la respuesta a la llamada, se topa inevitablemente con sutiles tentaciones. Ignacio insiste en la necesidad de la lucidez [cf. Ej 139, 149-157], para no caer en los engaños del enemigo. Ser recibi-

Gaudete et exsultate como propuesta ignaciana de santidad apostólica

do bajo la bandera de Cristo, alinearse con Él en su misión, supone una gracia que no es automática ni está exenta de obstáculos [cf. *Ej* 142, 147].

Francisco cierra este capítulo de modo muy ignaciano, con dos componentes típicos de la espiritualidad ignaciana: el examen y la gracia de hallar a Dios en todo. El capítulo se remata con esta frase: «Por eso exhorto a cada uno a preguntarse y a discernir frente a Dios de qué manera pueden estar manifestándose en su vida» (GE 62) estas dos tentaciones: gnosticismo y pelagianismo. Para que el examen sea útil ha de ser extremadamente sincero, sin miedo alguno a lo que se pueda descubrir. Pues lo peor sería seguir bajo un engaño que no se ha descubierto. En ese caso, bajo capa de bien, el engaño seguirá operativo, generando un olor de narcisismo alrededor, aun en medio de una supuesta entrega generosa, en lugar de difundir la fragancia de Cristo (cf. 2 Cor 2,14-16).

En segundo lugar, alude al fruto típico de la «contemplación para alcanzar amor» ignaciana [*Ej* 230-237]: el donde vivir en presencia continua de Dios, la gracia de hallar a Dios en todas las cosas [cf. *Au* 99], en todo hallando huellas de su amor. A esto alude Francisco:

«Cuando Dios se dirige a Abraham le dice: “Yo soy Dios todopoderoso, camina en mi presencia y sé perfecto” (Gn 17,1). Para poder ser perfectos, como a él le agrada, necesitamos vivir humildemente en su presencia, envueltos en su gloria; nos hace falta caminar en unión con él reconociendo su amor constante en nuestras vidas. Hay que perderle el miedo a esa presencia que solamente puede hacernos bien»¹³ (GE 51).

59

4. Capítulo 3: «A la luz del maestro» [GE 63-109] – Contemplación de los misterios de la vida de Cristo [*Ej* 102-312]

La impostación ignaciana de este capítulo es menos llamativa, pero no por ello menos profunda. Tomar a Cristo como modelo ejemplar pertenece a la esencia de la fe cristiana. El eje vertebrador de los *Ejercicios* ignacianos consiste en la contemplación «como si presente me hallase» [*Ej* 114] de los misterios de la vida de Cristo, desde la Encarnación hasta la Ascensión [*Ej* 102-312].

1. Francisco toma como eje para entender la santidad cristiana las bienaventuranzas (GE 63-94). La clave que maneja al presentarlas consiste en entender que Cristo mismo las vive: «En ellas se dibuja el rostro del maes-

¹³ Todo el número completo merece la pena. Véase también GE 153 con mención expresa de la Contemplación para alcanzar amor, ligada a la memoria agradecida.

Gabino Uríbarri Bilbao

tro» (GE 63). Por lo tanto, en ellas se da la santidad cristiana radical y, consiguientemente, en ellas radica la vida verdadera. En la meditación ignaciana de las dos Banderas se ha de pedir: «conocimiento de la vida verdadera que muestra el sumo y verdadero capitán [Cristo], y gracia para le imitar» [Ej 139]. Una vida verdadera que correlaciona con la doctrina verdadera [cf. Ej 145-146]. En las bienaventuranzas confluyen: el camino de la santidad, el camino de Cristo (GE 63) y el camino de la felicidad (GE 64).

De todos los pasajes que encontramos en los cuatro evangelios, Ignacio selecciona unos cuantos misterios de la vida Cristo [Ej 261-312]. El «que da otro modo y orden para meditar o contemplar» [Ej 2] ha de seleccionar de esta lista lo que considere más oportuno. De entre todos los misterios elegidos por Ignacio solamente se encuentra un gran discurso de Jesús. Se trata del sermón en el que Jesús propone las bienaventuranzas a los discípulos [Ej 278].

2. En el centro de toda la consideración del Maestro en este capítulo de *Gaudete et exultate* está el amor, la misericordia. Cristo es para Francisco, ante todo, revelador de la misericordia del Padre. Otorga una gran centralidad a Mt 25,31-46 (GE 95-109).

60

La contemplación para alcanzar amor consiste en la cumbre de la experiencia del proceso espiritual de los *Ejercicios*. En ella Ignacio sentencia lapidario:

«Primero conviene advertir en dos cosas. La primera es que el amor se debe poner más en las obras que en las palabras» [Ej 230].

Es decir: el amor es algo práctico y concreto, que se debe aterrizar [cf. Ej 231]. En la dinámica de la contemplación para alcanzar amor, se ha de responder a tanto amor recibido, a tanto bien recibido [Ej 233], con un amor generoso y desprendido: «tomad Señor y recibid» [Ej 234]. Así, todo procede del amor y conduce al amor.

En plena línea con esta visión, ignaciana y cristiana, el papa Francisco no duda en aducir situaciones concretas, como una persona que duerme en la calle (GE 98) o la emigración (GE 102), entre otras, que solicitan una respuesta de amor por parte del santo discípulo misionero. En la coyuntura concreta, en las circunstancias en las que el pobre nos sale al encuentro en la vida cotidiana, es donde se ha de vivir la santidad, que incluye la justicia (GE 101) y el reconocimiento efectivo de la dignidad de toda persona humana (GE 98). La santidad misionera es necesariamente misericordiosa. Para Francisco, en la misericordia se sustancia el cogollito mismo de la fe

Gaudete et exsultate *como propuesta ignaciana de santidad apostólica*

cristiana: la misericordia de Dios «es el corazón palpitante del Evangelio» (MV 12; GE 97); la misericordia «es la viga maestra que sostiene la vida de la Iglesia» (MV 10; GE 105). El ejercicio de la misericordia se sitúa en continuidad con la contemplación para alcanzar amor.

5. Capítulo 4: «Algunas notas de la santidad en el mundo actual» [GE 110-157] – repetición de dos Banderas [Ej 136-148]

En el esquema de los *Ejercicios* ignacianos la repetición es frecuente [Ej 64, 99, 118, 120, 121, etc.]. Encontrar una suerte de repetición, aunque sea con una cierta modificación de la materia, al menos en la formulación más de superficie, supone un modo ignaciano cualificado de presentación de la materia más importante. En este capítulo, encuentro una suerte de repetición sobre la sustancia de la meditación de las Banderas.

En la meditación de las dos Banderas, Ignacio aterriza claramente la estrategia de Lucifer y la de Cristo [cf. *Ej* 142,146]. Resumiendo, tenemos lo siguiente:

Bandera de Lucifer	Bandera de Cristo
riqueza	pobreza
honor	oprobio o menosprecio
soberbia	humildad
todos los vicios	todas las virtudes

61

Francisco traslada el análisis de las dos Banderas ignaciano a las dinámicas más arraigadas en nuestra cultura, a las tentaciones más frecuentes, que nos alejan de una vivencia y una práctica más auténtica de la santidad misionera en nuestro contexto cultural. Curiosamente prima este aspecto sobre el de los medios tradicionales –oración regular, sacramentos, lectura asidua de la Sagrada Escritura, dirección espiritual, lectura espiritual, etc.–, que da por descontados y conocidos (GE 110). Le parece más importante descubrir los engaños y las trampas a las que vive sometido el discípulo misionero, que indicar los medios, oportunos y valiosos, para crecer en devoción. Si se acude a estos medios sometido a las trampas, no se termina de despegar en el camino de la santidad ni se entra en una dinámica de fecundidad apostólica. El «enemigo» lastra poniendo impedimentos y trampas, echando «redes y cadenas» [Ej 142] que impidan caminar alegre-

Gabino Uríbarri Bilbao

mente con y como Cristo Jesús. Aquí se combina perfectamente la evangelización de la cultura, la inculturación del Evangelio y la matriz ignaciana.

En su análisis propone este esquema (GE 111-157):

Cultura actual	Santidad cristiana
Ansiedad nerviosa y violenta que dispersa y debilita (GE 111)	Aguante, paciencia, mansedumbre (GE 112-121)
Negatividad y tristeza (GE 111)	Alegría, sentido del humor (GE 122-128)
Acedia cómoda, consumista y egoísta (GE 111)	Audacia y fervor (GE 129-139)
Individualismo (GE 111)	En comunidad (GE 140-146)
Falsa espiritualidad, sin encuentro con Dios (GE 111)	En oración constante (GE 147-157)

Al desarrollar cada uno de los estos elementos aparecen diversos aspectos de la espiritualidad ignaciana, en los que no entro.

62

6. Capítulo 5: «combate, vigilancia y discernimiento» [GE 158-177] – combate [Ej 93, 95, 137], examen [Ej 24-44] y discernimiento [Ej 313-328]

El título del último capítulo de *Gaudete et exsultate* incluye elementos ignacianos de primer calibre: la vida espiritual como combate, la necesidad del examen y el discernimiento. Al examen ya me he referido. Comento lo relativo al combate y al discernimiento, a lo cual añadido otro aspecto ignaciano: el *magis*.

1. *Combate*. La meditación de dos Banderas, ya citada varias veces, constituye una de las piezas esenciales en el recorrido de los *Ejercicios* ignacianos. De hecho, algunos han sostenido (Nadal) que la Compañía de Jesús se originó precisamente gracias a dos meditaciones: el Rey Temporal y las dos Banderas. La temática de ambas se trasluce en el planteamiento mismo de la santidad de *Gaudete et exsultate*. La meditación de Banderas se enmarca en una lucha, en lo que podemos denominar el combate escatológico¹⁴. El presupuesto fundamental que late detrás implica que la vida cristiana es un combate, en el que el cristiano está llamado a militar bajo la bandera de Cristo, la bandera de la cruz.

¹⁴ G. URÍBARRI, *El mensajero*, Desclée – U.P. Comillas, Bilbao – Madrid 2006, 185-236, esp. 201-204.

Gaudete et exsultate como propuesta ignaciana de santidad apostólica

He aquí el primer preámbulo, con el que Ignacio enmarca esta meditación: «El primer preámbulo es la historia. Será aquí cómo Cristo llama y quiere a todos debajo de su bandera, y Lucifer, al contrario, debajo de la suya» [Ej 137]. Es decir, nuestra vida interior y exterior transcurre en el escenario de una lucha: «La vida cristiana es un combate permanente» (GE 158). «No se trata solo de un combate contra el mundo y la mentalidad mundana»; «Es también una lucha constante contra el diablo» (GE 159). La comprensión de la vida espiritual como lucha, hoy más olvidada, pertenece a la tradición cristiana, tanto patristica como medieval. Era muy común hasta el Concilio Vaticano II. Según el esquema del evangelio de Juan, el príncipe de este mundo milita contra los hijos de la luz.

*El magis
determina la
dirección
del discernimiento.*

2. *Discernimiento*. Para vencer en este combate, la espiritualidad ignaciana proporciona varias armas fundamentales: el examen, el discernimiento y el director de la experiencia de los ejercicios. En las reglas de discernimiento [Ej 313-328] Ignacio nos proporciona criterios y un método para no caer en los engaños del mal espíritu, del enemigo de natura humana. Con su insistencia en el discernimiento, aquí y en otras ocasiones (cf. EG 50; AL 291-312), el papa Bergoglio delata su radicación en la espiritualidad ignaciana.

3. «*Magis*». Por último, Ignacio en repetidos momentos propone explícitamente el propósito y el modo de aspirar al máximo en el seguimiento y la identificación con Cristo: el *magis* [cf. Ej 23, 147, 167]. Francisco apela en diversas ocasiones al *magis*. El discernimiento «Es un instrumento de lucha para seguir *mejor* al Señor» (GE 169; subr. mío). Gracias al discernimiento nos abrimos a la posibilidad siguiente: «Dios puede estar ofreciendo algo *más*, y en nuestra distracción cómoda no lo reconocemos» (GE 172; subr. mío). El *magis* determina la dirección del discernimiento: «No se discierne para descubrir qué *más* le podemos sacar a esta vida, sino para reconocer cómo podemos cumplir *mejor* esa misión que se nos ha confiado en el Bautismo, y eso implica estar dispuestos a renuncias hasta darlo *todo*» (GE; subr. míos).

El temple peculiar del *magisse* plasma en la máxima ignaciana: a mayor gloria de Dios. *Gaudete et exsultatense* cierra con estas palabras: «Pidamos que el Espíritu Santo infunda en nosotros un intenso anhelo de ser santos para la mayor gloria de Dios y alentémonos unos a otros en este intento. Así compartiremos una felicidad que el mundo no nos podrá quitar» (GE 177).

Gabino Uríbarri Bilbao

7. Una santidad apostólica

1. La comprensión de la santidad propuesta en *Gaudete et exsultate* se alimenta de modo decidido de la espiritualidad ignaciana. Todos los grandes motivos de los *Ejercicios* ignacianos aparecen en la exhortación.

2. Aquello que el papa Francisco conoce mejor por formación y carisma, la espiritualidad ignaciana, encaja perfectamente dentro del programa pastoral al que convoca a la Iglesia, de un modo general (*Evangelii gaudium*), y dentro de la específica llamada a la santidad que este programa pastoral requiere para su implementación (*Gaudete et exsultate*): una santidad misionera; en terminología ignaciana: una santidad eminentemente apostólica.

3. La espiritualidad ignaciana de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio, no así las *Constituciones de la Compañía de Jesús*, constituyen un bien para toda la Iglesia y como tal fueron aprobados. Como Los *Ejercicios* básicamente proponen la vida cristiana y el seguimiento de Cristo, mediante la contemplación de los misterios de su vida, ofrecen una escuela de santidad cristiana bastante amplia, que luego se puede modular y complementar de diversos modos, con acentos variados. En otras palabras, los *Ejercicios* suponen una escuela de espiritualidad muy abierta.

4. En *Gaudete et exsultate*, el jesuita Jorge Mario Bergoglio, que fue párroco, director de tandas de *Ejercicios* y retiros a religiosos, religiosas y diverso público, obispo auxiliar, obispo titular de una diócesis de la envergadura de Buenos Aires, propone un modelo de santidad apostólica abierta a todos. De hecho, no es necesaria, ni parece pretender, algo así como «escolarización ignaciana» de toda la Iglesia, para poder vivir el llamado a la santidad misionera. Sino que aprovecha la sabiduría que ha cuajado en esta forma de espiritualidad, que considera valiosa para nuestro momento cultural y nuestros retos ante la evangelización, para proponer un camino de santidad cristiana a todos. Aunque se da un colorido ignaciano, también se hace una propuesta suficientemente amplia de aspectos fundamentales de la vida cristiana, que no son patrimonio exclusivo de una escuela de espiritualidad, por muy santa y probada que esta sea. En conclusión: Francisco posee la maestría para hacer una propuesta de espiritualidad apostólica de tonalidad ignaciana a toda la Iglesia, sin imponer la «ignacianización» de toda la Iglesia, que implicara renegar de otras formas legítimas y valiosas de espiritualidad.

GREGORIANUM 99, 3 (2018) 483-507
 Jacques SERVAIS, S.I.

Jorge Bergoglio and the theologians who shaped his reading of the *Spiritual Exercises*

I. INTRODUCTION

We would be hard-pressed to call Pope Francis a theologian or a scholar, even if he did teach theology during the 1970s. His style resists any kind of strict delineation or orderly analysis. As our Holy Father, we know him as priest, pastor, shepherd, who makes use of the theological resources available to him insofar as they help feed the flock entrusted to him. He is also a writer. His work has been especially nourished by the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola, and we see evidence of this already in his earlier years as a Jesuit superior. A member of the Society of Jesus for more than 30 years (1958 to 1992), Jorge Mario Bergoglio published three books that dealt in some way with the Exercises, all during his last ten years before becoming a bishop¹: *Meditations for Religious* in 1982²; then *Spiritual Reflections on Apostolic Life* in 1987³, which includes some meditations on the First Week and a reflection on the Ignatian *magis*; and finally *Reflections in Hope* in 1992, released just before Bergoglio was appointed Archbishop of Buenos Aires⁴, a work that

¹ *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius Loyola*, Herefordshire 2004 (hereinafter *SpEx*).

² *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires, 1982. It is – like the two books cited below, *infra* notes 3–4 – a gathering of various articles, most of them first published in the Argentine Jesuit journals *Boletín de Espiritualidad* and *Stromata*. Various chapters have been translated into English by Phillip Endean, with altered titles: «An Institution Living Its Charism», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 45 (Autumn 2013) 13–29 (ch. 5); «Permanent Formation and Reconciliation», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 45 (Autumn 2013) 30–37 (ch. 7); and «Leadership. The Big Picture and the Tiny Details», *Studies in the Spirituality of Jesuits* 45 (Winter 2013) 17–29 (ch. 9).

³ *Reflexiones espirituales sobre la Vida apostólica*, Buenos Aires 1987.

⁴ *Reflexiones en esperanza*, Buenos Aires 1992. On the origin of these meditations, see A. IVEREIGH, *The Great Reformer. Francis and the Making of a Radical Pope*, New York 2014, 205–209.

uses both the Exercises and the Constitutions to discuss the need for reform of religious life⁵, published in anticipation of his reaching the age for episcopal resignation in 2011. In his thinking on the Exercises in these earlier works, we see the traces of many influences, some of whom were Bergoglio's own peers. At the Centro de Espiritualidad Ignaciana de Argentina in Buenos Aires (The Argentinian Center of Ignatian Spirituality), he collaborated with other Jesuits like Jaime Amadeo, José Luis Lazzanni, and above all Miguel A. Fiorito (b. 1916, SJ 1939-2005, d. 2005), the latter of whom wrote a detailed commentary of the Exercises⁶. Bergoglio himself acknowledges a special debt to Fiorito⁷, and indeed, according to Diego Fares, Pope Francis's interpretation and practice of the Exercises leans very heavily on this «true spiritual *maestro*», who belonged to the Argentinian Province for more than 40 years (under provincial superior Álvaro Restrepo)⁸. Following Fiorito, Bergoglio considers the Exercises to be Ignatius' *kerygma* that «seeks to prompt those “spiritual motions” by which the exercitant will make a radical choice or reform of one's life, placing it at the service of Christ in a concrete way»⁹. For him, as for the French Jesuits, the center of the Exercises is *election*¹⁰. On this point, Bergoglio is surely following the trail cleared by the theology of French Jesuit Gaston Fessard (b.

⁵ Parts of this book were gathered in a later collection of Bergoglio's homilies and writings entitled *Mente abierta, corazón creyente*, Buenos Aires 2012 (*Open Mind, Faithful Heart. Reflections on Following Jesus*, New York, 2013 [chapter titles in the original Spanish publication have been altered in this English edition; our citations are taken from the e-book]).

⁶ M.A. FIORITO, *Buscar y hallar la voluntad de Dios. Comentario práctico de los Ejercicios de san Ignacio de Loyola*, Buenos Aires 2000.

⁷ See *Para religiosos* (cf. nt. 2), 7. «As their spiritual director he “made us go back to the Ignatian sources of discernment”, recalls the Chilean Fernando Montes: “It was Fiorito who sparked it all off.” The Argentine province's future leaders (novice masters, rectors of the Máximo, and provincials) of the 1970s and 1980s—above all Jorge Bergoglio, Andrés Swinnen, and Ernesto López Rosas—formed a group around Fiorito, helping him produce his new *Boletín de Espiritualidad* (“Bulletin of Spirituality”) off the college presses». A. IVEREIGH, *Great Reformer* (cf. nt. 4), 92.

⁸ FIORITO, *Buscar y hallar* (cf. nt. 7), 11.

⁹ D. FARES, «Aiuti per crescere nella capacità di discernere», *La Civiltà Cattolica* 168 (2017) 377–89, 384–85. «“We were all formed in the conviction that there is great power in prayer and that as Jesuits we can help others through *The Spiritual Exercises*,” recalls [Guillermo] Ortiz. “Every decision or choice had to be prayed over and discerned,” agrees another of the Jesuit scholastics at the time, Fernando Cervera. “[Bergoglio] taught us that every decision had a consequence, which had to be weighed”». IVEREIGH, *Great Reformer* (cf. nt. 4), 179.

¹⁰ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 96. See J. DE GUIBERT, *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice*, St. Louis 1986, 122–132. Michael Ivens S.J. very much stresses «the central importance of the theme of election in the Exercises». *Understanding the Spiritual Exercises*, Herefordshire, 1998, 12. For an opposite perspective, see P. ENDEAN, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality*, Oxford 2001.

1897, SJ 1913-1978, d. 1978), whom Fiorito promoted among his confreres¹¹.

Even more markedly, the Argentinian Centro was influenced by the theology of Erich Przywara (b. 1889, SJ 1908-1972, d. 1972). Although they knew the German Jesuit's expansive three-volume *Deus semper maior*¹², Przywara impacted the Centro more directly by way of four studies published for the 400th anniversary of Ignatius' death—*Ignatianisch*—translated into Spanish by philosopher Alfonso López Quintás¹³. Bergoglio repeatedly references this short work, a kind of synthesis of Przywara's thought¹⁴.

The Centro opened Bergoglio's way to another German theologian: Romano Guardini (b. 1885, priest 1910-1968, d. 1968)¹⁵. Guardini's name does not appear directly in Bergoglio's writings before his 1992 *Reflections in Hope*, but López Quintás had already included it in his afterword to *Ignatianisch*, underlining the experiential character of knowledge, «the difference between intellectual obviousness [and] living certitude»¹⁶. In March 1986, Bergoglio went to Frankfurt, Germany, to work on a doctorate on Guardini, and in *Reflections*, we find many references to Guardini's *The Lord*¹⁷ and *The End of*

¹¹ G. FESSARD, *Dialectique des Exercices spirituels*, I-III, Paris 1956, 1984). This is «el punto-clave de la interpretación de Fessard»: M.A. FIORITO, «Teoría y práctica de G. Fessard», *Ciencia y Fe* 13 (1957) 333–352, 339–340. Later (*ibid.*, 345), he quotes a passage from the Spanish version of Hans Urs von Balthasar's *Two Sisters in the Spirit* (orig. German, *Schwester im Geist*, Einsiedeln 1970, Freiburg 1990⁴, 17). In *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 106, Bergoglio refers indeed to Fessard's interpretation of the «como si» (*SpEx* 186 *et passim*) (*Dialectique* I, 305–363). See M. BORGHESI, *Jorge Mario Bergoglio. Una biografía intelectual*, Milan 2017, 38-39. - Our article was completed before this work was published. The author attaches greater importance to Fiorito's studies on Bergoglio's thought than we have done.

¹² E. PRZYWARA, *Deus semper maior. Theologie der Exerziten*, I-III, Freiburg 1938, Vienna 1964².

¹³ *Teologúmeno español y otros ensayos ignacianos*, Guadarrama 1962; orig. German, *Ignatianisch. Vier Studien zum vierhundertsten Todestag des Hlg. Ignatius von Loyola*, Frankfurt a. M. 1956.

¹⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 16, 37, 143–144, 202. Afterwards, there are no further mentions.

¹⁵ Bergoglio read *The Lord* as a novice, and Guardini's thoughts on modernity have fascinated him ever since. See IVEREIGH, *Great Reformer* (cf. nt. 4), 197–200. «Bergoglio gave the inaugural lecture of the 1989 academic year at the Universidad del Salvador on the need for a new “anthropology of politics”. It was the skeleton of what would have been, had he written it, the doctoral thesis: a sophisticated, if at times to a layman impenetrable, exploration of Guardini and Saint Ignatius. It is possible to find in this lecture the basis of his future addresses as cardinal at the Te Deum services in the cathedral on Argentina's national day, May 25, which he would use to help build a new civic culture». *Great Reformer* (cf. nt. 4), 202.

¹⁶ Cf. A. LÓPEZ QUINTÁS, «Erich Przywara o la Passion de la Sintesis», in PRZYWARA, *Teologúmeno español* (cf. nt. 13), 151–183, 179 (referring to R. GUARDINI, *Religion und Offenbarung*, Mainz 1990, 165–66).

¹⁷ *Esperanza* (cf. nt. 4), 144, 167. See R. GUARDINI, *The Lord*, Washington DC 1996); orig. German, *Der Herr*, Würzburg 1949.

the Modern World, as well as his concept of «polar opposition»¹⁸. While defining the crisis of postmodernity, he cites the studies of López Quintás on Guardini¹⁹. Many texts from Bergoglio's 2012 collection *Open Mind, Faithful Heart*, quote *The Lord*, particularly when discussing the first few chapters of the Book of Revelation²⁰. Like Guardini, and quite unlike Immanuel Kant, he understands «seeing» [*Anschauung*] as the creation of a space to welcome that which reveals itself. To be sure, Guardini promoted a very different kind of «spiritual exercises»²¹ from those of Ignatius, and in fact he opposed the Ignatian tradition to some extent. However, what Bergoglio appropriates is not Guardini's—perhaps questionable—spiritual method, but rather his broader notion of «encounter»²².

In López Quintás' afterword, another important name appears, one that will emerge again in later publications from Bergoglio—indeed, the name of «one of Francis' favorite authors»²³: the Swiss theologian Hans Urs von Balthasar (b. 1905, SJ 1929-1950, d. 1988). Bergoglio cites him in a talk that he gave to the Sisters of Mary Ward in 1984. Bergoglio begins by quoting a word of advice from Mary Ward herself, a clear allusion to the Call of the King (*SpEx* 91-98): «Whoever wants to follow God within this institute as demanded by his state must necessarily love the Cross and be ready to suffer much for the love of Christ»²⁴. Religious institutes, like the Church herself, are rooted in the Cross. «One cannot negotiate with the Cross[...]; one either embraces it or rejects it»²⁵. The Cross, insists Bergoglio, is the base of every true Christian foundation, both communal and personal. Here, he quotes Balthasar: «The hour

¹⁸ *Esperanza* (cf. nt. 4), 281–299. In the lecture mentioned above, *supra* note 15, Bergoglio speaks of «a mutual interaction of realities» (IVEREIGH, *Great Reformer* [cf. nt. 4], 202). See R. GUARDINI, *The End of the Modern World*, New York 1957; orig. German, *Das Ende der Neuzeit*, Mainz 1986. Also: *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mainz 1998.

¹⁹ A. LÓPEZ QUINTAS, «Pasión de verdad y dialéctica en Romano Guardini», in R. GUARDINI, *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid 1981, 151–184; A. LÓPEZ QUINTAS, *Romano Guardini: Maestro de vida*, Madrid 1966.

²⁰ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 137ff.

²¹ See R. GUARDINI, *Wille und Wahrheit. Geistliche Übungen*, Mainz 1991.

²² See D. FARES, *Papa Francesco è come un bambù: Alle radici della cultura dell'incontro*, Milano 2014, 17ff. On intersubjectivity, see also the Balthasar quotations cited in A. LÓPEZ QUINTAS, «Passion de la Sintesis» (cf. nt. 16), 172–173.

²³ FARES, *Papa Francesco è come un bambù* (cf. nt. 22), 12. Ivereigh, among the many names he references, scarcely mentions Balthasar.

²⁴ *Maria Ward y su Instituto* 66, quoted in *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 20; orig. German, INSTITUTUM BEATAE MARIAE VIRGINIS, *Maria Ward und ihr Institut: Nach Originaltexten*, München 1957, 60.

²⁵ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 216.

of the Church's birth coincides with the hour of the vigil of death»²⁶. In fact, the theologian's work *Cordula* (known in English as *The Moment of Christian Witness*) is a guiding motif throughout the whole talk. That same year, Bergoglio published an article on theological pluralism and Latin-American ecclesiology²⁷ in which he refers at length to Balthasar's book *Truth is Symphonic*. In 1992, in *Reflections in Hope*, he cites the same work from Balthasar, stressing again how true unity depends upon real pluriformity²⁸. Here, as elsewhere, he draws upon Balthasar's interpretation of Glory (*pulchrum*), always intimately tied with Goodness and Truth, and the dialectic between event and vision²⁹.

Among those of other scholars³⁰ the name Henri de Lubac (b. 1896, SJ 1913-1991, d. 1991) comes up a number of times in Bergoglio's first publications, particularly the concept of the *homme d'Église* («the man of the Church»), which he uses to help him understand the Rules for Thinking with the Church (*SpEx* 352ff.). With de Lubac, he emphasizes the necessary interrelationship between freedom, obedience, and Church unity³¹.

²⁶ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 205 (cf. 219). The exact quotation is: «In the Eucharist the hour of the Church's birth [...] coincid[es] with the hour of Christ's death». H.U. VON BALTHASAR, *The Moment of Christian Witness*, San Francisco 1994, 42; orig. German, *Cordula oder der Ernstfall*, Trier, 1987⁴, 31–32.

²⁷ «Sobre Pluralismo Teológico y Eclesiología Latinoamericana», *Stromata* 40 (1984) 321–331.

²⁸ *Esperanza* (cf. nt. 4), 342. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Truth Is Symphonic. Aspects of Christian Pluralism*, San Francisco 1987, 7–15; orig. German, *Wahrheit ist symphonisch*, Freiburg 2008², 7–14.

²⁹ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 137–38. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Explorations in Theology I. Word Made Flesh*, San Francisco, 1989, 115–16; orig. German, *Verbum Caro*, Freiburg 1990³, 122–123.

³⁰ E.g., Karol Wojtyła: Bergoglio discusses his book *Person and Act* through the study of his friend I. Quiles S.J., *Filosofía de la Persona según Karol Wojtyła*, Buenos Aires 1987; see *Esperanza* (cf. nt. 4), 331–38; J. RATZINGER, *Church, Ecumenism, and Politics. New Endeavors in Ecclesiology*, San Francisco 2008; orig. German, *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987: see *Esperanza* (cf. nt. 4), 283–285.

³¹ H. DE LUBAC, *The Splendor of the Church*, San Francisco 1986, 257–267; orig. French, *Méditation sur l'Église*, Œuvres complètes 8, Paris 2003, 224; cf. *ibid.*, 222–30. Bergoglio's attention to this work might have been drawn by Paul VI's talk from December 3, 1974, to the 32nd General Congregation of the Society of Jesus (hereinafter GC32). J.W. PADBERG, ed., *Documents of the 31st and 32nd General Congregations of the Society of Jesus*, St. Louis MO 2009, 535. Cf. also IVEREIGH, *Great Reformer* (cf. nt. 4), 533 (quoting *Catholicism*). We remember that in 1973 Bergoglio took part as Provincial in the (dramatic) GC32 (1974–1975). De Lubac's name is cited several times in *Esperanza*. As a bishop, Bergoglio was «haunted» by the final pages of de Lubac's *Méditation*, says Ivereigh (*Great Reformer* (cf. nt. 4), 241), who further explains: «In an article he wrote in 1991 but did not publish until much later, Bergoglio used de Lubac's treatise to distinguish between sin and corruption» (*Great Reformer* (cf. nt. 4), 245).

Przywara, Guardini, von Balthasar, de Lubac: these are the four chief theologians whom Bergoglio cites most and who have informed his reading of the Spiritual Exercises. The Argentinian Jesuit has dealt—in his own unsystematic way—with various themes of the Exercises. We have chosen to focus on those in which the influence of these theologians seems more evident. There are other important topics for Francis, such as the Two Standards or the Paschal Mystery, that we will not address in the present paper.

II. GOD INCARNATE AND EVER GREATER

Recognizing his debt to his master Przywara, Balthasar writes, speaking about the dynamic comparative of the *magis* in Ignatian spirituality:

The comparative [*más, mejor, etc.*] is like a crescendo opening up to the above, the rhythm of life and thought of the Society's Founder who, repulsed by any static positive or static superlative, sees in the unclosability of the *magis* the distinctive trait of the divine reality (*Deus semper maior*), as well as of the creaturely reality vis-à-vis God (*ad maiorem Dei gloriam*)³².

St. Ignatius himself makes the basic gratuitous act of our coming into existence the beginning of the Principle and Foundation: God our Lord creates us, saves us, and constitutes us as directed towards an *end*. «And this end», explains Bergoglio, «because it transcends us, gives us consistency»³³. He continues: «The Principle and Foundation lays the foundation by affirming the wisdom of indifference and explaining how “we ought to desire and choose only that which is more conducive to the end for which we are created” (*SpEx* 23))»³⁴. In interpreting the Exercises, Bergoglio stresses ever anew the movement of transcendence—the *open* comparative—that gives rhythm to human existence. This paved the way for him to a Przywarian understanding of the ever-greater God. Following the German theologian, he explores the meaning of Ignatius' word «*más*». The image of man Bergoglio sees in the Principle and Foundation with its *más*, is «the image of *Deus semper maior*»³⁵, *intimior intimo meo*³⁶. God himself, he explains, is ever greater and «never exhausts his manifestation at any moment»³⁷. Referencing Przywara, he invites us to what he calls the «radical humility» of «recognizing the infinite distance that

³² H.U. VON BALTHASAR, Afterword to *Die Exerzitien*, Freiburg 2010¹⁴, 105.

³³ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 51; «An Institution Living Its Charism» 20 [corrected].

³⁴ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 96.

³⁵ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 41.

³⁶ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 144.

³⁷ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 77.

separates man from the Creator»³⁸. *Semper maior est enim ille, quantumcumque creverimus*³⁹: however much we grow, he will always be greater. Yet, this sense of an unsurpassable distance is only one side of our creatureliness; on the other side is a sweeter sense of «utmost humility» that «lies in the mildness of Mary»⁴⁰, a joyful recognition that «[e]verything comes from him». «Man is created»: this is, for Bergoglio, the first «creaturely truth», a truth that «makes us free», «because this freedom is grace, gift»⁴¹.

For Przywara, God's self-revelation as *semper maior* takes place precisely in his descent into the great *profundum* of man. For Bergoglio, however, the «eagerness to increase the fire more and more» and the desire «to be transformed by fire into nothingness»⁴²—central for the German Jesuit—is not quite present. In Bergoglio's eyes, the opposition between creation and Creator has been definitively bridged by the Incarnation. He declares in *Meditations for Religious*: «Jesus is the manifestation and concealment [cf. *SpEx* 196] of the *Deus semper maior*. In Him the divine transcendence has espoused our immanence»⁴³. Far from being the ultimate stage of our rational conquest, the ever-greater God whom Ignatius says man must praise, revere, and serve is the living reality of the One who, in the descending, «kata-logical» movement of Love (*de arriba*, *SpEx* 184 etc.), freely reveals himself in his Incarnate Son.

The Lord Jesus, who reveals the ever-greater God, is the Word made man. Bergoglio makes Christ in the flesh his focal point. In fact, he reframes the

³⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 44, quoting E. PRZYWARA, *Teologúmeno español* (cf. nt. 13), 115–150 (orig. 107–149).

³⁹ AUGUSTINE, *In Ps.* 62, 16. Cf. PRZYWARA, *Teologúmeno español* (cf. nt. 13), 143–144 (orig. 141–42), with implicit reference to Denzinger 806. The German Jesuit places too much emphasis on the *dissimilitudo* (based on the inclusion of *tanta* in a former edition of Denzinger, later excised). Learning from Guardini (toward whom Przywara has some reservations, see *Teologúmeno español* [cf. nt. 13], 141–142 [orig. 139–140]), Bergoglio remedies the extremism of the German theologian with a Christology that emphasizes the dimension of encounter.

⁴⁰ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 48.

⁴¹ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 21. By referring to Fessard and Guardini and their influence on Bergoglio, Borghesi (*Una biografia intellettuale*, cf. nt. 11) strongly stresses the «dialectic tension between grace and freedom» (*Una biografia intellettuale* [cf. nt. 11], 27), which—contrary to Hegel—is reconciled by the Mystery acting in history. Like Fessard, the Argentinian Jesuit would highlight «the idea of Christ as “punto di soluzione” of great contrasts» (*Una biografia intellettuale* [cf. nt. 11], 292). As for us, more than the philosophical notion of «unità antinómica» (*Una biografia intellettuale* [cf. nt. 11], 23), we underline in Bergoglio's interpretation of the *Exercises* the theological notion of «harmony» (Ignatius of Antioch), or «symphony» (Balthasar), a notion Pope Francis reaffirmed in a personal conversation with me in Santa Marta on June 13, 2014.

⁴² Cf. PRZYWARA, *Teologúmeno español* (cf. nt. 13), 145 (orig. 143) (referring to AUGUSTINE, *Confessions*, ch. 4, paras. 14, 22).

⁴³ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 35.

open comparative in terms of God's paradoxical humility. In Christ, and only in Him, is it possible to bear the tension between «strength and weakness»⁴⁴. «The God of our Jesuit heritage [is not only] the *Deus semper maior*, [but also] the *Incarinate God*. [He is at once] the Lord incarnate and ever greater than anything we could think or hope»⁴⁵. And again Bergoglio:

When St. Ignatius offers us the meditation on Incarnation, he makes us travel around the whole universe: he brings us up to the throne of God and then to the house of Nazareth. He combines the largest and the smallest, as if to make us aware of what this nullification of the Lord means, both in his greatness and in his smallness⁴⁶.

For him, as for Ignatius, the mysteries of Creation and Incarnation interweave tightly. Therefore, instead of one-sidedly emphasizing the Cross, as the later Przywara does, he presents us with «the Creator and Redeemer»⁴⁷. Following Guardini, he sees in the earthly form of the eternal Son the encompassing *a priori* of creation⁴⁸ and so gives a Christological interpretation of the Principle and Foundation. «Man is created to praise, reverence, and serve God» (*SpEx* 23), the Exercises say. For Bergoglio, as for Guardini⁴⁹, as for Ignatius, the human being is defined by Christ. He writes in *Meditations for Religious*:

It is important to notice that in the Principle and Foundation, when St. Ignatius speaks of man or when he recommends certain attitudes, he is speaking to us of the Lord. That is why the first thing in these Exercises will be to contemplate the Lord whom St. Ignatius places before us. Thus, he tells us that “man is created”, but what matters is the reference to the Creator who stands out in all his grandeur when Ignatius says that God should be praised, revered, and served. He [...] wants to point us to the *Deus semper maior* who is the end for which we are created⁵⁰.

III. SENTIR, OR KNOWLEDGE THROUGH EXPERIENCE

In the subject who—with prevenient grace—welcomes revelation in all its objectivity, there takes place a spiritual *experience*, an experience of faith, an experience whose laws go far beyond those of consciousness or the natural faculties. The notion of *experiencia* plays a significant role in the Exercises (*SpEx* 176, 334), and for his part, Bergoglio has sought to further unpack its meaning,

⁴⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 246.

⁴⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 34–36.

⁴⁶ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 288.

⁴⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 143. «Creator and Lord» (*SpEx* 5): *Mente abierta* (cf. nt. 5), 74, referring to *SpEx* 61.

⁴⁸ R. GUARDINI, *Das Wesen des Christentums*, Mainz 1991, 53–54.

⁴⁹ Cf. R. GUARDINI, *Der Herr* (cf. nt. 17), 388.

⁵⁰ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 265.

using the studies of fellow Argentinian Jesuit Fr. Ismael Quiles⁵¹. Experience is a *relationship* that engages the whole of the human being, mind and body. In the active meaning of the term, it refers first of all to the impression that a subject receives from the outside, not from within. It thus points inexorably to man's being open to the other, as Bergoglio has it. Experience contains from the beginning both image and concept, sensed interiorly, but this includes for him always a dialogical dimension. Bergoglio cites Guardini: «Religious experience is not only a perception that would find its development and fulfillment in some knowledge, but an encounter in the full sense of the word»⁵². In this context, Bergoglio often also refers to the elegies of Hölderlin, a poet he probably got to know through Guardini's masterful monograph *Weltbild und Frömmigkeit*⁵³. Where it reaches a real depth, experience is always at its core a «religious experience», a relation that aims at the whole of the divine being, in the venerable and blessed mystery of its immanence and transcendence. When one enters into contact with the divine Being, human action welcomes and continues God's own creative act. The relationship, then, is an infinite source of momentum, desire, and gift.

While working on his thesis, Bergoglio explored Guardini's notion of «encounter», which he takes as «true devotion», a being-moved by a «discreet» compassion in the relationship with the other⁵⁴. In the Exercises, the spiritual director—acting on behalf of our Mother the hierarchical Church—has the task of preparing and disposing the exercitant for real prayer. In order to do so, the director has to be able to listen to his retreatant, to dialog with him, in an attitude that goes beyond the intellectual: the attitude of a heart touched in its very depths. Bergoglio promotes such nearness in *Reflections in Hope*: «As we take leave of ourselves, we encounter the flesh of our brothers and sisters, and we draw close to their flesh through service»⁵⁵. Such service, which is rooted in discretion, that is, «measured» by God's will⁵⁶, is the true sign of love⁵⁷. The spiritual bond that director and exercitant form with one another is founded in mutual prayer and should be put into practice going towards each other in a fraternal rapport⁵⁸. Trying to illustrate Bergoglio's own sensibility, Fr. Fares

⁵¹ *Esperanza* (cf. nt. 4), 235–36, 244–45. Quiles discovered in the philosophy of Karol Wojtyła an analysis of reality lived in «human experience», and he developed a conception of man characterized by what he called *in-sistencia* (or *in-sistencialismo*, a play on *existencialismo*).

⁵² GUARDINI, *Religion und Offenbarung* (cf. nt. 16), 85–86.

⁵³ In particular, he quotes a poem dedicated to Hölderlin's grandmother: «*Vieles hast du erlebt*» («So much have you lived»).

⁵⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 248; cf. *Para religiosos*, 295.

⁵⁵ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 174.

⁵⁶ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 116.

⁵⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 243.

⁵⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 86–87.

takes a phrase from Guardini: there is true encounter with the other «when I am hurt by the beam of his being, when I am touched by his action»⁵⁹. Bergoglio expresses something similar in *Reflections in Hope*:

Drawing close to all suffering flesh means opening our hearts, showing compassion, touching the wound, aiding the injured. It also means giving the innkeeper two denarii and guaranteeing payment for whatever else is spent. It is for this that we'll be judged. "Understanding" this is a matter of exercising not just our intellects but also our hearts and our feelings⁶⁰.

With regard to prayer, Bergoglio recommends that we «contemplate [the] Lord with the experience of our father», that is, St. Ignatius⁶¹. «The fire of God's ever greater Glory which was blowing in Ignatius of Loyola—the word *ignis* is contained in his name—[ought to] pervade us, burning all vain self-regard and wrapping us in an inner flame that contracts and expands us, enlarges and shrinks us»⁶². There is no passivity in the way the *Exercises* ask us to contemplate. One should offer space to the scene and put himself at its disposal. His own effort is required, necessary, but it is not enough. *Seeing* is only possible when, first, there is something to be seen. Thing and eye, figure and perception have, according to Guardini, a primordial relationship⁶³. Wherever not only «meditation»—like in the First Week—but «contemplation» is at stake, the human partner comes second in this relationship. Christian experience finds its source in the initiative that God took to reveal Himself through his Son, the only divine «expression of being» (Heb 1:3), the Word made man. It is not at all, therefore, about coping with the material, as in exegesis, but rather about watching and listening, in an encounter by which I let myself be touched by the object in its self-opening⁶⁴.

Among the Exercises' methodological guidelines, Bergoglio highly values the Augustinian *memoria-intelligentia-voluntas* schema taken up by Ignatius (*SpEx* 45 et passim). The first of these faculties, memory, Przywara defines as «presence to oneself» (*praesentia sui*) flowing from one's transcendent origin.

⁵⁹ R. GUARDINI, *Freiheit, Gnade, Schicksal*, Mainz 1994, 44.

⁶⁰ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 171–72; cf. *Mente abierta*, 180–81.

⁶¹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 266, 289–90, referring to GC 32. *Para religiosos*, 81: «experiencia fundante que dio vida al Instituto».

⁶² *Para religiosos* (cf. nt. 2), 11. Cf. PRZYWARA, *Teologúmeno español* (cf. nt. 13), 46 (orig. 38). Further on, the author stresses his trust that the spirit of the Order's Founder is still living in our days; cf. *Para religiosos* (cf. nt. 2), 289, with reference to GC32.

⁶³ «Organ and object form together a whole, a relationship, in which existence is carried out». R. GUARDINI, «Die Sinne und die religiöse Erkenntnis», in *Wurzeln eines großen Lebenswerks* IV, Mainz 2003, 43. Cf. LÓPEZ QUINTÁS, «Passion de la Sintesis» (cf. nt. 16), 171 (referring to R. GUARDINI, «Die Sinne», 30).

⁶⁴ R. GUARDINI, «Die Situation des Menschen», in *Unterscheidung des Christlichen I*, Mainz 1994, 244–264, 257.

This memory, which as Bergoglio puts it «accompanies us as a fact interpreted in the light of present consciousness», has for content «our personal journey» and above all «the way the Lord has sought after us», the grace of his presence in our life: «the benefits received, of Creation, Redemption, and particular gifts» (*SpEx* 234)⁶⁵. The Christian experience of these benefits and gifts must envelop our whole being, which, like Christianity itself, is inseparably spiritual and sensible. Ignatius' Rules for Discernment of Spirits are adapted precisely to the minute laws of such experience. For Bergoglio, the «wisdom» of these rules is particularly related to the Ignatian *sentir*: feeling, sensing, hearing⁶⁶. Christian experience is essentially made up of «spiritual motions» (*SpEx* 6, 227) whose origins lie «outside» the subject (32), in God Himself, who has the power to «move and attract [his] will» (175) by giving him «joy» (329) and even «consolation without previous cause» (330). As Bergoglio says in *Reflections in Hope*, the Spirit of the Lord brings us to experience «the faithfulness of the Lord of history», «the delight of belonging to the Kingdom, which constitutes the mystery of our identity»⁶⁷.

IV. REVERENCE, LOVE, MAGNANIMITY

As we have already noted, in Ignatius there is—together with the inner «fire»—a note of reverence, discretion, and measure: a trait that Przywara gradually lost sight of. Bergoglio finds it in Guardini's notion of «encounter». A genuine interpersonal encounter requires freedom, respect, a just distance, right perspective, in order to create the conditions for a true appreciation of the other, or in Bergoglio's words «a true *piedad* towards the brethren»⁶⁸. Such an attitude, which comes from prayer, grows out of a certain «dispossession»⁶⁹, understood as obedience. A God-given mission impels the Christian to go out of himself (*salir*: *SpEx* 370), to empty himself completely, guided by his experience of God's *magis*⁷⁰. Praise, reverence, and service, as Bergoglio defines them, are «the ritual expression of one who has understood, loved, and remembered (*SpEx* 246) Christ's mystery»⁷¹. The «reverent silence»⁷² one keeps in approaching this mystery is the expression of a «reverent submission» before

⁶⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 232. Cf. PRZYWARA, *Deus semper maior* I (cf. nt. 13), 176.

⁶⁶ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 95 (on *SpEx* 313, 176, 322).

⁶⁷ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 39, 38.

⁶⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 248; cf. *Para religiosos*, 295.

⁶⁹ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 181–82.

⁷⁰ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 101.

⁷¹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 266.

⁷² *Mente abierta* (cf. nt. 5), 86.

«the Lord's Infinite Majesty»⁷³, before the Firstborn of all creation, who appears in the smallness of a Child «born in the greatest poverty» (*SpEx* 116)⁷⁴.

The reverence at stake in the encounter with another, rooted in the Word's becoming flesh, has its source in love rightly understood (cf. *SpEx* 231)⁷⁵. Inspired by López Quintás and his use of Guardini and Balthasar, Bergoglio understands love (in the Ignatian sense) as a form of integration or reconciliation. According to Guardini, the object that manifests itself is, for the subject who offers it a space within itself, always already a unity of contrasting poles⁷⁶. What is true in the realm of creation is much more so in the realm of biblical revelation. Balthasar interprets the love revealed in Jesus Christ and welcomed by his «true Bride» (*SpEx* 353) as a living, fulfilled unity of opposing principles. Incarnate love paradoxically integrates what mere human reason might consider to be contradictory. The Society of Jesus as founded in the Church⁷⁷ participates in this paradoxical integration of opposite poles insofar as its members renounce any self-assertion and open themselves up in a pure way, making room for the «Thou» in the mysterious unity of his presence, which is at once universal and concrete. One decisive characteristic of the Order is, according to Bergoglio, its capacity for «embracing conflicts»⁷⁸. The Rules for Thinking with the Church (*SpEx* 352-370) are the touchstone of a Jesuit's fidelity, as he follows the call to harmonize the inevitable tensions of historical existence within his own life. Here Bergoglio agrees with Blaise Pascal: «In Jesus Christ all contradictions are reconciled»⁷⁹.

In the Lord's divine person, hidden in the Passion and revealed in the Resurrection (cf. *SpEx* 223), Bergoglio sees the grounding of one of his favorite Jesuit mottos, found in the work of Hugo Rahner: *Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo divinum est* [Not being limited by the greatest and yet contained in the smallest: this is divine]⁸⁰. He often appeals to this aphorism which expresses, by the opposition of contradictory terms, the fundamental dynamism of the soul. For him, this anonymous ode to Ignatius is a good synthesis

⁷³ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 147.

⁷⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 225, 267.

⁷⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 225; *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 54; cf. 236.

⁷⁶ Cf. LÓPEZ QUINTÁS, «Passion de la Sintesis» (cf. nt. 16), 161ff.

⁷⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 239.

⁷⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 105.

⁷⁹ B. PASCAL, *Pensées and Other Writings*, Oxford 2008, 166.

⁸⁰ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 35 (mentioning Fessard's work and Fiorito's article «Teoría y práctica de Gaston Fessard»). See Fiorito (cf. nt. 11), 350-51. See also *Para religiosos*, 108, 114 («Leadership: The Big Picture and the Tiny Details», 17), 183. A young Jesuit wrote it in the sixteenth century, as a kind of portrait of Ignatius; later, Hölderlin placed it at the beginning of his *Hyperion*. Cf. H. RAHNER, «Die Grabschrift des Loyola», in *Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe*, Freiburg 1964, 422-440.

of the attitude of heart that God invites us to have in both big and small things. In fact, it can be a litmus test for the spiritual life: whether we can recognize the divine reality in the small space in which it is contained while losing nothing of its absoluteness. The sense of universality corresponding to the worldwide mission of Christians does not demand that we lose a sense of particularity. «Humanly speaking», Balthasar explains, «the Lord is astounding, because he displays a purely divine quality—that of being at once wholly universal and wholly concrete—now within the human reality»⁸¹. In the contemplation of the King (*SpEx* 91 ff.), Ignatius invites us to consider how the call of Jesus addresses at the same time *todo el universo mundo* [the whole entire world] and *cada uno en particular* [each one in particular] (*SpEx* 95). The Lord does so because he «loves» every person in his sublimely personal «uniqueness»⁸².

Along with reverence and love, therefore, magnanimity constitutes an essential feature of the Ignatian subject. The Exercises ask us to do everything «with great courage and heart»: *con grande ánimo y liberalidad*, (*SpEx* 5) that is, with magnanimity and liberality⁸³. In contrast with the more limited mental horizon of the man of «weak constitution» (*de poco subyecto*) «who wants [...] to come to a certain degree of contentment of soul», the «ever more» emphasizes the spiritual impulse of the exercitant who undertakes the retreat with a *disposición* (*SpEx* 1) corresponding to the mystery's ever-greater magnitude. The person who, as the Principle and Foundation puts it, «makes oneself indifferent» and chooses only what is most conducive for him to the end for which he is created (*SpEx* 23), is characterized by a fruitful magnanimity, a greatness of soul. For such a person, the Jesuit aphorism of «*Non coerceri maximo*» expresses the two contrasting dimensions of a magnanimous spirit, who necessarily lives out the paradox of great and small. From his particular finite position, he looks always at the broader horizon.

⁸¹ H.U. VON BALTHASAR, *The Grain of Wheat. Aphorisms*, San Francisco 1995, 63–64; orig. German, *Das Weizenkorn*, Trier 1989⁴, 62. The author continues: «Thus did he truly become all things to all men, and he simultaneously stands on every level of human experience and is to be found in every human situation, even in those that fully contradict and exclude one another. And yet, in so doing, he does not cease being wholly human. And he gives his holy ones a participation even in this quality. Now, if every Order has its own charism, participation in this quality of Christ's should be the charism of the Society of Jesus».

⁸² *Mente abierta* (cf. nt. 5), 154. In *Para religiosos* (cf. nt. 2), 56–57, Bergoglio shows how one must combine the universality of the mission with the particularity of the space of action. He takes care that the mission with its transcendent dimension always remains grounded in a precise spot (in a community), which provides the complementary immanent dimension (cf. *Para religiosos*, 13). On the non-Hegelian notion of «universal concrete», see *Esperanza* (cf. nt. 4), 342–343.

⁸³ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 54–56, 88–91, 163.

Yet, Bergoglio reminds us, such magnanimity is «the daughter of the Cross»⁸⁴. St. Ignatius demands that we Christians existentially harmonize our desire to go ever further with a prudent acknowledgement of the real possibilities. In answering Christ's call, we must remain within the boundaries established by God Himself. «It is of crucial importance», Bergoglio exhorts, «not to mistreat the limits [...]: mistreat the limits through excess [...] or through penury [...]. A limit that is set can never be closed to itself, made absolute: it must always maintain an opening to the horizon of affection and love, which ultimately expresses the good spirit that moves us»⁸⁵. Bergoglio often stresses the principle of *discreta caritas*, discrete love⁸⁶, and with this the capacity of seeing the whole in every single fragment (to use Balthasar's expression), which demands a true abnegation, simultaneously a refusal to close oneself and an acceptance of one's own limitations. Again, the sense of universality comes through the Incarnate Lord, and therefore is inextricable from the sense of the concrete in all its intrinsic limitedness. In Jesus Christ, every particular concrete reality serves as a spot where the infinite God lets himself be found⁸⁷.

V. MERCY AND SIN

The later Przywara's negative theology so much affirms the opposition between creation and Creator that it has a tendency to think of the Church as «Church *qua* Cross», to use Balthasar's phrase: the «place of contradiction (intersection) between the infinite (God) and the finite (creature), the place of a stressed contradiction between saint and sinner (accentuated intersection [*verschärfte Kreuzung*]), which is taken on by the God Crucified in the «Cross

⁸⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 222; cf. *Para religiosos*, 248 (quoting no. 728 of the Constitutions of the Society of Jesus).

⁸⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 118–19 («Leadership: The Big Picture and the Tiny Details», 21 [corrected]).

⁸⁶ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 77.

⁸⁷ See in this regard H.U. VON BALTHASAR, *A Theological Anthropology*, New York 1967; orig. German, *Das Ganze im Fragment*, Freiburg 1990². «Wholeness streams and shines through the fragments. The more uninhibited this action is, the simpler is the consciousness the fragments have of their fragmentariness. And there seems to be a strange relationship between the spirit of streaming, shining wholeness and the spirit of abandonment of the fragment. It is as if to renounce all efforts to achieve wholeness is precisely to practice wholeness itself, as if God is nowhere nearer than in the humility and poverty of indifference, in the openness to death, in the renunciation of every hold on or attempt to make certain of God. The greater power which moves effortlessly through his renunciation—the power that works in his powerlessness—lies beyond power and impotence. And the salvation that is present in his defeat is so free that no one can prevent him from being the whole even in the fragment». *A Theological Anthropology*, 101 (orig. 122–123).

of the Cross”⁸⁸. Like Przywara⁸⁹, Bergoglio situates the First Week Exercises within the movement of the economy of Revelation going from original sin in Adam to redemption in Christ: «from our sin to mercy»⁹⁰. But much more than the initial contradiction of sin, Bergoglio puts in the foreground our objective acknowledgment of Christ’s personal love for us. «In the cross», he announces, «is the history of the world: grace and sin, mercy and repentance»⁹¹. The experience of grace and sin, indeed, becomes concrete not in the unreal sphere of our mental representations, but only in the revealed reality of crucified Love. «The grace of our Lord overflowed for me with the faith and love that are in Christ Jesus» (1Tim 1,14). When at seventeen he, on the feast of Saint Matthew, had an experience of confession that unlocked his vocation, Bergoglio, not unlike St. Paul, felt the intervention of divine mercy poured out undeservedly upon him. The grace that led him out of darkness and carried him into God’s marvelous light brought sensibly along with it faith and love in his soul. Faith and love are «in Jesus Christ», who as God provides them and as Man has them, and who as crucified Lord makes us participate in his devoted offering to the Father. Here there is no longer any proportion (as was the case in the Old Covenant) between grace and merit.

Therefore, in Ignatian devotion the «colloquies with the crucified Lord» (*SpEx* 53, 61, 147, 198, 199 etc.)⁹² have a central place, and the main matter of these colloquies is «gratitude»: the sense that, prior to any surrender I might make to Christ, my life has already been taken over by him⁹³. So, as Bergoglio affirms in the spirit of Balthasar, we must «ask»⁹⁴ the Almighty Creator for the «grace» of «great and intense sorrow [...] for my sins» (*SpEx* 55)⁹⁵, «once and many times again» (*SpEx* 59), «thanking him for giving me life up till now» (*SpEx* 60)⁹⁶, in a colloquy about mercy (*SpEx* 61)⁹⁷. At this point, I will have

⁸⁸ H.U. VON BALTHASAR, «Erich Przywara», in H.J. SCHULTZ, ed., *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Porträts*, Stuttgart 1966, 354–359, 358–359.

⁸⁹ PRZYWARA, *Teologúmeno español* (cf. nt. 13), 67.

⁹⁰ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 61 («Permanent Formation and Reconciliation»), 26 [corrected]).

⁹¹ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 89. See *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 58.

⁹² *Para religiosos* (cf. nt. 2), 61 («Permanent Formation and Reconciliation»), 26); cf. *Para religiosos*, 278–281.

⁹³ See H.U. VON BALTHASAR, *Explorations in Theology IV. Spirit and Institution*, San Francisco 1995, 167; orig. German, *Pneuma und Institution*, Einsiedeln 1974, 160–161.

⁹⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 167; 276.

⁹⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 168.

⁹⁶ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 165.

⁹⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 171. Cf. POPE FRANCIS, «Address of Pope Francis to the 36th General Congregation of the Society of Jesus», Santa Sede, Vatican (last updated 24 October 2016), https://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161024_visita-compagnia-gesu.html.

not only the radical humility of «recognizing that our greatness lies in the acceptance of the ever-greater God»⁹⁸, but also the joy of recognizing myself as «a sinner and, in spite of this, one elected by the Lord»⁹⁹. In fact, our condition as sinners is founded on a history of grace¹⁰⁰. Where I feel «shame and confusion» (*SpEx* 48), the Father responds, letting me «be touched by the saving flesh» of His Son¹⁰¹. Through the prayer of the *Anima Christi*, Ignatius makes us feel God's mercy, putting us in contact with the sanctifying body of the Lord in whose wounds we can hide and wherein our own wounds can heal. If we have fallen into hell because of our sins, having forgotten «His eternal love» (*SpEx* 65), Ignatius does not want to leave us there, but wants to better make us feel the «pity» of the Lord. Bergoglio points out how when he lowers us down to hell in the First Week, particularly in the fifth meditation, he still speaks of the Lord's «constant loving kindness and mercy towards me» (*SpEx* 71).

Just as he followed Balthasar's thinking on sin, Bergoglio also shared the theologian's Marian approach to mercy, but with his own sensibility. «There is only one sure way to enter into the labyrinth of our sins», he affirms: «by holding on to the wounded hand of Jesus»¹⁰². But how can we do so? His answer is that of a Jesuit—indeed, that of a Latin-American Jesuit: «[W]e need to pray to the Blessed Virgin, so beloved by our people, that she might be willing “to put [us] with her Son”»¹⁰³. He further explains that the *piEDAD* of the Lord,

[the] warm and caressing hand of his mercy [...] has shaped itself for us into the image of Mary with her Son in her arms, dead and broken for our sins. God looks at our sin with a mother's warmth; so infinite is His mercy that here, where human logic would have set mere abhorrence and repugnance, he placed tenderness. And this tenderness awakens our devotion and fidelity [*piEDAD*]¹⁰⁴.

«Imagining Christ our Lord present before me and nailed to the Cross» (*SpEx* 53), I, a sinner, see myself in Him and recognize this as a blessing. Contemplating the *Mater dolorosa* who holds the Crucified, I discover in his wounds the expression of His well-disposed closeness to me and of his unconditional love for me, and I find there consolation. In Bergoglio's words, «[i]t is consoling to contemplate Him: what constitutes us is the faith which the Lord has in us and the mercy which saves us»¹⁰⁵. He will say similar things on the mysteries of

⁹⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 44.

⁹⁹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 171.

¹⁰⁰ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 59.

¹⁰¹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 280.

¹⁰² *Mente abierta* (cf. nt. 5), 96.

¹⁰³ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 50 («An Institution Living Its Charism», 19).

¹⁰⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 61 (Eng., 27).

¹⁰⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 51 (Eng., 20). Bergoglio refers to GC32 (d. 2, no. 1): «What is it to be a Jesuit today? It is to know that one is a sinner yet called to be a companion of Jesus».

the Passion in the Third Week¹⁰⁶. With Balthasar, he holds that only faith, hope, and love can rightly guide all these Ignatian contemplations¹⁰⁷.

VI. THE CALL OF THE ETERNAL KING, OUR «SAVIOR GOD»

«What saves us is not just “the death and resurrection of Christ”, but Christ incarnate, Christ being born, Christ fasting, preaching, healing, dying, and rising»¹⁰⁸. In Bergoglio’s meditations, the Mysteries of the Life of our Lord (*SpEx* 262ff.) take pride of place. The *Exercises* make us contemplate the parts that Jesus and the various characters around him play in salvation history, starting at the beginning of Christ’s life, when he had «just become Incarnate» (*SpEx* 109)¹⁰⁹. Faithful to Ignatius’ directives¹¹⁰, Bergoglio always emphasizes the «course of history»¹¹¹ and, even more, in the wake of Balthasar, the «dramatic» nature¹¹² of this history’s manifold events. In his commentary on the narrative texts, he readily avails himself of Guardini’s book *The Lord*¹¹³, indeed praising this book’s ability to make visible the «living figures» of the Gospel and thus help us «enter into these “characters”», not just «by interpreting them allegorically or by representing them conceptually»¹¹⁴, but by looking at them concretely—a phenomenological approach that provides a historical background for the spiritual sense.

The characters of the Gospel—first of all Jesus—have an active position in the history of salvation, true actors. These characters together constitute the visible form that the saving event has assumed, and through them, this event reaches us in our life. In accordance, however, with the Catholic Tradition, Bergoglio is con-

¹⁰⁶ See, for example, *Mente abierta* (cf. nt. 5), 218–19.

¹⁰⁷ See, for example, H.U. VON BALTHASAR, *Prayer*, San Francisco 1986, 301; orig. German, *Das betrachtende Gebet*, Freiburg 2003⁵, 265.

¹⁰⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 158; *Mente abierta* (cf. nt. 5), 30. In his study on St. Bonaventure, Romano Guardini stresses that the entire life of Christ possesses salvific significance.

¹⁰⁹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 36.

¹¹⁰ *SpEx* 2, 102, 111, 137, 150, 191, 201, 219.

¹¹¹ *Esperanza* (cf. nt. 4), 90ff. See H. DE LUBAC, *Medieval Exegesis* II, Edinburgh 2000; orig. French, *Exégèse médiévale* II, Paris 1993. «Scripture first delivers facts. [...] Divine revelation has not only taken place in time, in the course of history: it has also a historic form in its own right [elle a elle-même forme historique]. It is [...] a thing that has been accomplished. It is first of all a fact of history». *Medieval Exegesis*, 44 (orig. 429).

¹¹² *Esperanza* (cf. nt. 4), 13. Bergoglio often makes use of this term. *Mente abierta* (cf. nt. 5), 102–03, 114, 188, 209, 215.

¹¹³ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 137–38.

¹¹⁴ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 137. See GUARDINI, *Der Herr* (cf. nt. 17), 629. Lubac wants us to «take great care that some generalized idea does not gradually come to take the place of the Person of Christ». *Splendor of the Church* (cf. nt. 31), 251 (orig. 217).

vinced that history does not suffice in introducing us into the mystery of Scripture. As Henri de Lubac reflects, the literal historical dimension «merely opens up for us a first door»¹¹⁵. One cannot enter into these «figures» without the dialectic between historical event and the *vision of faith*, which lets us open every finite truth to Christ. Discovering Christ in his newness requires first of all a concrete glance, but faith alone makes it possible for us to see the objective revelation of the Son in its historical uniqueness. To reach what de Lubac called «the order of spirit founded upon history and disengaged from history»¹¹⁶, we need, Bergoglio declares, «a heart well disposed by the active presence of the Holy Spirit»¹¹⁷. And he also says that Ignatius can help, since the saint «situates our devotion within the only possible *time*: the time of the Spirit, forming the history of the saving God»¹¹⁸.

Instead of moving from the human nature of Christ and searching it for something that leads us to recognize his divinity, Bergoglio, like Balthasar, sees in the Son's «Sacred Humanity» the only sure way of access to God—a quite Johannine approach. In opposition to what he calls a «reductionist Christology»¹¹⁹, he also stresses that the person of Jesus did not result from the union of two hypostases, as a later epiphenomenon. Meditating on the Two Standards (*SpEx* 136ff.), he elaborates, with reference to 1 John 4,1-6: «It is in the spirit of God to confess that the Word of God came into the flesh, *indivise et inconfuse*. [...] The discernment we practice is based [...] on faith in Christ, true God and true man, whose human nature is *indivise et inconfuse* united to his divinity»¹²⁰. In this way, he clearly holds the Niceno-Constantinopolitan Creed: God has saved us in Christ¹²¹. Jesus Christ is the second Person of the Trinity as

¹¹⁵ DE LUBAC, *Medieval Exegesis* II (cf. nt. 111), 82 (orig. 486).

¹¹⁶ DE LUBAC, *Medieval Exegesis* II (cf. nt. 111), 82 (orig. 487).

¹¹⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 189.

¹¹⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 62 («An Institution Living Its Charism», 27). This time is the time of the Holy Church. With Ignatius and all the saints throughout the ages, the Church confesses her faith, with her «Light» (*Mente abierta* [cf. nt. 5], 95ff.) being Jesus Christ incarnate, Son of the eternal Father, crucified for the sins of the world, resurrected bodily by the power of the Holy Spirit. In Bergoglio's specifically Johannine approach to faith, he professes the *credo*. «Every manifestation of God points [...] to the epiphany of his Son, our Lord Jesus Christ». *Mente abierta*, 106. «Jesus is the Father's only-begotten Son who comes into the world keenly aware of his mission of revealing the Father and fully empowered to carry it out». In all the stages of his earthly life, Jesus is the «revealer of God [...], of the triune mystery», and «as the only-begotten Son, he reflects God's authority». *Mente abierta*, 113.

¹¹⁹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 35.

¹²⁰ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 190–91 (referring to IGNATIUS OF ANTIOCH, *Letter to the Smyrnaeans*, paras. 1–4).

¹²¹ «He is impassible and immortal in His divinity, but in His humanity, He suffered for us and for our salvation a true bodily passion». J. NEUNER – J. DUPUIS, ed., *The Christian Faith*, New York 1996⁶, no. 23 (Denzinger 852). See also H.U. VON BALTHASAR, *Theo-Drama* III, San Francisco 1992, 213–16; orig. German, *Theodramatik* II/2, Freiburg 1998², 196–98.

a complete man, and he suffered and saved us as one unique, divine Person¹²². His flesh is the instrument of salvation. Bergoglio says in his book on hope: «It is in beholding the flesh of the Son that the Father grants salvation. It is through the wounds of Christ that we encounter the Father»¹²³. This strong, constant emphasis on the «mystery of *piEDAD*», of Christ «manifested in the flesh», is something he shares in common with Balthasar¹²⁴. In 1990, meditating on Hebrews 10,19-25, 39, Bergoglio gave a talk on the sacerdotal flesh of Christ¹²⁵. The Lord's flesh speaks to us about humility, self-annihilation, and the cross. Before speaking about sin and mercy, he invites us «to discover, without becoming confused, the One who stands forever beyond all flesh, taking refuge precisely in the humility of this flesh»¹²⁶. He warns of the temptation to «Neo-Docetism»: the worship of a «historical Christ but without flesh [...], a Christ risen who is not a living person, but an idea of hope or, at most, a religious or cultural “value” uprooted from the true love story of the Father for men»¹²⁷.

Balthasar says that «when we meditate on a saying or scene of the Gospel, we do not meditate on a text but on him of whom the text treats and to whom it points: the person of Jesus Christ» and, indissolubly, «the constellation of his fellow men» within which Christ stands as *God-man*¹²⁸. According to Bergoglio, «[t]he encounter with Jesus always involves a call»¹²⁹, because he is the Logos, the «creative word»¹³⁰. Jesus «makes himself seen», «speaks to us»¹³¹, wants «to communicate Himself to his devout soul, inflaming it with his love and praise»,

¹²² He cites Maximus the Confessor several times: *Mente abierta* (cf. nt. 5), 131; *Esperanza* (cf. nt. 4), 167. In *Esperanza*, 121–22, referring to Maximus (see *Centuries on Knowledge* 1: 8–13), he explains: «Satan enjoyed eating the flesh of the Son of Man without realizing [...] that with that bite he choked on the hook, he ate the poison of divinity that would have completely destroyed him». Bergoglio tapped into the Augustinian studies of Quiles. *Esperanza* (cf. nt. 4), 235–36.

¹²³ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 230.

¹²⁴ See again Balthasar's book *Prayer* (cf. nt. 107), 155–175 (orig. 136–155).

¹²⁵ *Esperanza* (cf. nt. 4), 59–78.

¹²⁶ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 36; cf. *Para religiosos*, 164.

¹²⁷ *Esperanza* (cf. nt. 4), 76; cf. *Esperanza*, 70. This conviction will lead him to advise: «We are universal, but we are not abstract». *Para religiosos* (cf. nt. 2), 292. He discerns the danger here: «It is striking that any deviation occurred over the course of Church history has had a strong impact on the body of the Lord: on the Eucharist or on the poor (who are the sore body of Christ) or on the body of the Church, especially against her union with her head». *Para religiosos* (cf. nt. 2), 190.

¹²⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Christian Meditation*, San Francisco 1989, 34; orig. German, *Christlich meditieren*, Freiburg 1995², 34. See also *The Office of Peter and the Structure of the Church*, San Francisco 1986, 136; *Der antirömischer Affekt*, Trier 1989², 115.

¹²⁹ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 15–16. The world, too, convinces the Christian of the necessity of a radical Christian commitment. *Para religiosos* (cf. nt. 2), 289.

¹³⁰ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 147.

¹³¹ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 141.

as Ignatius has it (*SpEx* 15)¹³². Bergoglio reminds us that in the Exercises, the director must grant his retreatant the space to be «immediately (*immediate*)» (*ibid.*) worked on by God, and in turn the exercitant must «allow himself to be encountered»¹³³. Bergoglio, therefore, wants us to go to Jesus «with a ready heart and great desire»¹³⁴, «to let ourselves be touched by the revelation of grace that makes possible the “discovery” of the Lord»¹³⁵. Thus, explaining the matter for prayer in the *Exercises*, the director must remind the exercitant not to omit the dialogues with God. Every exercise is meant to start with a prayer appealing to God (*SpEx* 46), «Thy infinite Goodness», and then to «Thy glorious Mother and all the Saints of the heavenly Court» (*SpEx* 97). He stresses very much these moments of petition and colloquy with «the Three Divine Persons», with «the Eternal Word incarnate», or with «our Mother and Lady» (*SpEx* 109). Through the prayerful encounter with Jesus and the other characters of the Gospel, but first through the experience of sin and mercy, we then discover more and more existentially the Lord who «becomes for us the Eternal King» and «calls us» (*SpEx* 91)¹³⁶. Like Balthasar, Bergoglio understands the four-week exercises as contemplation of—and listening to—the Word that takes the form of a call, *hic et nunc*. They both hold that Ignatius’ intention in the Exercises was not so much to offer a guidebook for taking the right path or reaching perfection, but more to help Christians to learn obedience as Jesus himself did¹³⁷. In the Call of the King, we must beg for the grace «not to be deaf to his call, but prompt and diligent to fulfill His most holy will» (*SpEx* 91), to seek and find God’s will revealed to a pure conscience (*SpEx* 172). And then, with the assistance of the Holy Spirit (365), Jesus manifests himself.

VII. IGNATIAN SENSUS ECCLESIAE

Bergoglio refers often to the Ignatian Rules for Thinking with the Church. He dedicates many of his reflections about religious life to them¹³⁸. As Provincial he also encouraged his fellow Jesuits to live their mission and obedience with a true *sensus Ecclesiae*¹³⁹. To him, the Church is the *pueblo* (the people)

¹³² *Mente abierta* (cf. nt. 5), 17, 115 (referring to *SpEx* 316).

¹³³ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 15.

¹³⁴ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 14.

¹³⁵ *Mente abierta* (cf. nt. 5), 129.

¹³⁶ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 53.

¹³⁷ *Esperanza* (cf. nt. 4), 21ff., 149 («Jesus Answers with Faith and Obedience»). Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Explorations in Theology II. Spouse of the Word*, San Francisco, 1991, 43–79; orig. German, H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1971, 45–79.

¹³⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 128–33.

¹³⁹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 90–91. He quotes the document from GC32 on «The Union

who have received from Christ His fullness of divine life, in order to diffuse it among all those baptized, the *pueblo fiel*, the people of faith¹⁴⁰. As early as the end of the seventeenth century, and again more recently in 1960s Latin America, the Exercises have been used in mission work as a privileged means of evangelization for rural populations. In sermons, the preacher would lead the faithful before Jesus our Lord, our Creator and Savior, exposing them to the topics of sin and mercy, teaching them to pray, to make an examination of conscience, and to confess (cf. *SpEx* 18). Bergoglio practiced this kind of ministry and through it developed an appreciation for the poor and the simple. Although lacking high culture, they are often exemplars of a «true belonging to the body of Christ»¹⁴¹. These people, these believers with whom his priestly mission led him into close contact, are the «faithful people» («our people pray», he says), a «holy believing people»¹⁴², a people that, he insists, «does not divorce its Christian faith from its historical projects»¹⁴³. They often listen better to their inner Master than intellectuals do. No wonder, then, that Bergoglio emphasizes the privileged place that the «common people» (*el pueblo menudo: SpEx* 367) occupy in the Church. Having a right sense of the Church means feeling in oneself the docility of which they are a paragon¹⁴⁴. Frequently, they are the guardians of an elemental but just faith¹⁴⁵. In the spirit of Vatican II—and echoing Jesuit theologians like Bellarmine and Suarez—Bergoglio speaks of the infallibility of the believing people; «the entire body of faithful, anointed as they are by the Holy One (1John 2:20,27), cannot err *in credendo*»; they are indeed the Church who «religiously hears the Word of God and faithfully proclaims it»¹⁴⁶. «Our people has a soul», he underlines, «[a]nd because we

of Minds and Hearts»: «Our being united among ourselves depends, in the last analysis, on our being united in both mind and heart to the Church that Christ founded». PADBERG, *General Congregations* (cf. nt. 31), 479.

¹⁴⁰ On Bergoglio's ideas about *pueblo* and inculturation, see IVEREIGH, *Great Reformer* (cf. nt. 4), 184–186.

¹⁴¹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 219.

¹⁴² *Para religiosos* (cf. nt. 2), 146, 151, 158.

¹⁴³ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 48–49 («An Institution Living Its Charism», 18 [corrected]).

¹⁴⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 128–33.

¹⁴⁵ «Our people are faithful to the teaching: they baptize their children, love Mary, are not ashamed of the cross, etc». *Para religiosos* (cf. nt. 2), 16. Throughout the history of the Church, salvation has often come through them. «Thus, for example», he observes, «the way out of the endless Trinitarian disputes did not open up in the ideologist monologues that pretended to be dialogues, but in the shepherds who leaned on the life of the faithful people and discovered that this people retained their profound wisdom, nose, and superior knowledge all in faith, perhaps not rationalized in categories but certain in its orientation». *Para religiosos* (cf. nt. 2), 94.

¹⁴⁶ *Dei Verbum (Incipit) and Lumen Gentium*, § 12 (the official English translation for *in credendo* is «in matters of belief»).

can talk of the soul of a people, we can talk about its undertakings, its way of seeing reality, its sensibility»¹⁴⁷.

For de Lubac and Bergoglio alike, «the true Spouse of Christ our Lord, which is our holy Mother the Church hierarchical» (First Rule) does not first of all mean the hierarchical Church as personified in the Petrine ministry. Rather, it is the Church as mystery, still visible in the new People of God. Bergoglio sees this people as intimately connected with a true sense of time, that is, time in God, which «saves us from the bondage of the moment—the time that sets us within the history of the holy, faithful people, making us fruitful»¹⁴⁸. And the Lord has created us to take part in this people, as Bergoglio intuits. «We are born», he tells us in *Meditations for Religious*, «for holiness in a holy body: that of our mother Church»¹⁴⁹. The Lord truly makes this body his own. As Irenaeus says—and Bergoglio with him—the virgin birth of Jesus, «given against all expectation», is still continued today in the «regeneration [of believers] which flows through faith», in a «new birth [...] from the Virgin's womb»¹⁵⁰. He underscores the centrality of Mary's own faith and obedience in this regeneration. If the *pueblo fiel* invoke Mary, this is because they recognize in her not only the Mother of the Savior, but the Mother of all believers. With this, we can understand why the Exercises' colloquies with our Lady have such importance for him¹⁵¹.

For the Argentinian Jesuit, again channeling de Lubac, our Mother the Church goes hand in hand with the Mother of God. Commenting on *la nuestra santa Madre Iglesia jerárquica*—«our holy Mother the hierarchical Church», to his eyes one of Ignatius' «favorite expression[s]»—Bergoglio makes this clear:

The mystery of the Church is strictly tied to the mystery of Mary, Mother of God and Mother of the Church. Mary gives birth to us and raises us, and the Church does also. Mary helps us grow, and the Church does also. And at the hour of death, the priest bids us farewell in the name of the Church and leaves us in the arms of Mary. [...] When we look at the Church, we must feel the same devotion we have for the Virgin Mary¹⁵².

In her children, the Church is *casta meretrix*: «Her holiness is reflected in the face of Mary, the sinless [...] and pure; but she does not forget that in her womb

¹⁴⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 47 («An Institution Living Its Charism»), 16–17 [corrected]).

¹⁴⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 56 (Eng., 23).

¹⁴⁹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 240.

¹⁵⁰ IRENAEUS, *Adversus Haereses*, IV: 33.4 (cited in SC 100, 812–813). In *Esperanza* (cf. nt. 4), 144, Bergoglio refers to *Adv. Haer.* III: 22.4 as quoted in *Lumen Gentium*, § 56 and JOHN PAUL II, *Redemptoris Mater*, § 19.

¹⁵¹ Cf. also *Para religiosos* (cf. nt. 2), 176–77 (referring to *SpEx* 63), 247–248; *Mente abierta* (cf. nt. 5), 74. See H.U. VON BALTHASAR, *Explorations in Theology V. Man Is Created*, San Francisco 2014, 41–42; orig. German, *Homo creatus est*, Einsiedeln 1986, 33–34.

¹⁵² *Para religiosos* (cf. nt. 2), 239 = *Mente abierta* (cf. nt. 5), 43. Cf. *Mente abierta*, 65; *Para religiosos*, 239–245.

she gathers the children of Eve, the mother of sinful men»¹⁵³. He also unpacks Mary's title «Mother of the Church»: «The grief-stricken silence of the widowed Church impresses itself upon us as we behold Mary at the foot of the cross»¹⁵⁴. But this works also in the opposite direction. If we love Mary, we must also love the Church, as de Lubac holds so firmly in *Méditation sur l'Église*. Again from *Meditations for Religious*: «We must love the mystery of the Church's fruitfulness just as we love the mystery of the Virgin Mother Mary»¹⁵⁵.

The Church's fidelity towards her absolutely faithful Bridegroom brings us to our own faithful fecundity¹⁵⁶. We in fact belong to a «body» that is first of all the «body of the Church»¹⁵⁷. Bergoglio teaches his fellow Christians that the «family» we form is «what, for St. Ignatius, deserves the warmest name we can stammer or whisper [...]: the name of Holy Mother»¹⁵⁸. Inspired by Ignatius, particularly his vision at La Storta just before founding the Society, the Jesuit counsels the people to «pray to the Blessed Virgin, so beloved by our people, that she might be willing to place us with her Son, and also thereby, in this simple request, to recover our *identity as men of the Church*»¹⁵⁹. Here we recognize an expression dear to Henri de Lubac: *homme d'Église*. In his famous passages on «our temptations concerning the Church»¹⁶⁰, the French Jesuit denounced «those mundane attitudes that are riddled with “spiritual worldliness”»¹⁶¹, another expression that Bergoglio has often taken up himself¹⁶². The Argentine wants us to act against the temptations offered by what he calls «reductionisms

¹⁵³ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 240. See Balthasar's handling of the topic in *Spouse of the Word* (cf. nt. 137), 43–79 (orig. 45–79).

¹⁵⁴ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 243.

¹⁵⁵ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 243.

¹⁵⁶ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 243.

¹⁵⁷ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 248.

¹⁵⁸ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 60 («An Institution Living Its Charism», 26 [corrected]).

¹⁵⁹ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 50 (Eng., 19 [underlined in the original]).

¹⁶⁰ DE LUBAC, *Splendor of the Church* (cf. nt. 31), 279–313 (orig. 241–271). On the expression, see also page 194, translated as «churchmen» (orig. «hommes d'Église»). In *Esperanza* (cf. nt. 4), 260, et passim, he refers to the French Jesuit studies on Joachim.

¹⁶¹ See *Esperanza* (cf. nt. 4), 161–162. We find the expression «*mondanité spirituelle*» (translated as «worldliness of the mind») in DE LUBAC, *Splendor of the Church* (cf. nt. 31), 377 (orig. 327). Paul VI alludes to it in his talk to GC32 (Padberg, *General Congregations* [cf. nt. 31], 533). Bergoglio has more recently explained the nature of the temptation «that Paul VI labeled *spiritus vertiginis* and what de Lubac called “worldly spirituality”»: «A temptation that is not primarily moral but spiritual as it distracts us from what is essential: namely, to be *aprovechamiento*, to leave an imprint or a mark in history, especially on the lives of the smallest». «Address to the 36th General Congregation» (cf. nt. 97).

¹⁶² *Esperanza* (cf. nt. 4), 187; cf. *Para religiosos* (cf. nt. 2), 208; *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 66, 267; *Mente abierta* (cf. nt. 5), 85. In his talk to GC32, Paul VI cites de Lubac's *Catholicisme*. Œuvres complètes 7, Paris, 2003, 248 (*Catholicism*, San Francisco, 1988, 289–90).

through emphasis»¹⁶³, recovering thus the full meaning of the Catholic *et* and «mak[ing] our own diversity accomplish the authentic Catholic unity»¹⁶⁴.

VIII. CONCLUDING REMARKS

It would be foolhardy to attempt a systematic presentation of Bergoglio's thought, given his intuitive and unsystematic style. Of course, one can never come to know the whole by simply adding up its parts. In this essay, we hope to have shown, through a few central topics, the richness of his unitary and complex vision of the Exercises. In a typically Catholic spirit, shared by de Lubac and Balthasar both, Bergoglio always somehow lets the whole Truth appear in each of his meditations, and lets every little fragment witness to this Wholeness. In unpacking the Exercises, Bergoglio leads us to a life of *magis*, of the ever more, but he also maintains a respect for the limitations inherent in our creatureliness and our Christian mission—a process that requires discernment, another key theme for Francis that has been left out of this paper. He reminds us to accept limits without absolutizing them, letting them be instead open to the horizon of love¹⁶⁵.

In his constant references to the Ignatian method, Bergoglio approaches a genuine sense of what our Founder intended—and still intends—to give: a «way and order» (*modo y orden, SpEx 2*). Form lives from discipline and renunciation. The truth that the *Exercises* want to convey is the truth from above, the will of God, greater than all the twitches and cramps of our subjectivity. In order that this truth might enter our thinking, we have to bow down—and this means dying to ourselves, which alone makes room in our life for the all-embracing love of God. And yet Bergoglio, like Ignatius, never forgets that the Christian life is both a process and a decision, made within Christ's own history and choice; and it demands time—not that of our own choosing but the time of the Holy Spirit, who *effects* God's salvific history. The time of our own mission falls within this. Here, too, as on so many other points we have mentioned, Bergoglio draws from the fruits of de Lubac, Balthasar, and Guardini's work.

Casa Balthasar
 Via Nomentana 236
 I-00162 Roma

Jacques SERVAIS, S.I.

¹⁶³ *Para religiosos* (cf. nt. 2), 131–33 (referring to *SpEx* 367, 368, 370).

¹⁶⁴ *Vida apostólica* (cf. nt. 3), 267–68. We have above referred to Balthasar's book *Truth Is Symphonic* (cf. nt. 8), which he uses often. In *In the Fullness of Faith*, San Francisco, 1988 (*Katholisch*, Einsiedeln 1975), Balthasar shows that «a (“hierarchically”) superordinate reality can so inform a subordinate plurality that the latter is lifted up into the former's unity without being robbed of its distinctive character». *Ibid.*, 15 (orig. 8).

¹⁶⁵ Cf. *Para religiosos* (cf. nt. 2), 33–34.

SOMMARIO

J. M. Bergoglio was initiated into the method of the Ignatian Exercises by Fr. M. A. Fiorito who, within the Argentinian SJ Province, promoted the interpretation of Gaston Fessard. From this French Jesuit, he picked up the notion of a dialectic tension between grace and freedom, which—contrary to Hegel—is reconciled by the Mystery acting in history. Through the studies of A. López Quintás, he got to reading Erich Przywara, with his conception of the ever-greater God. Later he dealt with Romano Guardini and in particular his concept of «polar opposition». Most decisive, however, in the fashioning of Bergoglio's specific understanding of the Exercises were H.U. von Balthasar and, in some measure, Henri de Lubac. This article demonstrates the distinctive influence of these authors on some central themes from the Spiritual Exercises: God incarnate and ever-greater; *sentir*, or knowledge through experience; reverence, love, magnanimity; the relationship between mercy and sin; the call of Christ; and the *sensus ecclesiae*.

Keywords: Bergoglio, Pope Francis, Ignatius, *Spiritual Exercises*, Fessard, Przywara, Guardini, Balthasar, de Lubac, experience, mercy

SUMMARY

J. M. Bergoglio è stato iniziato al metodo degli Esercizi ignaziani da p. M. A. Fiorito che promuoveva l'interpretazione di Gaston Fessard nella Provincia SJ argentina. Dal gesuita francese ricavò la nozione di una tensione dialettica tra grazia e libertà, che, contrariamente a Hegel, è riconciliata dal Mistero che agisce nella storia. Attraverso gli studi di A. López Quintás scoprì Erich Przywara con la sua concezione del Dio sempre più grande. Successivamente si occupò di Romano Guardini e approfondì in particolare il suo concetto di «opposizione polare». A dare forma alla sua comprensione specifica degli Esercizi fu, tuttavia, soprattutto decisiva la lettura di H.U. von Balthasar e, in qualche misura, quella di Henri de Lubac. Questo articolo mostra l'influenza peculiare di questi autori su alcuni temi centrali degli Esercizi Spirituali: Dio incarnato e sempre più grande; *sentir* o conoscere mediante l'esperienza; la riverenza, l'amore, la magnanimità; la relazione tra misericordia e peccato; la chiamata di Cristo; e il *sensus ecclesiae*.

Parole chiave: Bergoglio, Papa Francesco, Ignazio, Esercizi spirituali, Fessard, Przywara, Guardini, Balthasar, de Lubac, esperienza, misericordia

POPE FRANCIS

Reform and Resistance

Austen Ivereigh

The expense is reckoned,
 The enterprise is begun.
 It is of God.
 It cannot be withstood.
 So the faith was planted
 So it must be restored.¹

THUS FAMOUSLY CONCLUDES St Edmund Campion's 'Challenge to the Privy Council', better known as 'Campion's Brag'. The scholar and Catholic convert penned his dazzling piece of Oxford rhetoric in 1580, shortly after returning to these shores as a Jesuit priest. His aim? To let the world know that far from being a traitor, he had come to England in peace, to preach the gospel and the traditional faith of England.

Campion brags not of his own powers, but of God's sovereignty. It is the brag of the high priest Gamaliel in the Gospel: that what is of God cannot be withstood, however hard it is opposed, even though along the road there will be defeats and reversals. It is that God is at work in the world, in charge of God's Church; but also that there is a battle, the one St Ignatius famously depicts in the *Spiritual Exercises*. In that battle, as Jorge Mario Bergoglio puts it in one of his early reflections on the Two Standards meditation, 'discernment is an instrument of struggle, and the struggle is to follow the Lord more closely'.²

My contention is that Campion's brag opens a window on to a papacy that has put discernment at its heart, and that Pope Francis's option accounts for the vehemence of the opposition to him. True reform is to take seriously that Christ is in charge of His Church; it is to make space for God to build God's people. It is a struggle because the goods of religion are vulnerable to being usurped and controlled, and harnessed

This article was given as the 2020 Campion Lecture at Campion Hall, Oxford, 23 January 2020.

¹ Quoted in Evelyn Waugh, *Edmund Campion* (London: Longmans Green, 1935), appendix 1, 222.

² Jorge Mario Bergoglio, 'Dos banderas', in *Meditaciones para religiosos* (Bilbao: Mensajero, 2014 [1982]), 160–166, here 163.

to purposes that are not of the gospel. Behind resistance to true reform is therefore an attempt to cling to the 'acquired fortune' of St Ignatius' 'Three Classes' (Exx 149–157).

Religion can be corrupted by this attempt to extract benefit from it: it can become a means of declaring ourselves innocent and others guilty, as Thomas Merton once put it.³ Pope Francis often quotes Henri de Lubac's claim that the greatest danger that can befall the Church is spiritual worldliness: the harnessing of the gospel for purposes that are not those of God: the enrichment or prestige of the few.⁴ Spiritual worldliness turns the Church from Christ even while it continues to speak of Him; it prevents the Church from evangelizing by reducing Christianity to an ideology or set of precepts safeguarded by an elite.

To live by discernment is to enter a place of combat, because spiritual worldliness resists exposure: it is to enter a world of angels of light, many of which are the bad spirit in disguise. Ignatius' Second Week rules are especially important in the reform of the Church because everyone claims to have the gospel and the good of the Church at heart. Yet as the clerical sex-abuse crisis has urgently shown, spiritual authority is sometimes used not to serve but exploit. In discernment, we must bargain for opposition and resistance: as Campion's brag says, *the expense is reckoned*. The expense is misunderstanding, rejection and persecution. To reckon that expense is to press ahead, regardless of what is thrown at you; to promise all unto the end, as Campion promises: 'while we have a man left to enjoy your Tyburn'.⁵

The Francis pontificate is the fruit of two principal discernments in his past: his navigation of an era of tribulation within the Society of Jesus in the late 1980s, and the Pentecost experience of the Latin American church meeting at Aparecida in 2007. Both were intense experiences of the movement of spirits within the ecclesial body: the first principally of desolation, the second mainly of consolation. But the pontificate is also the fruit of an ongoing apostolic discernment in common whose central locus is synodality, and in particular the reinvigorated synods of bishops that take place every two to three years in Rome. By considering in greater depth Francis's reliance on discernment, it will become clearer that the intensity of the resistance to Francis's pontificate shows forth precisely in those areas where discernment is at its heart.

³ Thomas Merton, *Conjectures of a Guilty Bystander* (New York: Image, 1989 [1966]), 116.

⁴ See for example Pope Francis, 'Christ Died and Rose for Us: The Only Medicine against the Worldly Spirit', homily, Rome, 16 May 2020.

⁵ Quoted in Waugh, *Edmund Campion*, 222.

Francis's Discerning Leadership

At the beginning of *Wounded Shepherd* I confessed that in my 2014 biography, *The Great Reformer*, I had unknowingly fed the idea of a superman Pope, the ecclesial counterpart of the myth of the heroic leader. Over the three years of writing *Wounded Shepherd* I came to understand that Francis is indeed a model leader, but of what might be called *post-heroic discerning leadership*.⁶ The new understanding is reflected in the title. *Wounded Shepherd*, which comes from Francis telling clergy during the sex-abuse crisis in 2018 that they should not hide from the Church's wounds: they should not be lamenting those wounds but, by following them, they should be led to where Christ is—which is discernment. The title contains a further echo of an address by Francis in Santiago de Chile at the start of 2018, which stands as a summary of his reform: 'A wounded Church does not make herself the centre of things, does not believe that she is perfect, but puts at the centre the one who can heal those wounds, whose name is Jesus Christ'.⁷

Antonio Spadaro once told me once that he had asked Francis directly if he thought of himself as a 'great reformer'. The Pope had answered no. 'I think what I am doing is putting Christ at the centre, and the reforms follow', Spadaro reported him as saying.⁸ It is not Francis who is the agent of conversion and change, but the centrality of Christ. But that does not reduce Francis's role. Like a spiritual director leading a person through an Ignatian retreat, helping the retreatant to centre him- or herself on Christ and God's will by understanding the movement of spirits, Francis is the spiritual director of the universal Church, guiding it to Christ by discernment.

As a discerning leader, Francis is not imposing a theological agenda or a



© Christoph Wäger

⁶ Austen Ivereigh, *The Great Reformer: Francis and the Making of a Radical Pope* (New York: Henry Holt, 2014) and *Wounded Shepherd: Pope Francis and His Struggle to Convert the Catholic Church* (New York: Henry Holt, 2019).

⁷ Pope Francis, meeting with priests, consecrated men and women, and seminarians, Santiago de Chile, 16 January 2018.

⁸ Antonio Spadaro, *Il nuovo mondo di Francesco. Come il Vaticano sta cambiando il mondo* (Venice: Marsilio, 2018), 12.

precooked plan; he accompanies, facilitates and enables a Spirit-led process, intervening when needed to confront obstacles or temptations that stand in the way of conversion. That means sometimes issuing challenges or sharp rebukes—to spiritual worldliness, clericalism, rigidity and so on—which then provoke revealing reactions. Francis learnt from his spiritual mentor, Miguel Ángel Fiorito, that the movement of the spirits is a good thing, a sign that spiritual struggle is under way, for unless the good spirit were involved, the bad spirit would not bother.⁹ That is why Francis is untroubled by the signs of resistance. Asked about it he smiles, and likes to quote a phrase attributed to Cervantes's Don Quixote, that 'when the dogs are barking ... it is a sign we're moving ahead'.¹⁰ Brought into the open and unmasked for what it is, opposition can be used to fulfil God's purposes. 'Opposition opens up a path, a way that can be followed', Francis told Spadaro. 'Speaking in general terms, I must say that I like opposition.'¹¹

The paradox of the Francis papacy is that, while being deeply rooted in tradition and utterly faithful to the Church's teaching, he is generating seismic change even while decentralising the papacy and bolstering synodality and collegiality. The historian of church councils John O'Malley noted of the First Vatican Council that the difference between the ultramontanes and their opponents was that, for the first, the papacy was the centre from which everything flowed whereas, for the latter, it was the centre where everything came together.¹² Francis's exercise of the papacy is clearly the second, because it is neither centralist nor authoritarian. Yet, because of discernment, it has taken on something of the dynamism of the first. His reform opens the Church to new paths and new ways of seeing that rescue and renew tradition, never contradict it. As Francis likes to say, quoting Gustav Mahler: 'tradition is not the worship of ashes, but the preservation of fire'.¹³

Francis's discerning leadership is concerned less with changing structures than with reforming people, and then putting structures in place to support conversion. It is not a technocratic, functionalist kind of reform, but patient, operating within human limitations and concerned

⁹ 'Father Miguel Ángel Fiorito: Pope Francis' Spiritual Director', *La Civiltà Cattolica* (22 December 2019).

¹⁰ Ivereigh, *Wounded Shepherd*, 41.

¹¹ Pope Francis, conversation with Antonio Spadaro, in *En tus ojos está mi palabra. Homilias y discursos de Buenos Aires (1999–2013)*, edited by Antonio Spadaro (Madrid: Claretianas, 2018), 28.

¹² John O'Malley, *When Bishops Meet: An Essay Comparing Trent, Vatican I, and Vatican II* (Cambridge, Ma: Belknap, 2019), 72

¹³ Pope Francis, concluding speech of the 2019 Amazon synod, 26 October 2019.

for building unity and communion. It is organic change, designed to last rather than to achieve immediate results. Above all, in the Vatican it is aimed at replacing a courtly, middleman culture with a culture of listening and service, and the progress in this regard has been remarkable, in spite of very few changes in personnel.¹⁴

A big part of the explanation for the Pope's dynamism is in his willingness to dwell in the tension of polarities, where discernment thrives. His leader's task is to sustain, in temporarily unresolved tension, the polarities of spirit and institution, tradition and newness, law and pastoral practice, truth and mercy, global and local, and so on. Keeping polarities in tension allows the Spirit to indicate, in the here and now, the path ahead—often a third possibility, unforeseen, that does not destroy the polar tension but renders it generative or creative. In *Evangelii gaudium* Francis describes this as a kind of peacemaking: 'it is the willingness to face conflict head on, to resolve it and make it a link in the chain of a new process' (n.227). This is not primarily an intellectual act but a spiritual one: by allowing for the resolution of what he calls 'contraposition' on a higher plane, through 'overflow', it is a response to conflict that takes seriously the incarnation and the Church as a *coincidentia oppositorum*.¹⁵

This discernment does not take place outside or apart from the broader Church, but through structures of deliberation and consultation that Pope Francis has created or reinvigorated. The so-called 'Council of Nine' cardinal advisors, the C9, as well as the college of cardinals and the reformed synods of bishops, have all become important mechanisms of discernment, framed by the sensibility of the people of God and their pastoral needs. Francis makes changes in pastoral practice and law only when a peaceful consensus has emerged and there is evidence of conversion—signs of the Spirit. Without them, Francis prefers not to act; but when he sees them he will proceed decisively, reckoning the expense of opposition.

The Family Synod of 2015, for example, ended with barely a two-thirds majority on the contentious question of communion for the divorced, but he moved ahead with *Amoris laetitia* (knowing the resistance it would

¹⁴ See Ivereigh, *Wounded Shepherd*, chapters 3 and 4.

¹⁵ Francis discusses this thinking in detail in part 2 of Pope Francis, *Let Us Dream: The Path to a Better Future*. In *Conversation with Austen Ivereigh* (New York: Simon and Schuster, 2020). 'Overflow' (*desborde*) is Francis's term for the action of the Holy Spirit in moments of paralysis or conflict, 'one that invites us to look beyond and generates a "transcending" dynamic every time life seems to get bogged down in interpretations that contradict each other in mutual exclusion'. See Diego Fares, 'The Heart of *Querida Amazonia*: "Overflowing en route"', *La Civiltà Cattolica* (15 May 2020), 25.

provoke) because the signs of conversion and convergence were unmistakable at the end of the synod, when there was an unexpected breakthrough following weeks of apparently deepening polarization. 'Many of us have felt the working of the Holy Spirit who is the real protagonist and guide of the Synod', Francis told the bishops in his final speech.¹⁶

The resistance to the Francis pontificate is not to be found in this or that criticism or objection, but in a rejection of this way of proceeding. It is a rejection of discernment, which is misread as a dilution or obfuscation. The desire is for authoritarian leadership, but only to provide divine sanction for ideological world-views. If the Pope speaks boldly of ethical imperatives rejected by that ideology but demanded by the gospel—care for the earth and migrants, for example, or opposition to the death penalty—he is told he has no authority to speak of such matters.

There is a clear parallel with the nineteenth-century reaction to the aftermath of French Revolution, which looked to the papacy as a source of iron stability in the midst of political and social chaos, outside the vicissitudes of history. When Leo XIII, after 1891, broke the Church free from that reactionary movement and turned it to re-engage with modernity (arguing that democracy was in principle acceptable, and that workers should receive a just wage) he was the target of dismissive anger and scorn very similar to that endured now by Francis over his 2015 encyclical on 'care for our common home', *Laudato si'*.

This kind of resistance is not the normal stuff of intra-ecclesial debate: Catholics disagreeing with or criticising the Pope over ethical issues, ecclesiologies and theologies. The mobilisation and fury directed at Francis are different in kind, and of a different order. They are an attack, principally, on his authority to lead the Church through discernment, which is why the resistance has been most intense at those moments when the Pope has relied on discernment.

A Lifetime Discerning

The Pope likes to say that he was not expecting his change of diocese in March 2013. But he came to the role, above all, with a profound grasp of the reasons behind the Church's failure to evangelize Western modernity. That discernment was powerfully expressed at the meeting of the Latin American bishops at Aparecida, Brazil, in May 2007, which is in many ways

¹⁶ Pope Francis, concluding speech of the 2015 Family Synod, 24 October 2015. On the eleventh-hour resolution of the communion question, see *Wounded Shepherd*, chapter 9.

the basis for this pontificate. But Aparecida, in turn, must be understood in the light of the significance of the late 1980s in Bergoglio's life.

The Córdoba Exile

Much has been written of Francis's so-called 'Córdoba exile', his period of desolation in 1990–1992. In reality, those two years were the culmination of a six-year period of profound tribulation in the Society of Jesus in Argentina, when Bergoglio was in his fifties. Blamed and rejected by the Argentinian provincial governance appointed by the new Superior General in Rome, Peter-Hans Kolvenbach, Bergoglio spent a number of years without a clear role in the Province, researching and writing up a thesis on Romano Guardini's theory of polar opposition.¹⁷

The main fruit of those years were some of his most sublime reflections on the temptations facing apostolic bodies in tribulation. Using the wisdom of Ignatius' Second Week rules in the *Spiritual Exercises*, he developed criteria to avoid being dragged down by institutional desolation. This means being aware of the evasions and temptations characteristic of times of stress, when God seems absent. These include: to debate ideas rather than discern the situation; to long for past glories or live in fantasy futures; to become fixated on enemies, developing a sense of persecution and an exaggerated feeling of victimhood, dividing the world into goodies (us) and baddies (them); and to live in a state of permanent anxiety and suspicion, seeing everything through a distorted lens. All are temptations to close ourselves off from Christ and the grace of conversion that He offers in such times; they are to stare fearfully at the waves and ignore Christ calling us out of the boat; to shrink back in horror into our comfort zones, like Jonah rushing back to the security of Tarshish.

Bergoglio wrote to the Chilean bishops in May 2018,

It is at times like this, when we are weak, frightened and armour-plated in our comfortable winter palaces, that God's love comes out to meet us, in order to purify our intentions, that we might love as free, mature and critical people.¹⁸

The word I have rendered as 'armour-plated', *abroquelados* (literally 'buckled-up') is the same one that he uses in his 1980s writings to describe

¹⁷ On this difficult but fruitful period, see Ivereigh, *Great Reformer*, chapter 5. Bergoglio's thesis is described and discussed by Massimo Borghesi, *The Mind of Pope Francis: Jorge Mario Bergoglio's Intellectual Journey*, translated by Barry Hudock (Collegeville: Liturgical, 2017), chapter 3.

¹⁸ Pope Francis, 'Letter Sent by the Holy Father to the Bishops of Chile Following the Report of Archbishop Charles J. Scicluna', 8 April 2018 (my translation).

this state of 'beleaguered' self-withholding. The temptation in tribulation is to refuse to discern—to ask, *What is the Holy Spirit asking of us? How must we change?*—but rather to lament our loss, to pine for old times and to condemn, and also to take refuge in ethicism and moralism rather than focusing on the person of Christ and His saving love and mercy. Applied to the Church, it is a mindset that is cold and remote, grim and joyless. It is a Christianity without the life-giving, joyful person of Christ, one reduced to what, in *Evangelii gaudium*, Francis calls *eticismo sin bondad*, a merciless moralism. Without the encounter with the person of Christ at the centre of our proclamation, he says, we end up offering charity without truth and truth without charity.¹⁹

Aparecida

You can see this discernment at Aparecida in 2007. The final document, whose drafting was coordinated by Bergoglio, rejects attitudes that see only 'confusion, danger and threats' in modernity, or which seek to respond with 'worn-out ideologies or irresponsible aggressions': that is, a Church in desolation blaming the culture for its failure to evangelize.²⁰ In a letter written to catechists in Buenos Aires a few months after Aparecida, Bergoglio observed that perhaps the greatest threat to the Church lay not outside but within, from the 'eternal and subtle temptation of beleaguered self-enclosure in order to feel more protected and secure'. (He again used the word *abroquelamiento*.)²¹ This is a potent description of the Church in the secularising era of globalisation. Faced with the tribulation of the loss of support from law and culture, the Church has too often become haughty, distant, moralistic and reactionary.

Aparecida was a remarkable, Pentecost-like event. Just as in the upper room in Jerusalem, when the shattered and fearful disciples were visited by the Holy Spirit and emboldened for mission, the meeting of the Latin American bishops at the Brazilian shrine unleashed the missionary potential of the Church in Latin America, giving it new energy and direction at a time of fear and uncertainty.

The speech Bergoglio gave to the cardinals in March 2013 is well known: he talked about a self-referential Church needing to go out to the peripheries, to be a loving mother who lived from the sweet joy of

¹⁹ *Evangelii gaudium*, n. 231. See also Pope Francis, meeting with priests, consecrated men and women, and seminarians, Santiago de Chile, 16 January 2018.

²⁰ Fifth Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean, *Concluding Document*, n. 11, available at <https://www.celam.org/aparecida/Ingles.pdf>.

²¹ Bergoglio, 'Carta a los catequistas', in *En tus ojos está mi palabra*, 692.

evangelization. Less well known is that six years earlier he said almost exactly the same in a homily at the Aparecida meeting, which made a very deep impression on those present. He used the same image of the Church as being like the crippled woman in the Gospel ‘who does no more than look at herself, with the people of God off somewhere else’.²² The homily captivated his hearers, convincing many that Bergoglio was anointed to lead. In other words, to the same discernment, in 2007 and again in 2013, the bishops in Aparecida and the cardinals at the pre-conclave gathering in Rome five years later had precisely the same reaction.²³

For anyone who knows St Ignatius’ discernment rules, this anointing and confirmation are highly significant. Thus, the election of Aparecida’s leading light, and the author of its concluding document in March 2013 seemed to confirm to many what those at the shrine had seen and felt. Francis has spoken often of the experience of peace and freedom on the night of his election as the reason for an unexpected joy and consolation which have never left him, despite his pontificate amply demonstrating what Hans Urs von Balthasar wrote of the Office of Peter, that ‘it will be the magnetic pole that attracts the darkest powers of world history’.²⁴

The great achievement of Aparecida was not its analysis of the liquidity of contemporary globalised modernity but its recognition of the consequences for the Church’s evangelization: the dissolution of the bonds of belonging meant that the Church could no longer rely on Catholic structures buttressed by law and cultural affirmation, but must become like the early Church: poor, missionary, humble, grace-dependent, witnessing to Christ not as an idea but as an experience of encounter. Aparecida spoke much of the need for this *encuentro fundante*. Rather than lamenting and condemning, the bishops asked how the Church needed to change in order to respond to its new circumstances and to offer, at every turn, that founding encounter.

Wounded Shepherd is essentially the story of the implementation of this discernment in the pontificate. It is an account of the Latin American Pentecost spreading north to Rome, bringing about a new orientation, a change of source Church for a change of era. If in past eras the source for the universal Church was the Middle East, and later Western Europe—Spain and Italy at the time of Trent, Germany and France at

**Christ, not as an
idea but as
an experience of
encounter**

²² Jorge Mario Bergoglio, homily, shrine of Aparecida, 16 May 2007, in *En tus ojos está mi palabra*, 673–674.

²³ Ivereigh, *Wounded Shepherd*, 158–161.

²⁴ Hans Urs von Balthasar, *The Office of Peter and the Structure of the Church*, translated by Andrée Emery (San Francisco: Ignatius, 1989), 19.



© Válder Campanato/ABr - Agência Brasil

Benedict XVI opens the meeting of Latin American bishops at Aparecida, 13 May 2007

Vatican II—now it is Latin America, expressed in the vision of Aparecida, reformulated for the universal Church in the magisterium of Francis.

At the same time Francis has engendered a new phase of the reception of Vatican II, implementing and expanding the council as Latin America has done, rather than trying to reinterpret or restrict it, as Europeans and North Americans have too often tried to do. The conservative political and cultural narrative of the 1960s as the origin of contemporary decline—with its corresponding Catholic conservative view of Vatican II as the cause of shrinking congregations—makes no sense in Latin America or in the global South generally. Rather, as I found in my interviews with them, Latin American church leaders are shocked and disappointed that the European Church, which lit the flame of the council, should have let the fire go out. They see the empty churches of Western Europe not as the product of the council but a retreat from it, and suggest that the Francis pontificate is enabling Europe to rekindle that fire.

Because it does not have a pessimistic narrative linking modernity to decline, Francis's pontificate is free of the neo-Constantinian, integralist yearnings of reactionary Catholicism in Europe and North America. The attraction of populist nationalism for beleaguered Christians in Europe is, according to Francis, an example of 'false consolation'—a way of avoiding evangelizing modernity by retreating into fantasies of restoration. Christianity will revive as soon as it focuses not on its loss of power but the needs of its people. *Evangelii gaudium* is an attempt to shake the Church free of false consolations, of its excuses not to evangelize. *Laudato si'* demands action now, in the world-as-it-is, to deal with the concrete emergency that is the social and economic devastation brought about by

technocracy and build an alternative modernity. *Amoris laetitia* is a bid to rescue Catholicism from the false consolation of nominalism and legalism.

Thus Francis, in *Amoris laetitia*, regrets that ‘we have long thought that simply by stressing doctrinal, bioethical and moral issues, without encouraging openness to grace, we were providing sufficient support to families, strengthening the marriage bond and giving meaning to marital life’, and says the Church has to learn to communicate marriage as ‘a dynamic path to personal development and fulfilment’, rather than as ‘a lifelong burden’ (n.37). Rather than simply denouncing divorce and same-sex marriage, the Church has to walk with people, facilitating the grace that will enable them to commit themselves and stay together.²⁵

Aparecida represented a shift in self-understanding. In theological terms, it is arguably a definitive move away from a deductive, neo-classicist epistemology to an inductive, pastoral approach characteristic of Latin American Catholicism. All Francis’s teaching documents use the so-called ‘See, Judge, Act’ method—reformulated by Francis as ‘Contemplate, Discern, Propose’—to make clear that we look with the eyes of the disciple and the Good Shepherd, rather than imposing abstract and universal ideas typical of ideologies. Of course, this is the approach of Vatican II. But in the epistemologies of John Paul II and Benedict XVI there persisted what Gerard Whelan calls ‘a perceptualism with roots in classicism’, which pays little attention to the process of discovery and moral growth in human lives and which assumes that the truth clearly explained is easy to see and that the choice is whether or not to comply with it.²⁶

The critical realist or inductive pastoral approach of Pope Francis, on the other hand, starts by attending to pastoral realities and the operation of grace in people’s lives. It is conscious of culture, and of limits and frailties, especially of the poor; and it understands the Church’s task as helping people respond better to grace within the concrete circumstances of their lives. It assumes that the Church needs, like Jesus, to be more interested in sinners’ desire for conversion than their sin, and that it is Pharisaical to lay down the law but not help people live it by opening them to God’s grace. It implies a decentralised ecclesiology which takes the people of God seriously as an evangelizing subject, and a Samaritan, pastoral, missionary outlook which takes seriously gradualism in moral development.

²⁵ On the shift performed in *Amoris laetitia* and its impact on church praxis, see *Alegria e Misericórdia. A teologia do Papa Francisco para las familias*, edited by Miguel Almeida (Braga: Frente e Verso, 2020).

²⁶ Gerard Whelan, *A Discerning Church: Pope Francis, Lonergan, and a Theological Method for the Future* (New York: Paulist, 2019), 75.

Amoris laetitia says that ‘we have been called to form consciences, not replace them’ (n.37). The moral theologian James Keenan calls this a ‘sensational phrase’, meaning that from now on pastors and theologians must accompany and form consciences: it is not enough to regurgitate doctrines; pastors must help people understand what God is asking them to do in the concrete here-and-now of the world-as-it-is rather than the world-as-it-should-be of neo-Scholastic categories.²⁷ As Francis once pointed out in a homily in Medellín, Colombia, Jesus took his disciples out to the lepers and the lame so that they would deal in human realities rather than take refuge in legal categories.²⁸

Aparecida understood that, in an era of globalisation, the Church had to be, above all, close and concrete, if it is to witness to the incarnation.²⁹ The weakening of institutions, the dissolution of the bonds of belonging and the degradation of nature all crippled the poor especially, but produced a deep anguish in wider humanity: *affective*, in the sense of suffering the loss of ties of love and trust that sustain a healthy existence; *existential*, in that the impermanence of contemporary life made it hard to plan and commit; and *spiritual*, in that the geography and architecture of modernity were increasingly empty of signs of the transcendent, deprived of sanctuaries where people might know themselves as beloved of God.

What technocracy has dissolved by the logic of power, the Church is called to rebuild, not through alliances with new Constantines, but from below, in actions and movements that restore bonds of trust and belonging in the fresh light of the gospel. Speaking in Paraguay in July 2015, Francis said the Lord was speaking very clearly today to the Church: ‘in the mentality of the Gospel, you do not convince people with arguments, strategies or tactics. You convince them by simply learning how to welcome them’.³⁰ The Church is called to be ‘a mother who reaches out, a welcoming home, a constant school of missionary communion’, as Aparecida puts it.³¹

This is really the heart of the pontificate. It sounds simple, but is the fruit of a profound discernment. To evangelize is to offer the founding encounter with the mercy of Christ; to be saved is to experience that encounter. God’s love is not a reward for conversion and ethical

²⁷ James F. Keenan, ‘Reading “Amoris laetitia” in the New Light of Easter’, *Cruce* (21 April 2017), at <https://cruce.com/vatican/2017/04/reading-amoris-laetitia-new-light-easter/>, accessed 8 September 2020.

²⁸ Pope Francis, ‘The Christian Life as Discipleship’, homily, Medellín, 9 September 2017.

²⁹ For ‘close and concrete’, see Pope Francis, homily for World Youth Day, Panama, 27 January 2019.

³⁰ Pope Francis, homily, Ñu Guazú, Asunción, Paraguay, 12 July 2015.

³¹ Fifth Conference of the Bishops of Latin America and the Caribbean, *Concluding Document*, n. 370.

transformation but what triggers them; in a liquid world of sink-or-swim competitiveness, where we are never good enough, it is God's shocking mercy, not a moral code, that captivates us, and allows us to be fruitful even when we are not productive. Only a Church that is close and concrete can perform that mercy.

Resistance and Reckoning

Having sketched some areas that illustrate how the pontificate is a fruit of discernment, it remains to argue that resistance to the pontificate shows forth precisely in those areas where discernment is at its heart.

To be clear, resistance is not criticism. But sometimes criticism contains resistance. Francis himself distinguishes between criticism from people of good will and bad-spirit resistance. You can discern them partly by the way they manifest themselves. Thus, good-will criticism is transparent and open to dialogue—a speech or an article, say. Bad-spirit resistance, on the other hand, is an attack on the Pope's authority: either covertly, by those who throw stones but then hide their hand, or the full-frontal assault of those who brazenly denounce and accuse while claiming the mantle of tradition or orthodoxy. Good-will criticism is healthy and welcome, and needs a response; but the appropriate response to the second is silence: you do not negotiate with the bad spirit.³²

One of the ways in which the enemy of human nature seduces Catholics is to persuade them that the Church is being denatured, and that the Church needs in some way to be saved from itself—or from whichever group is seen to be corrupting it. Such attitudes always conceal a doubt that God is really in charge of God's Church. The other thing to consider is effects. A bad-spirit attack divides, and what is divided is the body. But it is also true to say that it involves a separation from the body—a distrustful self-withholding, an aloofness, a repulsion, all characteristics of the bad spirit. On a flight from Africa in 2019, Francis spoke about the bad-spirit resistance as schismatic, and said: 'The schismatics always have one thing in common: they separate themselves from the people, from the faith of the people of God'.³³

In his Jesuit writings, Bergoglio called this the 'isolated conscience'. In an interview in 2007 he spoke of Jonah fleeing from the mission that the Lord had given him to evangelize Nineveh because God's mercy did

³² Ivereigh, *Wounded Shepherd*, 84–85.

³³ Pope Francis, press conference on his flight from Madagascar, 11 September 2019.

not fit in with his plans. 'How the isolated conscience heartens the heart! Jonah knew nothing of God's ability to lead his people with the heart of the Father.'³⁴ In the 1970s Bergoglio spoke of 'the conscience isolated from the march of the people of God', manifest in the ideological rigidity of enlightened intellectuals, of left or right, who fail to see,

... the real movement going on among God's faithful people Thus they fail to join in the march of history where God is saving us, God is making us a body, an institution, God's power enters history so as to make of human beings a single body.³⁵

This is key to understanding Francis's own understanding of the origins of bad-spirit resistance: an aristocratic mindset that sees itself as separate from and superior to the body of the people of God, and which blocks the divine action building that body. This is the isolated conscience.

In one early Jesuit essay Francis describes how Jesus avoided the elite religious groups of his time and went straight to the people. The Pharisees, Saducees and zealots of the time suffered from an isolated conscience. They denied God agency by thinking on behalf of the people and for the people, but never *with* the people. They were arrogant, in the true sense of the word, in wanting to arrogate God's power and glory to build themselves up, rather than letting God build up the people. They hated Jesus because he was essentially denying them that power; so they were consumed by *invidia*, envy, which literally means a not-seeing—they saw not salvation but a threat to their interests. Because they were caught in the logic of power and control, they could not respect or recognise the divine being born in the culture of ordinary people, in a Kingdom where the poor and sinners are protagonists.

For Bergoglio then and Francis now, this is precisely the terrain of the spiritual combat within the Church: God is working through the Church to build the people of God, while Satan works to subvert that mission. The mission is manifest, like the incarnation, in closeness and concreteness, the *syncatabasis*; the mission is subverted by clericalism (which is not just a vice of clerics)—rigidity, remoteness, the isolated conscience.

As a Jesuit, Bergoglio wrote that at the origin of the isolated conscience there is always a desire to cling to something: a wealth, a privilege, a

³⁴ Stefania Felasca, 'Quello che avrei detto al consistoro: Intervista con il cardinale Jorge Mario Bergoglio', *30Giorni* (November 2007), at http://www.30giorni.it/articoli_id_15978_11.htm, accessed 9 September 2020.

³⁵ Jorge Mario Bergoglio, 'Formación permanente y reconciliación', in *Meditaciones para religiosos*, 89.

benefit.³⁶ To use a famous Bergoglio distinction, rather than mediators, expending themselves for the sake of others (*ministerium*), clericalists are intermediaries, enriching themselves at the expense of others (*potestas*). The perversion ends in the clerical sex-abuse crisis, which is the revelation of pastors who were pledged to serving the vulnerable exploiting them for gratification. That is why Francis refers to the root of the crisis as power, and the shocking revelations by victims as the Spirit exposing the action of the Lord of the World.³⁷

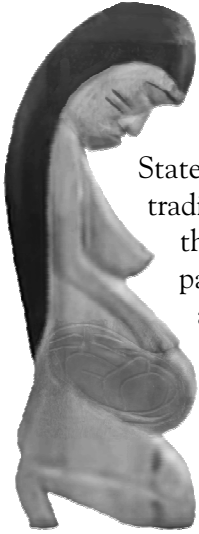
Against this background, we can see why the synod of bishops has become so important to the vision and mission of this pontificate. Francis's dynamic, reformed synods are a mechanism of ecclesial discernment in common. They are also a means of pastoral conversion, a chance to replace the narrow, myopic spectacles of the doctors of the law with the wide-angled lens of the heart of the Good Shepherd.

You can see the effect of discernment in the synods of this pontificate. What is exposed is what keeps the Church from pastoral proximity. The object is for pastors to be better present to those situations (closeness) through a dialogue within the people of God; its fruit is inculturation, allowing God to enter into the life of a people, forming it, by bringing to fruition the Seeds of the Word already present there, through discernment in common: not questioning or debating doctrine, but allowing the Spirit to reveal what the Church needs to change to help people live that doctrine. Hence almost all the most ferocious attacks under Francis have taken place at or around the synods, and are aimed precisely at undermining this process of inculturation. The argument is always that there is nothing to discern; law and doctrine are clear, unchanged, and only in need of clear defence and explanation. Any talk of discernment is a cover for the dilution of the law. The only possible role for the people of God is to obey the law.

In *Wounded Shepherd*, I dedicate a chapter (nine) to the Family Synods of 2014 and 2015 where all this is described. The synod on the Amazon in October 2019 was an even more vivid example of how resistance to Francis is a rejection of the people of God as discerning subjects—denying them agency. The preparation involved in the synod was amazing: a two-year process of meetings and dialogue, more than 60,000 people giving their views, meetings across the region of pastors and people, indigenous

³⁶ Jorge Mario Bergoglio, 'Tres binarios', in *Meditaciones para religiosos*, 175.

³⁷ *Wounded Shepherd*, chapter 5.



communities and missionaries. The organizers were consoled: the Spirit was speaking to the whole of humanity through the plight of the native peoples and the destruction of the nature around them.

Yet for parts of the ideological Catholic media in the United States the whole exercise was seen as a conspiracy to subvert the tradition of celibacy. Inculturation was dismissed as syncretism. When the indigenous people were given the chance to speak, they were painted as unorthodox. When they prayed in the Vatican with artefacts of their culture—a canoe, and some simple carvings of a pregnant Amazonian woman—they were told they were pagans. EWTN even described the carvings as idols, raising a firestorm on social media and inspiring an Austrian integralist to steal the figurines from a church and throw them into the Tiber.³⁸

Meanwhile, the synod proceeded calmly, serenely, and reached consensus on many topics despite lingering disagreements over the *viri probati* issue. Francis was careful never to engage with the attacks, quietly restoring the carvings (rescued by the police) to the church and asking the Church to focus on the diagnosis the synod made: in other words, the human and natural realities. Francis meanwhile made clear where he stood: processing in among the native delegation, the pastor with his people, across St Peter's Square to the synod hall.

Even when discernment itself is attacked and questioned, the Pope never stops discerning and helping others to discern. His capacity to resist the mimetic contagion of accusation and counter-accusation is remarkable. He is convinced that reform and resistance are part of the same dynamic—the spiritual combat provoked by discernment itself. If he is a great reformer, it is because of Campion's brag: his total confidence that God is in charge and what is of God cannot be withstood. The expense is reckoned; the shepherd carries the wounds of the attacks, but is never diverted. So the faith is planted; so must it be restored.

Austen Ivereigh is a writer, journalist, papal biographer and fellow in contemporary church history at Campion Hall, Oxford. He is author of *The Great Reformer* (2014), and *Wounded Shepherd* (2019). Pope Francis, *Let Us Dream: The Road to a Better Future*. *In conversation with Austen Ivereigh* will be published in early December 2020.

³⁸ See Mitch Pacwa, *Scripture and Tradition*, episode 44, available at <https://listen.ewtn.com/STP/STP18083.mp3>, accessed 8 September 2020.

Virgilio Cepari S.I. e la Compagnia di Gesù al Carmelo fiorentino di S. Maria Maddalena de' Pazzi

di CHIARA VASCIAVEO	183
1. Le monache degli Angeli e i gesuiti: gli inizi	186
2. I gesuiti e le carmelitane fiorentine: tra incontri e letture	189
3. I gesuiti e Maria Maddalena de' Pazzi	194
4. Il padre Virgilio Cepari: note biografiche	199
5. Il padre Virgilio Cepari al Carmelo fiorentino	201
6. Il padre Virgilio Cepari e Maddalena de' Pazzi: discepola e maestra	206
7. Il Cepari censore e biografo di S. Maria Maddalena de' Pazzi	208
Conclusione	212

L'arrivée des jésuites au Japon et en Chine :

« Voir la grande contenance du monde et son pourtour ... »

par CHRISTIAN BELIN	213
La mise en scène de la différence	215
La nécessité absolue d'un discernement	217
Comment incarner la différence et réinventer la tradition ?	221

L'atto di fede secondo Karl Rahner e la *Consolazione senza causa precedente* (*Esercizi Spirituali*, n. 330)

di NICOLA SOLDI	225
Introduzione	225
1. L'atto di fede nella teologia di Karl Rahner	225
1.1. <i>Esperienza originaria e metodo trascendentale: oltre il nozionismo categoriale della fede</i>	226
1.2. <i>Autoattuazione trascendentale e prassi credente</i>	229
2. La consolazione senza causa precedente come categoria sintetico-originaria dell'atto di fede	232
2.1. <i>Una premessa: un'ontologia esistenziale per l'elezione in Ignazio secondo Karl Rahner</i>	233
2.2. <i>La consolazione senza causa precedente e la logica della conoscenza esistentiva secondo Sant'Ignazio di Loyola: una proposta di applicazione del metodo trascendentale rahneriano</i>	235
2.3. <i>La consolazione senza causa precedente e l'applicazione del metodo trascendentale allo schema di rappresentazione sensibile</i>	237
Conclusione	239

La toma de decisiones en el acompañamiento espiritual ignaciano.

El aporte del método teológico-decisional

por CRISTÓBAL RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ	241
Introducción	241
1. El acompañamiento espiritual desde el punto de vista ignaciano	241
1.1 <i>La necesidad del acompañamiento en la vida de Ignacio</i>	242
1.2 <i>¿Qué es acompañar ignacianamente?</i>	243
2. Aplicación del MTD al acompañamiento espiritual	245
2.1 <i>La importancia de tomar decisiones en la vida cristiana y en su desarrollo...</i>	245
2.2 <i>La dinámica de tomar decisiones y el papel del discernimiento espiritual....</i>	248
2.3 <i>Breve presentación de las partes del Método Teológico Decisional (MTD) ..</i>	250
2.4 <i>Análisis del desarrollo de la vida cristiana personal desde el MTD</i>	252
2.4.1 <i>Decisiones más importantes: análisis sincrónico y diacrónico</i>	253
2.4.2 <i>Interpretación mistagógica del análisis decisional</i>	255
2.4.3 <i>Síntesis contextual o perspectivas futuras</i>	257
2.5 <i>Seguimiento de la experiencia personal en el horizonte del MTD</i> <i>con el examen cotidiano de la oración y de la jornada</i>	257
Conclusiones	260
Bibliografía	264

da Manresa:

Gaudete et exultate como propuesta ignaciana de santidad apostólica

by GABINO URÍBARRI BILBAO S.J.	265
1. Introito: la alegría [GE 1-2] – una versión de la consolación [Ej 316] y la felicidad del Principio y Fundamento [Ej 23]	266
1.1 <i>La alegría apostólica de la consolación</i>	266
1.2 <i>La felicidad del Principio y Fundamento</i>	268
2. Capítulo 1: «el llamado a la santidad» [GE 3-34] – el llamamiento del Rey Temporal [Ej 91-100]	269
2.1 <i>El Señor llama a todos, también a ti (GE 10-18)</i>	269
2.2 <i>Toda la vida es misión (GE 19-31)</i>	269
3. Capítulo 2: «dos sutiles enemigos» [GE 35-62] – Meditación de dos Banderas [Ej 136-148]	270
4. Capítulo 3: «A la luz del maestro» [GE 63-109] – Contemplación de los misterios de la vida de Cristo [Ej 102-312]	271
5. Capítulo 4: «Algunas notas de la santidad en el mundo actual» [GE 110-157] – repetición de dos Banderas [Ej 136-148]	273
6. Capítulo 5: «combate, vigilancia y discernimiento» [GE 158-177] – combate [Ej 93, 95, 137], examen [Ej 24-44] y discernimiento [Ej 313-328] ...	274
7. Una santidad apostólica	276

da Gregorianum::

**Jorge Bergoglio and the theologians who shaped
his regarding of the *Spiritual Exercises***

by JACQUES SERVAIS S.J.	277
I. Introduction	277
II. God incarnate and ever greater	282
III. <i>Sentir</i> , or Knowledge Through Experience	284
IV. Reverence, Love, Magnanimity	287
V. Mercy and Sin	290
VI. The Call of Eternal King, our «Savior God»	293
VII. Ignatian <i>Sensus Ecclesiae</i>	296
VIII. Concluding remarks	300

da The Way:

Pope Francis. Reform and Resistance

by AUSTEN IVEREIGH	302
Francis's Discerning Leadership	304
A Lifetime Discerning	307
<i>The Córdoba Exile</i>	308
<i>Aparecida</i>	309
Resistance and Reckoning	314

Indice	318
---------------------	-----

TIZIANO FERRARONI S.J.

Gocce di Dio. Le lacrime di Ignazio, tracce di Dio al cuore dell'umano 31 (2021) 5-24

TIBOR BARTÓK S.J.

Der General Aquaviva und die Herausforderungen der Jesuitenidentität .. 31 (2021) 25-49

PAUL ROLPHY PINTO S.J. – EMMA CAROLEO

L'umiltà nella Regola di San Benedetto e nelle Costituzioni di Sant'Ignazio.

Un confronto 31 (2021) 50-74

SOO YOUNG PARK S.J.

The Value of Spiritual Conversation in the Digital Age 31 (2021) 75-111

da *Studies in the Spirituality of Jesuits*: NICHOLAS AUSTIN S.J.

Mind and Heart Towards an Ignatian Spirituality of Study 31 (2021) 112-152

da *Manresa*: ILDEFONSO CAMACHO, ALBERT FLORENSA, JUANJO AGUADO,
MIGUEL ÁNGEL BARBERO Y GONZALO VILLAGRÁN

La primera Preferencia Apostólica Universal y la Misión universitaria .. 31 (2021) 153-165

da *The Way*: FRANÇOIS EUVÉ

A Spirituality for Scientists. Historical Overview 31 (2021) 166-175

CHIARA VASCIAVEO

Virgilio Cepari S.I. e la Compagnia di Gesù al Carmelo fiorentino

di S. Maria Maddalena de' Pazzi 32 (2021) 183-212

CHRISTIAN BELIN

L'arrivée des jésuites au Japon et en Chine :

« Voir la grande contenance du monde et son pourtour ... » 32 (2021) 213-224

NICOLA SOLDI

L'atto di fede secondo Karl Rahner e la Consolazione senza causa precedente

(Esercizi Spirituali, n. 330) 32 (2021) 225-240

CRISTÓBAL RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ

La toma de decisiones en el acompañamiento espiritual ignaciano.

El aporte del método teológico-decisional 32 (2021) 241-264

da *Manresa*: GABINO URÍBARRI BILBAO S.J.

Gaudete et exsultate como proposta ignaziana

de santidad apostólica 32 (2021) 265-276

da *Gregorianum*: JACQUES SERVAIS S.J.

Jorge Bergoglio and the theologians who shaped his

reading of the Spiritual Exercises..... 32 (2021) 277-301

da *The Way*: AUSTEN IVEREIGH

Pope Francis. Reform and Resistance 32 (2021) 302-317