



Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto

**“Homem para os outros”:
a mística trinitária de Pedro Arrupe e seu impacto
na renovação eclesial dos séculos XX e XXI**

Tese apresentada como requisito parcial para a
obtenção do grau de Doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Teologia do Departamento
de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto 2022



Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto

**“Homem para os outros”:
a mística trinitária de Pedro Arrupe e seu impacto
na renovação eclesial dos séculos XX e XXI**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Maria Clara Lucchetti Bingemer
Orientadora
PUC-Rio

Paulo Fernando Carneiro de Andrade
PUC-Rio

Francilaide de Queiroz Ronsi
PUC-Rio

Alex Vicentim Villas Boas
PUCPR

Andreia Cristina Serrato
PUCPR

Rio de Janeiro, 15 de agosto 2022.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto

Graduada em Letras, Comunicação Social e Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com mestrado na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro concluído em 2018.

Ficha catalográfica

Norberto, Maria de Lourdes da Fonseca Freire

“Homem para os outros” : a mística trinitária de Pedro Arrupe e seu impacto na renovação eclesial dos séculos XX e XXI / Maria de Lourdes da Fonseca Freire Norberto ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2022.
259 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2022.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Companhia de Jesus. 3. Mística contemporânea. 4. Mística inaciana. 5. Renovação pós-Conciliar. 6. Fé e justiça. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

A meu pai José (*in memoriam*) e
a minha mãe Maria Luiza,
pelo exemplo de fé e uma vida de amor e dedicação a nós cinco.

Agradecimentos

A meus filhos Camila, Beatriz e André, pelo amor, apoio incondicional e pela fé que depositaram em mim. Sua compreensão, incentivo e carinho foram fundamentais para que eu chegasse ao fim desta jornada.

A Maria Eduarda, Gabriel e Nicolas, meus netos muito amados, pela luz e alegria que trouxeram para as nossas vidas.

A meus irmãos José Luis, Alice Maria, Camilo, Francisco José e também minhas cunhadas Maria Alice e Regina Lucia, pela presença, pelo apoio nas horas difíceis e por nunca terem deixado de acreditar em mim.

A Letícia, minha sobrinha e afilhada, por existir e ser tão querida.

A minha orientadora e professora Maria Clara Lucchetti Bingemer, não só por ter me acompanhado ao longo destes quase 14 anos de caminhada acadêmica na teologia, desde a graduação, mas também por ter sido presença marcante e decisiva em momentos importantes da minha vida.

Aos jesuítas Alfonso Carlos Lurrari Palacio, Luiz Fernando Klein, José Luis Fuentes Rodríguez e Luís Corrêa Lima, pela disponibilidade e atenção em me ajudar a encontrar a bibliografia necessária para o bom êxito desta tese.

Aos professores e funcionários do Departamento de Teologia (PUC-Rio), pelos ensinamentos, respeito e incentivo.

A todos os amigos e colegas que, de alguma forma, me estimularam e ajudaram, em especial Bia Gross por sua disponibilidade e competente trabalho de revisão.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - código de Financiamento 001.

Resumo

Norberto, Maria de Lourdes da Fonseca Freire; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **“Homem para os outros”**: a mística trinitária de Pedro Arrupe e seu impacto na renovação eclesial dos séculos XX e XXI, Rio de Janeiro, 2022. 259 p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“Homem para os outros”: a mística trinitária de Pedro Arrupe e seu impacto na renovação eclesial dos séculos XX e XXI propõe a ressignificação da mística para os dias de hoje a partir da sua vida e missão. Este jesuíta, assim como outros místicos contemporâneos – Simone Weil, Etty Hillesum, Thomas Merton e Christian de Chergé – deixaram sua marca no século passado e são ainda hoje testemunho real da possibilidade de instalação do Reino de Deus na história. Todos esses místicos contemporâneos e também outros, alimentados por uma profunda experiência do inefável, foram fonte de luz e esperança para o mundo, mesmo em condições extremas de sofrimento. Pedro Arrupe viveu em um momento conturbado na história, atravessado pelas duas Grandes Guerras e pela Guerra Fria. Em sua época, também a Igreja enfrentava tempos de tensão interna tentando se adequar às mudanças de *aggiornamento* propostas pelo Concílio Vaticano II. Como Superior Geral da Companhia de Jesus, alimentado por uma mística particular e profunda, entendeu como sua a tarefa de colaborar com a proposta conciliar de abertura ao mundo. Sua vida foi um exemplo de doação aos outros e, entre as frentes de luta que assumiu, estão o compromisso da fé com a justiça e o diálogo com a cultura e as demais religiões, com atenção especial à questão dos refugiados e migrantes. Arrupe é considerado por muitos um profeta, além de seu tempo, e como tal foi incompreendido. As sementes que plantou, no entanto, frutificaram e encontraram solo fértil em muitos que conviveram ou foram mobilizados por ele. Um exemplo, é o próprio papa Francisco, também jesuíta e formado na mesma espiritualidade, que a partir da mesma base bíblica tenta hoje implementar pautas que foram caras a seu antigo superior.

Palavras-chave

Companhia de Jesus; mística contemporânea; mística inaciana; renovação pós-Conciliar; fé e justiça.

Abstract

Norberto, Maria de Lourdes da Fonseca Freire; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **“A Man for Others”: Pedro Arrupe’s trinitarian mystic and its impact on the twentieth and twenty-first century ecclesial renewal**, Rio de Janeiro, 2022. 259 p. Tese de Doutorado - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

“A Man for Others”: Pedro Arrupe’s trinitarian mystic and its impact on the twentieth and twenty-first century ecclesial renewal proposes the resignification of mystic for today’s world based on his life and mission. The Jesuit priest Arrupe, as many other contemporary mystics, such as Simone Weil, Etty Hillusum, Thomas Merton and Christian de Chergé – left their mark on the last century and, even today, bear real witness to the possibilities of the establishment of God’s Reign in history. Those contemporary mystics, among others, fed by a deep experience of the ineffable, were sources of light and hope for the world, even in conditions of extreme suffering. Pedro Arrupe lived through a troubled moment in history, marked by World War I and World War II and by the Cold War. During his lifetime, even the Church faced periods of internal tension trying to adapt itself to the *aggiornamento* changes brought about by the Second Vatican Council. While serving as the Superior General of the Society of Jesus, supported by his own deep and private mystic, he took upon himself the task to collaborate with the Second Vatican Council proposal to open the Church to the world. His life was an example of commitment to working for those in need, and, among many of the battle fronts he had to face, we can mention the promotion of faith with justice and the dialog with other cultures and religions, with special emphasis on the plight of refugees and migrants. Arrupe is considered by many as a prophet ahead of his time, and, as such, often misunderstood. However, the seeds he planted did bear fruit and found fertile soil in many people that knew him and those who were touched by him. Pope Francis is a good example. He is also a Jesuit who shares the same spirituality, and tries to implement, based on the same Biblical basis, the guidelines that were dear to his former Superior General.

Keywords

Society of Jesus; contemporary mystic; ignatian mystic; post-second Vatican Council Renewal; Faith and justice.

Sumário

1 Introdução: proposta da tese	11
2 Pedro Arrupe	17
2.1 Um homem para os outros	17
2.2 Os primeiros anos	19
2.3 A missão no Japão	23
2.4 A eleição como Superior Geral da Companhia de Jesus	29
2.5 Generalato de Pedro Arrupe	35
2.6 A relação com a América Latina	43
2.7 Os últimos anos	47
2.8 O legado de Pedro Arrupe	55
3 Mística	59
3.1 O sentido de mística	59
3.2 A mística em um mundo em crise: pós-modernidade	66
3.2.1 A crise pós-moderna	66
3.2.2 O fenômeno religioso da modernidade à pós-modernidade	71
3.2.3 A importância da experiência mística na contemporaneidade	75
3.3 Alguns místicos contemporâneos	80
3.3.1 Simone Weil (1909-1943)	80
3.3.2 Etty Hillesum (1914-1943)	87
3.3.3 Thomas Merton (1915-1968)	96
3.3.4 Christian de Chergé (1937-1996)	103
3.3.5 Pedro Arrupe: também um místico contemporâneo	111
3.4 A mística cristã, uma mística bíblica e trinitária	112
3.5 A universalidade da experiência mística vivida pelos místicos contemporâneos	120
4 A mística trinitária inaciana de Pedro Arrupe, inseparável em sua vida e missão	125
4.1 A mística inaciana, fundamento da espiritualidade de Pedro Arrupe	125
4.2 Pedro Arrupe: uma pessoa espiritual	132
4.3 Pedro Arrupe: intérprete do carisma de Inácio de Loyola para os séculos XX e XXI	144
4.4 As consequências da radicalidade da opção fundamental de Pedro Arrupe em sua vida e missão	151
5 Pedro Arrupe como fonte de inspiração para a Companhia de Jesus e à Igreja	155
5.1 O impacto da renovação da Igreja pós-Concílio em Pedro Arrupe	156
5.2 A contribuição de Arrupe para a discussão sobre o entrelaçamento de fé e justiça	162

5.3 Contribuição do místico Pedro Arrupe para a questão dos refugiados e migrantes	171
5.4 Contribuição para o diálogo inter-religioso e com a cultura	180
5.5 Pedro Arrupe e o pontificado de Francisco	189
5.5.1 Jorge Mario Bergoglio	190
5.5.2 Os antecedentes e a eleição do papa Francisco	200
5.5.3 O pontificado de Francisco e a influência da espiritualidade inaciana	207
5.5.4 Pedro Arrupe como fonte de inspiração para Francisco	218
5.6 A presença inspiradora de Pedro Arrupe que se estende aos dias atuais	226
6 Considerações finais	228
7 Referências bibliográficas	235

*Mantenhamos intacto o princípio:
Quem se abre ao exterior, deve igualmente abrir-se ao interior,
isto é, a Cristo.
O que tem que ir mais longe para socorrer necessidades humanas,
dialogue mais intimamente com Cristo.
O que tem que ser contemplativo na ação, procure na intensificação
dessa ação a urgência para uma mais profunda contemplação.
Se queremos estar abertos ao mundo, devemos fazê-lo como Cristo
de tal maneira que o nosso testemunho brote como o seu,
da sua vida e da sua doutrina.
Não tenhamos medo de chegar a ser, como Ele, sinal de
contradição e escândalo... Além disso, nem ele sequer
foi compreendido por muitos...*

*Pedro Arrupe
En el solo la esperanza*

1

Introdução: proposta da tese

Esta tese tem por objetivo demonstrar como a experiência místico-trinitária de Pedro Arrupe tem a contribuir para a Igreja e para as sociedades nestes tempos de crise em que hoje estamos vivendo. As pautas às quais o Geral dos jesuítas dedicou sua vida são ainda atuais e imprescindíveis.

Arrupe era um homem simples, cuja simplicidade se originava e refletia, ao mesmo tempo, em uma experiência particular e pessoal de Deus, que, embora infinitamente rico, ao se encarnar se fez pobre e humilde para que, imitando-o em sua pobreza e simplicidade, pudéssemos também partilhar desta riqueza. Em Arrupe, esse desejo de Deus se cumpriu de forma radical. A sua simplicidade de vida propiciou a experiência deste mistério de Deus, ao mesmo tempo que foi fruto e alimento dessa mesma experiência.¹

Depois de 27 anos como missionário no Japão, onde presenciou a explosão da bomba atômica em Hiroshima e o sofrimento de milhares de japoneses, chegou ao generalato da Companhia de Jesus enquanto acontecia, em Roma, o Concílio Vaticano II. Profundamente marcado pelos anos vividos no Japão e impactado pela proposta de *aggiornamento* de João XXIII, dedicou sua vida ao serviço dos mais frágeis e ao projeto de levar o Evangelho de Jesus Cristo ao mundo moderno, sempre alimentado por uma profunda experiência mística que se não se isolava em uma relação vertical com Deus, fechando-se ao sofrimento do mundo, mas, ao contrário, procurava horizontalizar esta relação, levando a todos a possibilidade de também experimentar Deus no mundo.

Arrupe foi um homem além do seu tempo e, por isso, incompreendido no momento histórico que lhe coube viver. Neste sentido, seu exemplo de vida, alimentado pela vivência de uma experiência mística bem particular, influenciada pelo contato com a cultura e as religiões orientais e voltada para os mais esquecidos da sociedade, se tornou profético, acenando para a possibilidade de um mundo mais

¹ IVERN, F., Vento em popa a toda vela: as palavras do presidente nos três primeiros anos da CPAL, p.28.

humano pautado pela justiça social e uma Igreja que se colocasse verdadeiramente no seguimento de Cristo.

No segundo capítulo desta tese, procuramos recuperar os fatos mais marcantes de trajetória de vida de Pedro Arrupe, desde a sua infância, para tornar mais conhecido esse homem que marcou seu tempo e favoreceu a concretização das propostas de *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, no mundo inteiro, mas principalmente na América Latina, continente marcado pela injustiça social. Isto se faz importante porque, apesar de toda a grandeza de seu legado, Pedro Arrupe ainda é praticamente um desconhecido fora do ambiente jesuíta. No esforço de resumir 76 anos de uma vida intensa, demos atenção especial ao seu tempo no Japão e seu generalato na Companhia de Jesus, com ênfase no seu esforço de adequar a missão da Companhia às exigências do Concílio.

No terceiro capítulo, abordamos especificamente o tema da mística. Inicialmente, fizemos um resgate do que é mística na visão de vários teólogos e filósofos, e como ela se desenvolveu ao longo de tempo, mostrando os efeitos nefastos da separação que se deu entre a mística e a teologia a partir do século IV e apontando para a necessidade da recuperação da profunda relação que existe entre ambas. Traçamos um panorama das crises moderna e pós-moderna que a humanidade tem vivido para, em seguida, determinar como essas crises atingiram a sociedade contemporânea ocidental como um todo, mas particularmente como as instituições religiosas e a vivência da fé têm sido impactadas por ela. Isto, para mostrar como, apesar da crise das instituições religiosas, o fenômeno religioso continua sendo um aspecto importante do mundo pós-moderno. A busca pelo transcendente, traço ainda presente no homem e na mulher pós-modernos, mostra que a experiência de fé continua a ser uma necessidade humana e permanece presente em diversas expressões religiosas, inclusive fora dos muros das Igrejas tradicionais. Apresentamos, também, como a experiência mística continua mobilizando as pessoas e é benéfica e necessária no atual contexto, em que as religiões tradicionais estão perdendo seu espaço na sociedade por não mais responderem as expectativas dos homens e mulheres de hoje.

Nesse terceiro capítulo, ainda partilharemos as histórias de quatro místicos contemporâneos que encontraram Deus no sofrimento do mundo e souberam enfrentar a violência à qual foram expostos através de uma cultura da paz e, com seu exemplo, provaram que o amor é possível e pode regenerar o mundo ferido.

Dois são monges católicos, uma é uma judia que manteve uma relação fronteira com a fé cristã sem assumi-la em sua totalidade e a outra é uma judia, distante até de sua própria fé. Os quatro fizeram a experiência do inefável e, a partir dela, encontraram o sentido da vida no compromisso com o próximo que sofre, mesmo enfrentando a própria dor e ainda levando esse compromisso até as últimas consequências. Para dois deles, a consequência foi o martírio. Os quatro, com sua fé, foram, em sua época, portadores de luz e esperança para muitos e têm muito a nos mostrar hoje diante das sombras que também ameaçam a sociedade atual.

Para fechar o terceiro capítulo, dedicamos um espaço para desenvolver o tema da mística cristã, em sua especificidade de ser bíblica e trinitária, para depois concluir com a afirmação da importância da universalidade da experiência mística vivida pelos místicos contemporâneos e da necessidade de uma tomada de consciência, dentro da mística cristã, de que é possível uma experiência autêntica de Deus em outras tradições religiosas, mesmo fora do eixo das três grandes religiões monoteísta, a saber, Cristianismo, Judaísmo e Islamismo.

O quarto capítulo é dedicado à mística de Pedro Arrupe, para mostrar o diálogo profundo que havia entre sua experiência espiritual e seu compromisso pessoal de uma vida dedicada aos demais. Queremos também mostrar como esta experiência, por ser muito profunda, unida a uma experiência de vida extremamente rica, permitiu uma releitura viva do carisma inaciano do qual ele pode ser considerado modelo e guia. Inicialmente, faremos uma caminhada pela mística inaciana que é o fundamento da espiritualidade de Pedro Arrupe, mostrando como Inácio de Loyola experimentou Deus e transmitiu essa experiência para a Companhia de Jesus. Neste capítulo, apresentamos Pedro Arrupe como uma pessoa espiritual – e o que isso significa – e também como intérprete do carisma de Inácio de Loyola para os séculos XX e XXI. Fechamos o capítulo com as consequências da radicalidade da opção fundamental de Pedro Arrupe em sua vida e missão.

No quinto capítulo, procuramos apresentar Pedro Arrupe como fonte de inspiração para a Igreja de hoje. Começamos o capítulo mostrando como ele foi impactado pelo Concílio Vaticano II e pelo processo de renovação da Igreja nele iniciado. Para tanto, tentamos recuperar sua passagem pelo Vaticano II e seu esforço em fazer este *aggiornamento* chegar à Companhia de Jesus com todas as dificuldades que teve que enfrentar. Em seguida, mostramos como este esforço se atualizou em três frentes: na discussão sobre o entrelaçamento entre fé e justiça, na

questão dos refugiados e migrantes e no diálogo com a cultura e as demais religiões. Em cada uma das três frentes, mostraremos como os frutos de sua iniciativa ainda são colhidos hoje na Companhia de Jesus e também na Igreja.

Ainda neste capítulo, apresentamos Pedro Arrupe como fonte e inspiração para o pontificado de Francisco. Para tanto, iniciamos fazendo uma retrospectiva da vida de Jorge Mario Bergoglio, da infância ao momento de sua eleição, para entendermos as bases que alimentam o pensamento e as inspirações do atual papa e fundamentam sua eclesiologia, influenciando o seu pontificado. Depois, nos detemos na influência da espiritualidade inaciana, a mesma de Pedro Arrupe, no papado de Francisco, para então tentar traçar um paralelo entre estes dois jesuítas com o objetivo de resgatar, em muitas das atitudes do papa Francisco, traços do pensamento e do exemplo de Pedro Arrupe.

No sexto capítulo, as Considerações Finais, nosso objetivo foi relembrar algumas raízes bíblicas presentes nas intuições de Pedro Arrupe e da própria espiritualidade proposta por Santo Inácio. A Bíblia é fonte da espiritualidade não só de Pedro Arrupe, mas de todos e todas que seguem a espiritualidade inaciana, sejam jesuítas ou não, pois é com base na graça encontrada na Palavra de Deus, que Santo Inácio escreveu seus Exercícios Espirituais. Estes exercícios, ao traçarem um caminho de oração e discernimento, permitem que o exercitante possa configurar sua vida à de Jesus Cristo, e assim encontrar seu modo próprio de amar e servir a Deus no mundo.

O ineditismo desta pesquisa está na escolha da vida e obra de Pedro Arrupe, profundamente atuais, mas ainda não suficientemente estudadas como tema de tese. A isto, se soma o viés escolhido para se trabalhar o tema: uma mística trinitária muito rica desenvolvida por ele, a partir dos Exercícios Espirituais propostos por Santo Inácio e de seu próprio longo contato com a cultura oriental.

Outra novidade desta pesquisa é o paralelo traçado entre Pedro Arrupe e Francisco, ambos formados na mesma espiritualidade proposta por Inácio de Loyola. também marcado pela espiritualidade inaciana, a vivência de uma profunda mística trinitária.

Em nossa visão, Francisco é movido pelos mesmos ares de diálogo e abertura que moveram João XXIII a convocar o Concílio Vaticano II, que, logo depois, se tornou tão determinante na vida de Pedro Arrupe. Em seu pontificado, Francisco tem trazido os pobres para o centro do debate eclesial e a justiça social voltou a ser

prioridade na Igreja e seu olhar está sempre voltado em direção aos mesmos rostos que, no passado, captaram o olhar de Pedro Arrupe.

Percebendo a importância do legado do Concílio, pelo qual Arrupe investiu a vida, e como este legado se faz necessário nos dias de hoje, o atual papa tem defendido entre as pautas prioritárias para o mundo de hoje, a justiça atrelada à fé, o diálogo com a cultura, com outras religiões e com os não crentes, e os direitos dos migrantes e refugiados, prioridades também para Pedro Arrupe.

Apesar de ter sido um homem que marcou seu tempo e ter possibilitado o encontro da Companhia de Jesus e de outras instituições religiosas com a modernidade e com a proposta do Concílio Vaticano II, Pedro Arrupe, diante da grandeza de seu legado, é hoje praticamente um desconhecido fora do ambiente jesuíta. Há pouca bibliografia, mesmo não acadêmica, dedicada a ele e maioria dos autores que o pesquisaram são membros da Companhia.

Entre os autores que tem mais recentemente se dedicado à pesquisa ligada à pessoa do padre Arrupe, podemos citar, com alguma ênfase, Pedro Miguel Lamet, jesuíta espanhol, autor da biografia *Pedro Arrupe, testigo del siglo XX, um profeta para el siglo XXI*, publicado pela primeira vez em 2014, pela Mensajero Editorial Jesuita. Esta obra é uma versão revisada das primeiras edições publicadas com o título de *Arrupe, una explosión en la Iglesia*, a partir de 1989, pela Ediciones Temas de Hoy.

Outro autor importante que pesquisou a vida de Pedro Arrupe foi Gianni La Bella, historiador, interessado pelo estudo do fenômeno religioso na Europa e do cristianismo latino-americano na contemporaneidade. Ele é o autor e organizador de uma obra importante sobre Arrupe, chamada *Un uomo per gli altri*, publicada pela Società Editrice il Molino, em 2007. Mais recentemente, em 2019, publicou também *I gesuiti. Dal Vaticano II a Papa Francesco*, pela Ed. Guerine. Essa obra recomeça a partir da pesquisa feita para a obra anterior, mas acrescenta elementos novos em torno da vida dentro da Companhia, inclusive a eleição de Jorge Mario Bergoglio, o primeiro papa jesuíta.

Embora, tenhamos usado uma larga bibliografia, estas obras acima citadas foram fundamentais para esta pesquisa.

É também nosso propósito, ao realizar esta pesquisa é, através da pessoa de Pedro Arrupe, chamar a atenção para a importância da mística, hoje e sempre. E também mostrar como o testemunho de pessoas que fazem a experiência do inefável

e se comprometem com o mundo e com o sofrimento, mesmo diante de um aparente fracasso, nunca se perde, já que as sementes espalhadas em suas caminhadas vão, em algum momento germinar e frutificar. Foi assim com Pedro Arrupe, cujas sementes encontraram solo fértil, entre outros, no papa jesuíta. Foi também assim com os demais místicos, aqui exemplificados por Simone Weil, Thomas Merton, Etty Hillesum e Christian de Chergé, que, a partir de sua experiência de Deus, investiram, com radicalidade, sua vida pelo bem do próximo.

2 Pedro Arrupe

2.1 Um homem para os outros²

Pedro Gondra Arrupe foi o vigésimo oitavo Superior Geral da Companhia de Jesus, no período de 1965 a 1983, um período de muitos conflitos, que abrangeu os últimos momentos do Concílio Vaticano II e os turbulentos primeiros anos do pós-Concílio. Em 1973, fez um discurso dirigido aos antigos alunos dos jesuítas, “Homens para os outros”, que acabou por tornar-se um documento orientador central para a educação jesuíta de hoje e também o lema de sua vida e de sua orientação apostólica.

Nossa meta e objetivo educativo é formar homens que não vivam para si e sim para Deus e para Jesus Cristo: para aquele que morreu e ressuscitou por nós; homens para os outros, ou seja, que não concebiam o amor a Deus sem o amor ao ser humano; um amor eficaz que tenha como primeiro postulado a justiça que é a única garantia de que nosso amor a Deus não é uma farsa, uma roupagem farisaica que oculta nosso egoísmo.³

Arrupe era um homem culto, de enorme carisma, que falava nove línguas e conhecia o mundo. A sua influência não se restringiu ao âmbito da Companhia de Jesus. Na realidade, além de ser o artífice da renovação da própria Companhia no período em que esteve à sua frente, ele foi também uma das personalidades mais significativas do século XX.⁴ Foi alguém que atravessou com intensidade de luz e de dor a segunda metade do século XX, deixando um rastro de esperança realista e otimista, oferecendo instrumentos para a construção de uma humanidade mais justa e mais verdadeira.⁵

Além de um líder religioso com fama de santidade e influência dentro da Igreja, Pedro Arrupe foi também uma testemunha privilegiada do século agitado em que viveu. Sua capacidade de responder com prontidão e de forma intuitiva,

² Gianni la Bella utilizou esta expressão no título de seu livro (*Pedro Arrupe: un uomo per gli altri*), publicado em 2007 pela Società editrici il Mulino, de Bolonha. A expressão faz referência ao discurso “Hombres por los demás” feito por Arrupe aos antigos alunos dos jesuítas, em 1973.

³ ARRUPPE, P., *Hombres para los demás*. (nossa tradução)

⁴ LA BELLA, G., *Pedro Arrupe: un uomo per altri*, p.18-9.

⁵ MAGALHÃES, V. P., *Ver mais longe*, p.15-6.

rápida e eficaz aos desafios de seu tempo fez com que, até hoje, sua pessoa é uma das mais discutidas da Igreja atual, despertando ainda o interesse de crentes e não crentes por todo o mundo. Alguns o consideram uma figura catastrófica da Igreja pós-conciliar, enquanto vários outros o admiram por seu espírito apostólico, seu trato humano, sua liderança religiosa e seu carisma profético e evangélico. Arrupe é, sem dúvida, uma pessoa que se torna maior com o passar do tempo, se convertendo em um símbolo de ousadia cristã e compromisso evangélico.⁶

Padre Arrupe foi alguém que soube olhar longe. De acordo com Pedro Miguel Lamet, Arrupe estendeu uma ponte entre o Oriente e o Ocidente, injetou ânimo e alegria em seus companheiros e convenceu a Companhia de que a promoção da justiça é uma clara consequência da fé. Era alguém que acreditava no ser humano e estava convencido de que um cristão deveria levar o futuro nas entranhas e ser sempre otimista pelo simples fato de crer em Deus. Adiantou-se profeticamente em temas como a libertação integral do homem, a promoção da mulher, das ONGs, a luta pela justiça, pelos deportados e o diálogo com as culturas, continuando vivo em centenas de jesuítas e cristãos de hoje que continuam sua missão.⁷

Na visão de Francisco Ivern, que conviveu e trabalhou diretamente com padre Arrupe durante onze anos, ele era realmente um homem de Deus, um homem para os demais, livre de apego às coisas terrenas e de ambições humanas, vivendo no aqui e agora, mas sempre desejando estar unido à Santíssima Trindade:

Não sei se, algum dia, padre Arrupe será beatificado e canonizado oficialmente, porque isto depende de vários fatores e não só de sua virtude. Para os que o conheceram intimamente ou para os tiveram contato com ele, sem preconceitos e com coração e mente abertos, é evidente que Arrupe era, de fato, um homem de Deus. Extremamente pobre, humilde e nada egoísta; um homem para os demais; um homem livre de apegos às coisas terrenas e livre de ambições humanas. Um homem que vivia com fé, aqui e agora, o que ardentemente desejava e esperava: estar unido em amor com Deus Pai, unir-se ao Filho, seu Senhor e Mestre, em uma companhia vital inseparável; e totalmente em comunhão com o Espírito que o inspirava e guiava todos seus pensamentos e ações.⁸

⁶ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.24.

⁷ LAMET, P. M., Viver nas fronteiras dos pobres, nas praças dos descrentes, nas fronteiras dos últimos.

⁸ IVERN, F., L'oumo che ho conosciuto, p.1060-1. (nossa tradução)

2.2 Os primeiros anos

Pedro Arrupe nasceu em 14 de novembro de 1907, na cidade espanhola de Bilbao, na região basca, em um momento histórico de grandes mudanças tanto na esfera política, econômica, cultural, como também na esfera espiritual. Seu pai era Marcelino Arrupe y Ugarte, arquiteto por formação e um dos fundadores da *Gaceta del Norte*, um dos primeiros periódicos diários católicos da Espanha, e a mãe, Dolores Gondra y Robles, dona de casa. Era o caçula, o primeiro menino depois de quatro filhas mulheres. Foi criado numa família cristã e, desde muito cedo, educado pelos pais na fé católica. Aos 8 anos, ficou órfão de mãe e aos 19 anos perdeu também o pai. Em 1918, com 11 anos, ingressou na Congregação Mariana de São Estanislau de Kostka, da Companhia de Jesus, então dirigida por Angél Basterra SJ, o primeiro jesuíta com quem teve contato e que viria, mais tarde, a ter um papel importante na descoberta da sua vocação missionária e jesuítica.

Em 1923, ingressou no curso de medicina na Faculdade de São Carlos, em Madrid, ano em que a Espanha atravessava momentos difíceis. Diante da passividade do rei Afonso XIII frente aos inúmeros problemas econômicos e sociais nos quais o país estava mergulhado, Miguel Primo de Rivera y Orbaneja deu um golpe de estado e implantou, no país, a primeira ditadura do século XX. Foram tempos de crise de poder e de quebra institucional, durante os quais Arrupe, ao se tornar membro da Conferência de São Vicente de Paula, penetrou em um mundo desconhecido e abandonado dos subúrbios madrilenhos. Nesse ambiente, entrou em contato próximo com a pobreza, potencializada pela crise que o país vivia, depois da falsa prosperidade que se seguiu ao fim da Primeira Grande Guerra. Este contato com os pobres o ajudou a descobrir um mundo de indignação e injustiça e a perceber a primeira evidência de que o mundo era injusto e mal dividido entre pobres e ricos.⁹ Como ele mesmo descreve:

Aquilo, confesso ingenuamente, foi um mundo novo para mim. Deparei-me com a dor terrível da miséria e do abandono. Viúvas carregadas de filhos que pediam pão sem que ninguém as ajudasse. Doentes que mendigavam um remédio por caridade sem que nenhum samaritano as acudisse. E, sobretudo, crianças, muitas crianças, umas meio abandonadas, outras maltratadas, a maioria mal-vestida e todas cotidianamente esfomeadas.¹⁰

⁹ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.6.

¹⁰ ARRUPPE, P., Este Japon increíble: memorias del P. Arrupe, p.8. (nossa tradução)

Esse encontro com a pobreza o levou às primeiras renúncias em favor dos mais necessitados e marcou uma mudança em sua vida, forjando nele grandes ideais e despertando novas aspirações.¹¹

Foi um imenso benefício de Deus. Nem o estudo nem as diversões nunca conseguiram apagar a indelével marca afetiva que aquela visita a Vallecas havia deixado vigorosamente estampada na minha alma. Estive a ponto de cruzar a ponte da minha juventude sem saber me remontar ao alto. Só porque Ele quis que pude deter minha marcha para orientá-la em uma nova direção.¹²

Pouco depois da morte do pai, Arrupe, junto com as irmãs, passou um mês em Lourdes onde presenciou três curas milagrosas que o marcaram profundamente. Estas curas, como relatou, produziram nele um forte impacto no qual se entrecruzaram quatro fatores: sua experiência religiosa, a realidade social da pobreza vivida em Madrid, o ambiente universitário e sua decisão apostólica. Segundo o próprio Arrupe, quando deixou Lourdes, já levou consigo o germe de sua futura vocação. Foi a partir desta viagem que a decisão de se tornar padre surgiu lentamente para em algum momento se tornar uma certeza.¹³

Minha decisão foi sendo forjada de uma maneira que hoje é difícil definir com exatidão. Foi lenta, fruto maduro de uma evolução na qual iam amadurecendo impressões passadas. Por isso, não consigo definir o último instante em que vivi sem vocação e nem o primeiro em que a senti. O que eu consigo determinar, num esforço de análise, é que durante uma certa época não tive vocação e numa outra, maior e sem limites fixos, experimentei a certeza absoluta de possuí-la.¹⁴

Em 1927, um ano e pouco depois da morte do pai e da ida a Lourdes, Pedro Arrupe se juntou à Companhia de Jesus, entrando no noviciado em Loyola antes mesmo de se formar em medicina. Fez os primeiros votos em 1929 e quando terminou o noviciado e o juniorado foi para Oña, cidade espanhola na província de Burgos, para iniciar os estudos de Filosofia. Ainda em Loyola, já sabia que sua vocação era ser missionário no Japão.¹⁵

É preciso voltar a meu primeiro ano de juvenato, durante o qual fazíamos os estudos clássicos. Durante meu retiro anual de oito dias, tive a clara “visão” de que minha vocação era ser missionário e que ela me levaria ao Japão. E não me pergunte o que

¹¹ MARGENAT, J. M., La vocazione gesuitica, p.69-70.

¹² ARRUPPE, P., Este Japon increíble: memorias del P. Arrupe, p.12. (nossa tradução)

¹³ MARGENAT, J. M., La vocazione gesuitica, p.73.

¹⁴ ARRUPPE P., Este Japon increíble: memorias del P. Arrupe, p.18. (nossa tradução)

¹⁵ IHU ON-LINE, Pedro Arrupe: cronologia de um profeta.

significa “visão”: trata-se de uma experiência íntima que palavra alguma pode descrever e que só se compreende com o passar do tempo.¹⁶

Cinco anos depois, em 1932, ainda antes de sua ordenação, a Companhia de Jesus foi expulsa da Espanha. A dissolução da Companhia aconteceu no contexto da queda da ditadura de Primo Rivera e da implantação da Segunda República por uma coalisão republicano-socialista. Embora a constituição de 1931 seja considerada a mais avançada da história constitucional espanhola até então, ela era também anticlerical. Naquele momento, o clericalismo, um tema que dividia os espanhóis, era consequência da associação, não tão sem fundamento, entre Igreja católica e os poderosos. A expulsão dos jesuítas estava diretamente ligada ao artigo 24 do novo texto constitucional, que proclamava uma nova lei especial para associações de ordem religiosa que incluíam a proibição de votos que implicassem obediência a autoridades distintas das do Estado.¹⁷

Arrupe, junto com os demais jesuítas, teve que deixar o país e foi completar seus estudos primeiramente em Marneffe, na Bélgica, e depois em Valkenburg, na Holanda, onde teve a oportunidade de estudar por três anos com os jesuítas alemães que haviam transferido seu centro de formação para esta cidade por causa da política de Hitler. Foi nesta época que, em função da proximidade da cidade com a Alemanha, teve seu primeiro contato com a mentalidade nazista e com o racismo. Entre seus colegas de estudo da época estava Alfredo Delp, que pouco antes do final da guerra foi executado pelos nazistas, devido à sua colaboração com o grupo de resistência de Kreis, um dos maiores centros de oposição ao regime nazista. Para Arrupe, Delp foi um mártir.¹⁸

Em 1936, voltou a Marneffe para receber sua ordenação presbiteral, no dia 30 de julho, sentindo o peso da ausência dos familiares e da preocupação com eles, de quem quase não tinha notícias desde o início da guerra civil.

Apesar de estar intimamente convencido de que sua vocação missionária, e seu lugar, segundo a vontade de Deus, era no Japão, padre Arrupe foi designado, após sua ordenação, para uma especialização de um ano em moral médica, no *Mary's College* de Kansas, nos Estados Unidos, em função de sua formação

¹⁶ DIETSCH, J. C., Pedro Arrupe: itinerário de um jesuíta, p.18.

¹⁷ IHU ON-LINE, Pedro Arrupe: cronologia de um profeta; LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.94-7.

¹⁸ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.19. (Sal Terrae) Há dois livros do autor com este mesmo título, vamos identificar a diferença da referência pela editora.

interrompida em medicina. Em seguida, foi enviado para o sul do país para trabalhar numa paróquia de hispânicos. Neste período, surgiu a oportunidade de conhecer também o México e viver aí a primeira experiência neste país que teria, junto com toda a América Latina, um papel central em sua vida.

Ainda nos Estados Unidos, iniciou, em Cleveland, sua terceira provação. Enquanto isso, a vontade de ser missionário no Japão crescia e Arrupe começou a perceber uma encruzilhada de caminhos que o tinham trazido até ali: a saída forçada da Espanha, o tempo passado na Holanda para formar-se em moral médica – que lhe permitiu o contato direto com os alemães que, na época, eram os encarregados da missão japonesa, e também lhe propiciou o aprendizado da língua alemã –, a experiência americana que favoreceu a prática do inglês e o contato com as comunidades hispânicas nos Estados Unidos, sem falar nos novos conhecimentos médicos que lhe seriam providenciais no futuro. Ele percebia toda esta caminhada como preparação para a missão no Japão, para a qual ele se sentia chamado por Deus. A atitude de Arrupe de estar atento e disposto a sempre seguir o que percebia como vontade de Deus, o que significa, em linguagem atual, ser autêntico até as últimas consequências, vai, com o tempo, se tornar a chave espiritual de toda a sua vida.¹⁹

Finalmente, depois de 10 anos desde sua entrada no seminário de Loyola, Arrupe recebeu uma carta do então Padre Geral destinando-o para o Japão. Enquanto cumpria os requisitos para a viagem, ficou trabalhando junto aos imigrantes espanhóis e porto-riquenhos, chegando, assim, às prisões de Nova York. Inicialmente, se dedicou a dar conferências às pessoas da elite hispânica, até perceber que nas prisões poderia encontrar cerca de 500 homens em situação de abandono espiritual por falta de sacerdotes que falassem espanhol. A eles dedicou seu tempo, sem mesmo saber o lugar que a América Latina, os refugiados e marginalizados iriam ocupar em sua vida.²⁰ Segundo ele próprio, se não tivesse tanta certeza de que sua missão era no Japão, sua missão de vida poderia ter sido aquela.

Quando cruzei pela última vez as grades daquelas portas atrás das quais viviam aqueles desgraçados, senti uma terrível opressão no peito. Por certo, a cadeia de

¹⁹ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.124-5.

²⁰ MARGENAT, J. M., La vocazione gesuitica, p.107; LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.124-5.

crimes por eles praticados tornava necessária sua reclusão, mas a justiça encerrada no castigo não diminuía em nada a dor que senti ao contemplar de perto as tragédias que corroíam aqueles corações que, aos olhos do mundo, parecem duros como granitos. Talvez por ter visto ali mais sofrimento do que em qualquer outra parte, foi mais difícil me afastar porque me parece que o lugar do sacerdote é sempre junto à dor. Aqueles grandes grupos de sul-americanos que se encontravam dentro e fora do presídio muito me deram o que pensar, a tal ponto que, se minha vocação pelo Japão não fosse tão clara e decidida desde muitos anos antes, é provável que aquele tipo de trabalho tivesse constituído o campo apostólico de minha vida.²¹

2.3

A missão no Japão

Finalmente, no dia 30 de setembro de 1938, Pedro Arrupe deixou o porto de Seattle, nos Estados Unidos, rumo ao porto de Yokohama, na baía de Tóquio. No momento em que rumava ao Japão, a tragédia da Segunda Grande Guerra já estava começando a fermentar. Em 29 de setembro, no acordo de Munique, os mandatários da Alemanha, Itália, França e Inglaterra haviam selado o destino da Tchecoslováquia, reconhecendo os direitos alemães sobre a região dos Sudetas. Era mais um triunfo de Hitler e do partido nacional-socialista. A tática de anexação foi semelhante à usada na Áustria, na Renânia e no Sarre, da mesma forma como foi semelhante a reação tímida e conciliadora da Inglaterra e da França. Pouco depois, quando o Reich invadiu a Polônia, a Segunda Grande Guerra eclodiu. Entretanto, o processo que levou à declaração da guerra já estava em andamento há bem mais tempo. Já nos últimos meses de 1937, havia sido formado o eixo Berlim-Roma-Tóquio, que implicava o Japão na guerra que atingiria em cheio a vida de Pedro Arrupe.²²

Apesar de todo esse contexto de conflito, Pedro Arrupe chegou ao porto de Yokohama, em 15 de outubro de 1938 e a sensação que teve, quando, do navio, avistou pela primeira vez as terras japonesas foi a de que seu sonho estava finalmente se tornando realidade.²³

Apoiado na borda, com a vista hipnoticamente fixa nas primeiras casas japonesas que via, quis gravar na alma, de uma maneira indelével, aquilo que então tinha palpitações violentas de vida e hoje evoco ainda como algo que não morreu. Lembrei-me do que tinha me pertencido: meu passado, e quis romper com ele para consagrar-me definitivamente ao futuro que então não me havia pertencido: o Japão.

²¹ ARRUPE, P., Este Japon increíble: memorias del Padre Arrupe, p.43-4. (nossa tradução)

²² LAMET, P. M., Pedro Arrupe: da bomba de Hiroshima à crise pós-conciliar, p.90.

²³ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.127-8.

E, com uma ânsia infinita de superação e de total entrega, supliquei ao Senhor que me mantivesse sempre vivo o fogo sagrado daqueles primeiros momentos que me faziam sentir forte para todos os sacrifícios e todos os heroísmos.²⁴

Como ele mesmo já tinha se dado conta, tudo que viveu e aprendeu durante estes anos que antecederam sua ida para o oriente foi fundamental para a nova missão à qual estava sendo designado:

Todos os momentos de minha formação em medicina e em psiquiatria foram, apesar das aparências, outras tantas etapas para as minhas atividades no Japão. Estou mesmo convencido de que, se tivesse sido orientado para a missão do Japão desde o começo da minha vida na Companhia, não teria recebido melhor formação para esta tarefa do que a que recebi em vista de um ensino no domínio da moral médica. Com efeito, durante este período, aprendi alemão e inglês (duas línguas essenciais numa missão que inicialmente foi confiada à Alemanha antes de se tornar internacional), fiz amizade com muitos jesuítas que mais tarde seriam meus companheiros no Japão, e os conhecimentos médico que então adquiri foram de grande utilidade logo depois da explosão da bomba atômica em Hiroshima.²⁵

De acordo com J. M. de Vera, A vida de Arrupe no Japão tem três períodos bem definidos: a iniciação (estudo da língua) e primeiro contato apostólico com a realidade nipônica (1938-1942); seus anos de mestre de noviços e a experiência da bomba atômica (1942 -1954) e finalmente os onze anos como superior dos jesuítas no Japão e, mais tarde, como primeiro Provincial do Japão da era moderna.

O primeiro período revelou, logo de início, uma surpreendente falta de preparação para o enfrentamento da realidade de uma língua, de uma cultura e de uma mística completamente diferente de tudo com que Arrupe tinha se defrontado até então. O conhecimento teórico e prático da psicologia e da cultura japonesa que adquiriu e que, anos depois, passou a fazer parte do seu patrimônio missionário foi fruto da intuição, do esforço, dos fracassos e da total dedicação com que viveu sua vocação missionária nestes primeiros tempos.²⁶

Logo que chegou ao Japão, depois de uma rápida passagem por Tóquio, Arrupe foi enviado a Nagatsuka, na periferia de Hiroshima, onde ficou por seis meses para estudar a língua do país, uma tarefa extremamente complexa para um ocidental, já que o idioma japonês é considerado uma das línguas mais difíceis de se aprender, tanto para estrangeiros como para os próprios japoneses. Segundo

²⁴ ARRUPPE, P., Este Japon increíble: memorias del P. Arrupe, p.44-5. (nossa tradução)

²⁵ DIETSCH, J. C., Pedro Arrupe: itinerário de um jesuíta, p.18-9.

²⁶ DE VERA, J. M., Arrupe missionario in Giappone, p.116.

padre Arrupe, em suas memórias, foi um tempo de “monotonia insuportável”, em que não fez nada mais além de estudar.²⁷

O segundo período se iniciou em 1940, dezoito meses após a chegada de Arrupe ao país, quando foi considerado apto para começar sua atividade missionária e destinado à paróquia de Yamaguchi, cheia de recordações de São Francisco Xavier. Arrupe já tinha algum conhecimento desta paróquia através dos escritos do jesuíta Xavier que, no ano de 1550, havia ali fundado uma importante comunidade cristã. No entanto, o que encontrou ao chegar foi uma realidade bem diferente da que estava descrita nos textos aos quais tivera acesso. O Japão estava, naquele momento, passando pela pior guerra de toda a sua história e o que ele de fato encontrou foi uma região pobre e abandonada, onde o povo sofria principalmente por ser, em sua maioria, formado por imigrantes coreanos.²⁸

Em Yamaguchi, Arrupe precisou superar muitas barreiras no esforço de se adequar aos costumes desse mundo tão diferente do seu. O processo de inculturação à nova realidade não foi algo fácil. Além de necessidade primordial de se expressar em japonês, ele teve também que adaptar seu modo de agir, de reagir, de sentir, de se alimentar e de se expressar àquele novo contexto.²⁹ Todo seu empenho, que tinha como único objetivo torná-lo o mais apto possível a desempenhar suas funções de missionário e formador em um ambiente tão diferente do seu, acabou por se tornar fundamental para seu trabalho na sociedade japonesa pós-bomba atômica, quando essa foi forçadamente confrontada com a cultura do ocidente e destituída de todos os valores milenares sobre os quais havia sido erigida.³⁰

Foi ainda em Yamaguchi, em 7 de dezembro de 1941, dia seguinte ao bombardeio da base americana em Pearl Harbor, no Havaí – o estopim para a entrada dos Estados Unidos na guerra ao lado dos Aliados e contra Eixo –, que Pedro Arrupe foi detido e interrogado pelas forças de segurança do Japão como suspeito de espionagem. Ficou encarcerado até março de 1942, a maior parte do tempo em uma cela de dois por dois metros, e depois liberado por falta de provas. Este período se converteu, para ele, em uma profunda experiência espiritual. Além

²⁷ ARRUPE, P., Este Japon increíble: memorias del P. Arrupe, p.49.

²⁸ CRUZ, E. P., Pedro Arrupe: uma vida, uma história, p.106; LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.142; 176.

²⁹ WEBER, Q., Pedro Arrupe: um jesuíta universal, p.28.

³⁰ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.151-2.

disso, segundo relatos, manteve uma boa convivência e amizade e ganhou admiração e respeito dos carcereiros e do próprio juiz encarregado de seu caso.

Em março de 1942, pouco meses depois de sua libertação, padre Arrupe foi nomeado mestre de noviços e vice-reitor do noviciado de Nagatsuka, iniciando o segundo período de sua vida em terras japonesas. O noviciado ficava numa colina nas redondezas de Hiroshima, de onde, no dia 6 de agosto de 1945, três anos depois de assumir o cargo, testemunhou a explosão da bomba atômica, uma experiência que o marcou profundamente pelo resto da vida. Imediatamente após o ataque, converteu o local em um hospital de emergência, aproveitando seus conhecimentos médicos e o auxílio de uma comunidade que só contava com meios de subsistência para si própria. Assim mesmo, conseguiu atender e salvar cerca de 200 pessoas.³¹

Em suas memórias, relembra:

Apenas tinham parado de cair as telhas, pedaços de vidro, viga: logo que cessou o estrondo ensurdecedor, levantei-me do chão e vi, diante de mim, o relógio, silencioso e paralisado, mas imóvel: parecia ter o pêndulo pregado. Eram oito horas e quinze minutos... aquele relógio silencioso e paralisado tem sido um símbolo para mim. A explosão da primeira bomba atômica transformou-se num fenômeno para-histórico. Não é uma recordação, é uma vivência perpétua, à margem da história, que não passa com o tic-tac do relógio. Parou o pêndulo e Hiroshima ficou gravada em nossa mente. Já não tem relação com o tempo: pertence à eternidade imóvel.³²

À explosão em Hiroshima, se seguiu uma outra em Nagasaki três dias depois. No dia 3 de setembro, menos de um mês depois da primeira bomba, o Japão se rendia incondicionalmente às forças norte-americanas.³³

Para Lamet, a bomba atômica marcou o centro do itinerário espiritual de Pedro Arrupe. Naquele momento eternizado pelos acontecimentos, em frente ao relógio parado pela explosão, uma outra explosão se deu no íntimo do jesuíta. Foi uma explosão de amor que, a partir daquele momento, transformou a força destruidora que acabou com a vida de 200.000 japoneses em energia criativa para ajudar os desamparados. Esta força o acompanhou pelo resto de sua vida.³⁴ Os efeitos da destruição de Hiroshima e Nagasaki na vida daqueles japoneses foram devastadores e a participação de Arrupe no alívio de dores físicas e emocionais não se limitou ao auxílio prestado imediatamente após o evento. Durante muitos anos,

³¹ DE VERA, J. M., Arrupe: missionario in Giappone, p.116-7; 125.

³² ARRUPE, P. A planet to heal: reflections and forecasts, p. 23-4;

³³ ARRUPE, P. Yo vivi la bomba atômica, p. 69.

³⁴ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testigo y profeta del siglo XX, p.4.

ele acompanhou o sofrimento dos sobreviventes e as consequências da guerra sobre suas vidas.

Além das consequências diretas da explosão da bomba, a rendição do Japão e o final da guerra na Europa, em 15 de agosto de 1945, representaram uma mudança drástica e traumática na vida dos japoneses. Da noite para o dia, o Japão, por um decreto das forças americanas de ocupação, passou de um regime absolutista e militar para uma democracia, dando ao povo a impressão de que os deuses budistas e xintoístas haviam sido derrotados pelo deus do Ocidente. Quando, em 1º de janeiro de 1946, o imperador Hirohito foi forçado a declarar, em um discurso, que sua origem divina era apenas um mito e que era um mortal como qualquer outro, o povo japonês viu cair por terra de forma estrondosa e definitiva toda a base da ideologia nacional.

O vínculo entre minha pessoa e os meus súditos, aquilo que com confiança e veneração mútuas e constantes nos une, não se fundamenta, decerto apenas no mito e na lenda. Mas a ideia de que o imperador é um deus na Terra e o povo japonês é superior aos outros e por isso está destinado a governar o mundo só pode fundamentar-se na imaginação.³⁵

Esta foi a terceira bomba atômica a cair sobre o Japão, só que esta foi de ordem moral e muito mais terrível do que explodiram nos céus do Japão.³⁶ Naquele momento, o desconcerto e a desorientação se estenderam por todo o país e os japoneses se sentiram largados na intempérie, privados do tecido social e das crenças individuais que até então haviam sido consideradas como definitivas.³⁷ Havia se apagado de um só sopro a luz que havia iluminado os japoneses a mil e seiscentos anos.³⁸ Na época, muitos japoneses se aproximaram das igrejas cristãs buscando respostas para suas perguntas angustiadas. Mais tarde, padre Arrupe comparou os efeitos da declaração do imperador à explosão de uma outra bomba.³⁹

A explosão da bomba e suas consequências na vida do povo japonês, com o correr do tempo, transformaram-se, para Pedro Arrupe, em explosão simbólica de eclosão de uma nova era.⁴⁰ A experiência em Hiroshima constituiu para Arrupe um

³⁵ ARRUPE, P. Yo vivi la bomba atômica, p.229. (nossa tradução)

³⁶ ARRUPE, P. Yo vivi la bomba atômica, p.69.

³⁷ DE VERA, J. M. Arrupe: missionario in Giappone, p.123.

³⁸ ARRUPE, P. Yo vivi la bomba atômica, p.70.

³⁹ DE VERA, J. M. Arrupe: missionario in Giappone, p.123.

⁴⁰ VIEYTEZ, E. J. R., Arrupe um referente humano ineludible, p.4.

impacto profundo e uma base sobre a qual construiu e legitimou seu discurso crítico e profético.⁴¹

Em 1954, iniciou-se a terceira e última etapa da vida do padre Arrupe em terras nipônicas, quando foi nomeado superior da Vice-Província do Japão. Quatro anos depois, quando o país se tornou uma nova província da Companhia de Jesus, passou a ser o primeiro superior provincial, cargo que ocupou até 1965.

Em função da liberdade religiosa implantada no país com o fim da guerra, a missão de Arrupe como superior, e depois como provincial, se tornou muito clara: criar estruturas que permitissem um trabalho apostólico sólido e coordenado. Para ele, eram duas as prioridades. A primeira necessidade era reorganizar o estudo da língua japonesa e favorecer o primeiro acesso dos missionários à cultura japonesa, evitando o desalento que ele mesmo havia sentido na sua formação. A segunda necessidade era a busca por jesuítas disposto a serem missionários no Japão – e por apoio financeiro fora do país, já que as necessidades econômicas superavam em muito as ofertas que, na época, dispunham. Em função disso, durante os anos em que esteve à frente da província japonesa, viajou por todo o mundo dando conferências para apresentar a província ao mundo e arrecadar fundos para a sua manutenção.

Entretanto, toda esta atividade necessária e eficaz de Arrupe teve um preço alto. Enquanto se preocupava em garantir o futuro da missão japonesa viajando para o exterior, a província ficava nas mãos de substitutos que não dispunham da mesma autoridade que ele. Com isto, foi acusado por alguns de se descuidar das questões ordinárias, principalmente quando sua ausência era prolongada. Foi também criticado por uma suposta brandura com algumas pessoas e situações. Embora, em casos eventuais, possa ter realmente havida falta de maior severidade por parte do provincial, a habilidade de Arrupe para integrar tantos indivíduos, com tanta diversidade de línguas, culturas e modos de pensarem uma unidade operativa tantos indivíduos com diversidade de línguas, culturas e modos de pensar não pode ser questionada.⁴²

Para levantar a província japonesa fragilizada pelos ataques e as limitações de um regime nacionalista e xenófobo e pelas consequências da guerra, padre Arrupe precisou investir um grande esforço pessoal e clarividência. Com este

⁴¹ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.214.

⁴² DE VERA, J. M., Arrupe: missionario in Giappone, p.123-5.

objetivo, investiu o seu melhor, ou seja, uma enorme capacidade de perceber a chamada dos grandes ideais, uma profunda vida no Espírito, centrada no amor-serviço a Jesus Cristo, uma generosidade ilimitada para doação aos demais, uma profunda paz interior que lhe permitia superar as grandes dificuldades que teve que enfrentar, uma transformação interna radical que o levou a se despojar com esforço de suas convicções ocidentais e do próprio modo de pensar e agir, para adotar, dentro do possível, os hábitos mentais do povo japonês, a quem queria anunciar o Evangelho. Arrupe se entregou de corpo e alma à missão do Japão durante os vinte e sete anos em que lá viveu, sendo dez deles como provincial. De repente, sua vida tomou outros rumos que o levaram para longe do Japão, e desde então, só retornou uma única vez ao país que adotou como seu.⁴³

2.4 A eleição como Superior Geral as Companhia de Jesus

A mudança de rumo na vida de Pedro Arrupe se deu em maio de 1965, quando morreu, em Roma, Jean-Baptist Janssens, Prepósito Geral da Companhia de Jesus, e logo foram iniciados os processos para convocação da 31ª Congregação Geral que teria que eleger seu sucessor.

Em Roma, acontecia o Concílio Vaticano II, convocado por João XXIII, que morreu menos de um ano depois do início dos trabalhos e foi sucedido pelo italiano Giovanni Battista Montini, o papa Paulo VI, que decidiu levar adiante o projeto do anterior. De acordo com João Batista Libânio, no momento da convocação, as expectativas de renovação da Igreja pareciam distantes diante de “nuvens conservadoras que ensombreciam o céu romano: um sínodo romano com decisões legalistas, uma cúria de corte tradicional, certas censuras a exegetas, o passado do próprio papa”⁴⁴. No entanto, apesar das expectativas que se apresentavam, o imprevisível aconteceu e o Vaticano II teve uma orientação progressista. Na realidade, desde o início do pontificado de XXIII, já havia aparecido sinais de mudança no clima eclesial, mas estes sinais eram percebidos muito mais por gestos do que discursos teológicos. Apesar de uma preparação bem conservadora, o

⁴³ DE VERA, J. M., Arrupe missionario in Giappone, p.135.

⁴⁴ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão, p.84.

Concílio optou por se dirigir ao mundo moderno e foi colocado sob o signo pastoral, ecumênico, do diálogo e do *aggiornamento*⁴⁵, em profunda unidade.

O Concílio Vaticano II significou uma ruptura real em relação à mentalidade predominante na Igreja católica até o final do pontificado de Pio XII. Essa ruptura se caracterizou pela passagem de uma visão pré-moderna do mundo para uma visão moderna. Ao confeccionar textos dirigidos ao sujeito moderno, o Concílio acabou por se tornar um divisor de águas nessa passagem. Isto não impediu, no entanto que o sujeito pré-moderno também se fizesse presente na pessoa dos bispos mais conservadores, e se fez sentir na redação de alguns textos que buscaram um “compromisso” entre os dois sujeitos. Na realidade, ainda havia dentro do Vaticano II alguma influência do Vaticano I. A ruptura com o antigo, que era nítida, se fazia sentir muito mais no espírito do Concílio do que propriamente nos textos.⁴⁶

Na Companhia de Jesus estava acontecendo algo semelhante. As transformações que ocorriam no mundo e na Igreja tinham também efeito dentro da ordem dos jesuítas, que se encontrava em um momento de “fermentação inquieta”⁴⁷, dando sinais de uma crise profunda e uma tensão semelhante a que havia entre os padres conciliares. Dentro da ordem, conviviam, em harmonia aparente, duas Companhias. De um lado, um grupo que, antes de João XXIII “abrir as janelas para ventilar a Igreja”⁴⁸, já percebia a necessidade de um espírito de renovação que ajudasse a criar o clima teológico e espiritual necessário para que o Concílio Vaticano II cumprisse o objetivo vislumbrado por João XXIII. Do outro lado, um outro grupo que defendia a “antiga observância” e eram fiéis aos ideais da cristandade e receosos de qualquer tipo de mudanças e, assim sendo, firmes defensores das regras e costumes religiosos que até então haviam regido a Companhia. Para esse grupo, era necessário manter o aspecto tradicional da ordem, assim como sua integridade institucional.

Padre Janssens, consciente desta situação de tensão, já havia convocado uma congregação geral, com o objetivo de adaptar a Companhia às novas necessidades da Igreja, instadas pelas mudanças resultantes do Concílio em andamento. As comissões especiais que estavam encarregadas dos trabalhos já estavam adiantadas

⁴⁵ *Aggiornamento* é um termo italiano que significa “atualização” e foi a orientação-chave dada como objetivo para o Concílio.

⁴⁶ LIBÂNIO, J. B., Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão, p.84-5.

⁴⁷ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.50-1.

⁴⁸ Citação amplamente atribuída a João XXIII por ocasião da convocação do Concílio Vaticano II.

em seu trabalho. No entanto, a morte de Janssens precipitou e forçou a imediata abertura da Congregação, mas agora com o principal objetivo de eleger o novo superior dos jesuítas.⁴⁹

Apesar de alguma resistência e de não estar entre os favoritos, o nome de Pedro Arrupe apareceu desde o início entre os candidatos elegíveis e, em 22 de maio de 1965, no terceiro escrutínio, foi eleito como sucessor de Janssens e 28º Superior Geral da Companhia de Jesus. Como o cargo é vitalício, em obediência às Constituições da Companhia de Jesus, este acontecimento marcou definitivamente sua vida. De acordo com Urbano Valero SJ, isto acontece com todos os superiores eleitos, mas, no caso de Arrupe, aconteceu algo mais. A sociedade vivia um momento singular no qual era atingida por grandes transformações culturais e, em função disto, a intenção primeira da Congregação não era eleger o novo prepósito geral, mas contemplar o desafio de renovar profundamente a Companhia de Jesus, adaptando-a às exigências apostólicas surgidas recentemente no mundo e na Igreja e às novas sensibilidades dominantes na sociedade humana e mesmo na vida religiosa.

A escolha de Arrupe representou um forte sinal de descontinuidade e ruptura com as expectativas e desejo do *establishment* da cúria romana, e até dentro da própria ordem. Na época, os jesuítas cujos nomes surgiam também como elegíveis eram homens de prestígio, com autoridade religiosa, acadêmica e cultura, e muitos deles eram conhecidos e bem avaliados por vários dicastérios romanos. Pedro Arrupe, ao contrário, era um missionário de base, um *outsider*, um homem que veio de longe, que havia estado por 27 anos no Japão, então considerado uma periferia remota das províncias da Companhia. Nesse sentido, era considerado um homem da periferia que chegou a Roma carregado de uma intensa e original experiência missionária, mas um estranho à cultura e à mentalidade dominantes na complexa realidade do aparato eclesial da cúria romana.⁵⁰

Pedro Arrupe foi o escolhido em função de algumas características de sua personalidade. Primeiramente, sua profunda espiritualidade com uma clara e visível tradição inaciana, além de sua capacidade de promovê-la e, através dela, contagiar

⁴⁹ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.261.

⁵⁰ VALERO, U.A., El proyecto de renovación da la Companhia de Jesús (1965-2007), p.35; LA BELLA, G., Pedro Arrupe: un uomo per gli altri, p.10; LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.38.

outras pessoas. Outras características que também foram importantes na escolha são o fervor apostólico e missionário que havia até então marcado toda sua vida na Companhia de Jesus; seu amor entusiasmado a ela e à Igreja; sua experiência em diversas culturas e seu relativo conhecimento da Companhia de Jesus universal; o caráter internacional da missão do Japão e suas viagens pelo mundo para angariar fundos e atrair pessoas para essa missão; sua sensibilidade para perceber as mudanças que estavam acontecendo no mundo e na Igreja, sua atitude positiva frente a essas mudanças; sua capacidade de relacionamento aberto com outras pessoas, sempre pautado na confiança; sua atitude serena, positiva e otimista frente à vida; e sua extrema facilidade de comunicação pessoal com toda a Companhia, viabilizada por alguma fluência nos idiomas mais usados por seus membros.⁵¹ Pesou ainda, na escolha de Arrupe, o fato de que a maioria dos delegados votantes desejava um Superior Geral que trouxesse para Roma o ar fresco de uma Companhia de Jesus missionária.⁵²

As críticas feitas a Arrupe, nas discussões que antecederam sua eleição, diziam respeito a uma suspeita acerca de sua capacidade para o governo da Companhia em função de excessivo idealismo, caráter sonhador e ingênuo, pouca organização, excesso de planos e pouca atenção para com a vida concreta do dia a dia. No entanto, estas características não foram suficientes para desequilibrar negativamente suas qualidades que eram muito relevantes para aquele momento histórico. Além disso, estas dificuldades foram consideradas superáveis através da ajuda de assistentes e conselheiros.⁵³

Mesmo com resistências a seu nome, e apesar de não ser o nome primariamente esperado para substituto do padre Janssens, Arrupe era um homem que certamente se adequava ao ideal de abertura e às necessidades universais da Igreja na esteira do Concílio Vaticano II que estava revelando ao mundo, a partir de uma orientação eminentemente pastoral, um novo rosto da Igreja, uma nova forma desta se conceber, um novo projeto de relacionamento com os cristãos não católicos e uma nova maneira de encarar as realidades do mundo e da sociedade.⁵⁴

⁵¹ VALERO, U. A., Arrupe: superiore generale nella 31ª Congregazione Generale, p.172.

⁵² MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.23-4 (Sal Terrae).

⁵³ VALERO, U. A., Arrupe: superiore generale nella 31ª Congregazione Generale, p.172-3.

⁵⁴ LA BELLA, G., Los jesuitas: del Vaticano al papa Francisco, p.38.

Como provincial recém-eleito, Pedro Arrupe participou da quarta e última sessão do Concílio Vaticano II, onde falou sobre sua visão acerca do ateísmo e sobre a atividade missionária da Igreja. Essa experiência conciliar foi um acontecimento determinante em sua vida pessoal e se tornou a vertente histórico-espiritual a partir da qual passou a compreender a história, a vida e as opções tomadas pela Companhia de Jesus nos anos que se seguiram. No seu entender, a adesão às decisões do Concílio devia ser clara e sem reservas, vivida com solicitude e sem vacilação. O Concílio foi, para Arrupe, um novo batismo, através do qual a Companhia estava sendo chamada a redescobrir tanto a fecundidade do carisma inaciano primitivo como a atualidade de sua missão no mundo contemporâneo.⁵⁵ Ele foi, sem dúvida, um dos grandes transmissores do Vaticano II e a influência desse Concílio já se faz sentir em todos os documentos da 31ª Congregação Geral, por ele liderada.⁵⁶

Apesar de distante do que se passava na realidade da cúria romana, Pedro Arrupe era um homem que participava com entusiasmo das grandes mudanças que agitavam a década de sessenta. Era fascinado pelos novos passos dados pela humanidade no âmbito da política e das relações internacionais, da ciência e da técnica, do desenvolvimento econômico, da vida social e cultural e mesmo da psicologia. Para ele, era um privilégio viver no momento do amanhecer de uma nova era histórica e da chegada de um novo renascimento para a humanidade. Era um homem marcado por um forte otimismo e uma confiança incondicional nos efeitos benéficos que pareciam brotar do mito do progresso. Apesar disto, era muito lúcido em relação aos efeitos dessas mudanças no mundo e na Igreja e à necessidade urgente de adequar a Companhia ao espírito e à transformação que ocorria naqueles anos. Para La Bella, Arrupe era um homem de “umbral”, em equilíbrio entre duas culturas, entre duas épocas, entre dois modos de viver e de entender a missão cristã, que concebe seu próprio serviço no vértice do instituto com uma única missão: fazer da Companhia de Jesus a Companhia do Vaticano II.⁵⁷ Foi com este perfil e diante de uma companhia dividida entre a modernização e a manutenção do *status quo* que Pedro Arrupe assumiu o comando dos jesuítas. Esta postura, somada ao seu perfil de *outsider*, alheio à realidade e mentalidade da cúria romana, foi responsável por

⁵⁵ LA BELLA, G. Arrupe e la crisi della “vera” compagnia, p.819.

⁵⁶ LIMA, L. C., Puebla, Pedro Arrupe e a Análise Marxista, p.337-8.

⁵⁷ LA BELLA, G., Pedro Arrupe: un uomo per altri, p.11-8.

gerar suspeita em relação a ele, tornando sua atuação, durante os 18 anos que esteve à frente dos jesuítas, objeto de incompreensões e posturas de oposição dentro da própria ordem e no ambiente curial romano.⁵⁸

Em seu primeiro discurso como Superior Geral, dirigido à Congregação Geral, em 24 de maio, dois dias depois de sua eleição, citou o profeta Jeremias para confessar sua inadequação ao cargo: “A, a, a Senhor Deus! Veja que não sei falar” (Jer 1,6), e declarou que, no futuro, “cumprirá com toda a diligência possível, a vontade de Deus que se manifestará através do Sumo Pontífice e desta Congregação”⁵⁹.

Essa primeira fala de Pedro Arrupe se insere no contexto do chamado “quarto voto”, um vínculo especial que os jesuítas têm com o papa e que Arrupe viveu com radicalidade. Este vínculo já está expresso nas Constituições da Companhia de Jesus, elaboradas por Inácio de Loyola e ratificadas pelos papas Paulo III, em 1540, e Júlio III, em 1550. Apesar ou talvez por causa deste voto, os jesuítas tiveram ao longo de sua história relações difíceis com o pontificado e Arrupe viveu sua maior crise enquanto Geral justamente na sua relação com os três pontífices que estiveram à frente da Igreja durante seu generalato.⁶⁰

Os que nesta Companhia fizerem profissão, lembrem-se, não só dos princípios dela, mas, enquanto viverem, de que toda esta Companhia, e cada um dos que nela se alista, combate por Deus, sob a fiel obediência ao Santíssimo Senhor nosso o Papa Paulo III e aos outros Romanos Pontífices seus sucessores. Apesar de o Evangelho nos ensinar e de sabermos pela nossa fé ortodoxa e firmemente acreditarmos que todos os fieis cristão estão sujeitos ao Romano Pontífice, como Cabeça e Vigário de Jesus Cristo, nós, contudo, por maior devoção à obediência da Sé Apostólica, para maior abnegação das nossas vontades, e mais certa direção do Espírito Santo, julgamos da maior importância que cada um de nós e todos o que para o futuro fizerem a mesma profissão, além daquele vínculo comum dos três votos, com este fim nos liguemos por um voto especial, pelo qual nos obrigamos a seguir tudo aquilo, pelo nos obrigamos a seguir tudo aquilo que o atual e os outros Romanos Pontífices aos tempo existentes mandarem, para proveito das almas e propagação da fé.⁶¹

Durante a 31ª CG, onde atuou como presidente da assembleia por ter sido eleito Prepósito Geral, padre Arrupe desempenhou um papel decisivo. Suas intervenções já revelavam sua maneira de sentir e sua percepção acerca dos problemas da Companhia e antecipavam o estilo de liderança com a qual pretendia

⁵⁸ VALERO, U.A., Al frente de la Compañía: la congregación 31, p.173-4; LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.38.

⁵⁹ LA BELLA, G., Los Jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.58.

⁶⁰ FERLAN, C. Os jesuítas, p.167.

⁶¹ FÓRMULAS DO INSTITUTO DA COMPANHIA DE JESUS n.3, p.31-2.

guiar a ordem. Neste momento, já era possível perceber que sua maior preocupação era o possível dano que as divisões internas poderiam causar à Companhia frente às reformas que pretendia empreender.⁶² Dois anos depois de sua eleição, Arrupe já conhecia claramente as fortes resistências internas ao seu modo de proceder, vindas tanto dos jesuítas mais velhos, ancorados no passado e contrários ao processo de renovação, quanto dos que queriam uma força inovadora mais contundente, entre esses as alas mais jovens da Companhia.⁶³

No dia 31 de maio, Arrupe teve seu primeiro encontro pessoal com o papa Paulo VI. Falando aos jesuítas, se referiu a esse encontro como uma “conta de consciência”, que, na linguagem inaciana, indica uma manifestação confidencial que cada jesuíta faz a seu superior sobre sua situação espiritual e humana, a fim de poder se orientar de modo mais conveniente. Nessa ocasião, o papa havia solicitado que tirassem uma foto dos dois com a imagem de Cristo acima e outra com o papa o benzendo, enquanto estava prostrado a seus pés. Na visão de La Bella, essas duas fotos simbolizavam o desejo do papa de regular as futuras relações do entre a Santa Sé e a Companhia de Jesus e já apontavam para as relações difíceis que Arrupe e a Companhia teriam com o papado nos anos seguintes.⁶⁴

2.5 Generalato de Pedro Arrupe

Pedro Arrupe, como Superior Geral, introduziu na Companhia um novo estilo de governo baseado na relação pessoal, no contato direto e na confiança e personalizou uma nova maneira de exercer autoridade e uma nova forma de trabalho. Desta forma, humanizou a figura do Geral, despojando-a de qualquer sinal de autoritarismo.

Para ele, era fundamental a elaboração de uma “cultura de governo” capaz de renovar o exercício da autoridade e da prática da obediência. Desde seu primeiro momento como superior, Arrupe renunciou à áurea de autoridade que sempre caracterizou o Superior Geral. Diferentemente de seus predecessores que eram conhecidos pela maioria somente pelo retrato oficial, Arrupe se fez visível a todos

⁶² VALERO, U. A., Arrupe: superiore generale nella 31ª Congregazione Generale, p.195-7.

⁶³ FERLAN, C. Os jesuítas, p.164.

⁶⁴ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.58-9.

e, para tanto, procurou sempre visitar os lugares onde os jesuítas viviam e trabalhavam se valendo da qualidade de ser um excelente comunicador.

O novo prepósito era também um firme defensor do princípio de subsidiariedade, o que frequentemente lhe acarretou problemas. Em sua visão, qualquer um podia ser chamado a exercer a responsabilidade do serviço, desde que, através de seu trabalho cotidiano, despertasse a confiança para tal. Os ingredientes da receita do seu governo foram sempre o diálogo, o conhecimento das pessoas sob sua responsabilidade, os lugares onde exerciam seus ministérios, assim como suas dificuldades.⁶⁵

Durante sua gestão, incrementou de forma substancial a atividade dos jesuítas pela defesa da paz e dos direitos humanos, tornando a opção preferencial pelos pobres e pela luta pela justiça um traço distintivo dos membros da ordem.

Uma experiência que o marcou profundamente, já no final de sua gestão foi o contato com os refugiados. No Natal de 1979, chegaram a seu conhecimento da situação dos *boat people*, pessoas amontoadas em embarcações frágeis tentando navegar no mar da China, fugindo das guerras que destruíam seus países de origem, principalmente o Vietnã, e vagando pelos mares sem destino porque ninguém os queria receber. Muitos não sobreviviam, outros eram mortos por piratas ou afogados durante tempestades. Arrupe se sensibilizou com o drama desses homens, mulheres e crianças e se sentiu compelido a agir, respondendo a um chamado interior para missão em favor desses seres humanos.⁶⁶ Em sua visão, a Companhia, assumindo o critério inaciano de maior urgência, precisava responder imediatamente a esse desafio e, para tanto, convocou os jesuítas a “trazerem finalmente um pouco de alívio para uma situação tão trágica”. Menos de um ano depois, em 14 de dezembro de 1980, foi criado, em Roma, o *Jesuit Refugee Service* (JRS), que até hoje continua atuante no mundo todo e mais do que nunca se faz necessário diante da grave crise da migração forçada que o mundo vive. Aos migrantes e refugiados, Pedro Arrupe dedicou suas últimas forças e projetos.

A influência de Arrupe, nos anos em que liderou os jesuítas, ultrapassou os muros da Companhia de Jesus. Ele era muito considerado e estimado pelos superiores gerais das outras congregações religiosas. Em 1967, dois anos depois de

⁶⁵ LA BELLA, G., *Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco*, p.76.

⁶⁶ JESUITS REFUGEE SERVICE, *History*; LAMET, P. M., *Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta do século XXI*, p.428.

sua eleição como Superior Geral, foi também eleito presidente da União dos Superiores Gerais (USG), cargo que ocupou por cinco mandatos consecutivos, até agosto de 1981, quando sofreu um AVC – acidente vascular cerebral. Para além de suas responsabilidades frente à Companhia de Jesus, dedicou muito tempo e atenção à USG e suas assembleias gerais, que contribuíram em muito para reflexão comum sobre a vida religiosa no pós-Concílio. Ele é considerado um dos grandes transmissores ou comunicadores do Concílio e, desde sua participação neste, estava convencido que era impossível continuar governando a vida religiosa como se o Vaticano II não tivesse acontecido.⁶⁷

Neste período, se tornou também membro da Sagrada Congregação para a Evangelização dos Povos, membro do Conselho Geral da Comissão Pontifícia para a América Latina, Vice-Grão Chanceler da Pontifícia Universidade Gregoriana, do Pontifício Instituto Bíblico e do Pontifício Instituto de Estudos Orientais. Além do Concílio, participou de todos os sínodos convocados em Roma (1967, 1969, 1971, 1974, 1977 e 1980) pela Santa Sé, representando os superiores de todas as ordens religiosas, podendo assim falar diante da assembleia sinodal sobre temas importantes como o sacerdócio, a justiça no mundo e a evangelização, em seu próprio nome e também em nome da USG. Participou também de todos os sínodos pan-africanos promovidos pelos episcopados desse continente, assim como os CELAMs (Conferência Episcopal Latino-Americana) de Medellín (1968), na Colômbia, e Puebla (1979), no México. Também esteve presente nas Assembleias Gerais das Conferências episcopais da África e de Madagascar. E, nessas ocasiões, suas intervenções sempre foram formadoras de opinião.

Pedro Arrupe também esteve à frente da 31ª e da 32ª Congregação Geral da Companhia de Jesus. Estas congregações são consideradas duas das mais relevantes congregações gerais do período pós-Concílio por terem atrelado o conceito de justiça à compreensão da identidade e missão da Companhia de Jesus. Sua influência se faz sentir em todas as demais que as sucederam. Embora o tema da justiça apareça de forma central e definidora somente na 32ª CG, esta preocupação já estava presente e se fazia sentir na anterior:

A Congregação Geral XXXI quer lembrar a todos os membros da Companhia, que o apostolado social se ordena a procurar “o maior número possível de homens e,

⁶⁷ ROYÓN, E., *Un nuovo stile di governo*, p.679-80.

quanto a condição da vida na terra o permite, até para todos, abundância ou, pelo menos suficiência, tanto de bens temporais com de bens espirituais de ordem natural, necessários para que o homem não se sinta deprimido e desprezado. Portanto, o apostolado social não se reduz apenas a exercer os ministérios entre operários ou outras classes mais desprovidas e desamparadas, nem a manter obras sociais (...). O que o apostolado social diretamente pretende com todo o empenho, é informar as próprias estruturas da convivência humana de mais justiça e caridade, para poder qualquer homem participar em pessoa, e exercer a sua iniciativa e responsabilidade em todos os sectores da vida social. Daqui se deduz manifestamente que o apostolado social é plenamente conforme com o fim apostólico da Companhia de Jesus, nomeadamente à luz da norma inaciana, que deve ter sempre em vista, do bem mais universal e mais duradouro; na verdade, as estruturas sociais exercem dia a dia grandíssima influência na vida do homem, mesmo na vida moral e na vida religiosa; e, por outra parte, a humanização da vida social é meio de suma importância para nestes nossos tempos dar testemunho do Evangelho.⁶⁸

As Congregações Gerais são reuniões de todo o corpo da Companhia, dispersa pelo mundo inteiro, por um determinado espaço de tempo. Como não é possível que todos os jesuítas participem presencialmente delas, alguns jesuítas são escolhidos para representar todos os membros do corpo – ou em função do cargo que ocupam ou por eleição dentro da Província da Companhia Universal a que pertencem. Ela é a instância mais alta de governo da Companhia de Jesus. Quando está em sessão, suas decisões superam até as do próprio Superior Geral. Ela se reúne por dois motivos principais: a eleição do Superior Geral, em caso de doença, morte ou renúncia, e para tratar de assuntos importantes para a vida e missão da Companhia de Jesus, como atestam as Constituições.⁶⁹

A 31ª Congregação Geral da Companhia, a presidida por Arrupe imediatamente após sua eleição, teve a especificidade de ser a única com duas sessões, que aconteceram em períodos distintos: a primeira, de maio a julho de 1965, entre a terceira e a quarta sessões do Concílio Vaticano II, e a segunda, de setembro a novembro de 1966, logo após o término do Concílio. A decisão de fazê-la em duas sessões plenárias, em obediência ao Decreto 49, aprovado em 15 de julho de 1965, se deve ao inconveniente de se continuar os trabalhos durante o calor do verão romano e também às vantagens de esperar a já próxima conclusão do Concílio.⁷⁰ A maior parte dos decretos foi aprovada na segunda fase e a influência do Vaticano II se faz sentir por todo o documento, em que são frequentes as citações, por exemplo, da constituição pastoral *Gaudium et Spes* e também do

⁶⁸ CONGREGAÇÃO GERAL XXXI, Documento 32 Apostolado Social, n.1.

⁶⁹ ITAICI: Revista de Espiritualidade Inaciana n. 105 (Editorial), p.3-4.

⁷⁰ VALERO, U.A., Arrupe superiore generale nella 31ª Congregazione Generale, nota de rodapé 107, p.179.

decreto conciliar *Ad Gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. Esta Congregação foi para os jesuítas o seu próprio Vaticano II, uma “assembleia quase-constituente”, que redefiniu o perfil vocacional, apostólico e missionário da ordem.⁷¹

O ambiente de renovação geral no qual a Igreja estava imersa, em função do que acontecia no Vaticano, somado ao momento de mudança que a humanidade estava vivendo não podiam ser ignorados pela CG. Esse ambiente de mudança, inclusive, já havia sido percebido pelas congregações provinciais anteriores e mesmo por muitos jesuítas que, individualmente ou em grupo, haviam se antecedido e solicitado a revisão de vários pontos da vida e do apostolado da Companhia, no sentido de adaptá-los aos novos tempos.⁷² As decisões que foram nela adotadas fizeram com que, no conjunto, a 31ª CG se tornasse aquela que, em toda a história, mais influenciou a vida religiosa, dentro e fora da Companhia, e, conseqüentemente, também a vida e o modo de proceder do prepósito nela eleito.

Os decretos da XXXI Congregação Geral e o sofrido, laborioso e às vezes dilacerante período de aplicação das normas conciliares são para a Companhia muito mais do que um *aggiornamento*. Nenhuma outra ordem religiosa ou organização católica viveu na fase pós-conciliar uma metamorfose tão radical e tão profunda como a Companhia de Jesus, de forma que vários especialistas da história da ordem, como Manuel Revuelta Gonzales, Jean Lacouture e Jean Claude Dhotel, viram neste tão importante momento da história do instituto uma virada tão decisiva que afirmação que com a eleição de Arrupe e o processo iniciado com a XXXI CG se configura realmente uma terceira e renovada Companhia de Jesus, muito diferente da restaurada de 1814 e muito mais fiel às intuições originais da antiga Companhia.⁷³

Os anos que separam as duas congregações gerais presididas por Arrupe foram tempos de transição, marcados sobretudo pela recepção do Concílio e seu profundo impacto na Igreja, na vida religiosa, na Companhia de Jesus, em particular, e também pela personalidade de Arrupe. Foram anos de muitos conflitos espalhados pelo mundo nos quais surgiram muitas dificuldades e fatos com graves conseqüências tanto no mundo político como no religioso, principalmente na América Latina, marcada por golpes de Estado e ditaduras militares, onde se criava, cada vez mais, um abismo entre pobres e ricos e aumento da violência, com mortes de homens que lutavam na defesa de uma sociedade mais justa.

⁷¹ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.55.

⁷² VALERO, U.A., El proyecto de renovación da la Companhia de Jesús (1965-2007), p.35.

⁷³ LA BELLA, G., Arrupe e la crisi della “vera” compagnia, p.824.

Na Igreja, as tensões já percebidas no contexto conciliar se agravaram no pós-Concílio, gerando uma grave crise institucional interna, circunscrita na crise global que se manifestava em várias frentes – crise de obediência, de vocações, de identidade do sacerdócio, da vida familiar e da vida sexual. Nesse período, se deu a estreia da liberdade e do exercício da contestação, ambientados em um novo mundo que desabrochava e onde Pedro Arrupe, como Superior Geral da Companhia de Jesus, “se movia, como antes, entre os escombros de Hiroshima”⁷⁴. No esforço de pôr em prática o *aggiornamento* proposto pelo Vaticano II e, ao mesmo tempo, dialogar com as alas mais conservadoras da Igreja e da Companhia foi incompreendido e sofreu muita resistência. Até as relações de Arrupe com próprio papado foram se deteriorando ao longo desses anos devido a compreensões diferenciadas do que acontecia no mundo e na Igreja, principalmente no que tange à recepção do Concílio Vaticano II na América Latina, mais precisamente na CELAM de Medellín, em 1968, na qual esteve presente e foi bastante atuante.

Foi neste ambiente tenso que a 32ª Congregação Geral aconteceu, em Roma, entre 1º de dezembro de 1974 e 7 de março de 1975. Sua convocação se deu por determinação do próprio padre Arrupe, com parecer favorável dos superiores e das Congregações Provinciais, para levar adiante o processo de renovação proposto e estimulado pelo Concílio, prosseguindo, assim, na atualização de aspectos da vida e da missão dos jesuítas após o Vaticano II.⁷⁵ Essa Congregação, a partir de seu Decreto 4, tratou primordialmente do serviço junto à fronteira da fé e da promoção da justiça. A formulação básica da missão da Companhia, naquele momento, foi discernida pelos jesuítas, capitaneados por Arrupe, como o serviço da fé atrelado à promoção da justiça, na qual a promoção da justiça é uma exigência absoluta.

Embora a fé e a justiça tenham sempre se constituído como fronteira de missão da Companhia, naquele específico momento, se tornaram de suma importância frente às aspirações e expectativas da humanidade. A Companhia percebeu, nos sinais dos tempos, que a vivência do Evangelho pressupunha o reconhecimento, respeito e promoção dos direitos de todos os seres humanos, especialmente da parcela mais frágil da sociedade.⁷⁶

⁷⁴ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.292-3.

⁷⁵ KLEIN, L. F., Jesuítas: carisma e missão, p.33.

⁷⁶ KLEIN, L. F., Jesuítas: carisma e missão, p.37-8.

A missão da Companhia de Jesus é o serviço presbiteral da fé, quer dizer, tarefa apostólica destinada a ajudar os homens a se abrirem a Deus e a viverem segundo todas as dimensões e exigências do Evangelho, é vida purificada de todo o egoísmo e de toda busca de vantagem própria, bem como de toda a forma de exploração do próximo. É vida em que resplandece a perfeita justiça do Evangelho que dispõe não só a reconhecer e respeitar os direitos e dignidade de todos os homens, especialmente dos mais pequenos e fracos, mas ainda promover eficazmente tais direitos e tal dignidade, e a abrir-se generosamente a toda a miséria do próximo, seja ele estrangeiro ou inimigo, até ao perdão das ofensas e à superação das inimizadas por meio da reconciliação.⁷⁷

Um limite do Decreto 4, que deu lugar a interpretações unilaterais e muitas vezes equivocadas, foi o fato do sentido de o termo “justiça” não ter sido suficientemente elaborado, deixando claro que uma justiça inspirada na fé vai além do sentido de “justiça social”, no âmbito puramente socioeconômico e sociopolítico. Em um momento histórico, em que a ideia de “justiça social” estava bastante ideologizada, particularmente na América Latina, esta lacuna gerou incompreensão e suspeita, dificultando a já complicada relação com o papado.⁷⁸

Mas, apesar das críticas, padre Arrupe, em concordância com a 31ª e a 32ª Congregações da Companhia de Jesus, linhas mestras que orientaram sua gestão frente à Companhia, destacando a opção pelos pobres e sem voz, estava convencido que os jesuítas deviam trabalhar para os mais pobres entre os pobres e fez com que a opção preferencial pelos pobres e pela luta da justiça se tornassem um traço distintivo dos jesuítas⁷⁹, em seguimento às palavras de Jesus Cristo:

Então dirá o rei aos que estiverem à sua direita: “Vinde benditos do meu Pai, recebi por herança o Reino preparado para vós desde a fundação do mundo. Pois tive fome e me deste de comer. Tive sede e me destes de beber. Era forasteiro e me acolheste. Estive nu e me vestiste, doente e me visitastes, preso e vieste ver-me”. Então os justos lhe responderão: “Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos, com sede e lhe demos de beber? Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos ou nu e te vestimos? Quando foi que te vimos doente e preso e fomos te ver?” Ao que responderá o rei: “Em verdade vos digo, cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos, a mim o fizeste.” (Mt 25, 34-40)

Esta opção fundamental pela fé e pela justiça, defendida pela 32ª CG que falava de uma “luta sob do estandarte da cruz”⁸⁰ levou a Companhia de Jesus a um novo período de perseguição. Arrupe estimulou os jesuítas a uma ação apostólica de enfrentamento frente às injustiças em defesa dos marginalizados, que não só serviria

⁷⁷ CONGREGAÇÃO GERAL XXXII, Decreto 4, n.67.

⁷⁸ IVERN, F., A missão da Companhia de Jesus da Congregação Geral 31 até os nossos dias, p.10.

⁷⁹ ALBOAN – Fundación para el Desarrollo Solidario, Editorial, p.2.

⁸⁰ CONGREGAÇÃO GERAL XXXII, Decreto 2, n.12.

para fortalecer a ordem para missões difíceis, como também permitiria que fosse percebido como natural o fato desta se tornar alvo de perseguições. Para ele, a luta pode exigir sacrifícios.⁸¹

Nosso apostolado, inspirado nesta visão universal e evangélica, suscitará reações inevitáveis. Não as provocaremos nós com atitudes partidárias, mas continuaremos na pregação do evangelho dos pobres, quaisquer que sejam estas reações. Convencidos do clamor de paz que surge da humanidade inteira em meio a seus conflitos fratricidas, e fiéis ao espírito evangélico que se exprime na Encíclica de João XXIII, cujo título é significativo – *Pacem in terris* – comprometemo-nos com todas as forças a promover “as transformações audazes que renovam radicalmente as estruturas” (*Populorum Progressio* 32) como único meio possível de promover a paz social.⁸²

De fato, durante o generalato de Pedro Arrupe, há o registro de 47 jesuítas mortos⁸³ violentamente no exercício de sua missão, compromissada com o entrelaçamento de fé e justiça. Para Arrupe, não havia dúvida de que estes jesuítas eram verdadeiros mártires e que, em seu martírio, se via confirmada a opção fundamental da Congregação Geral 32.⁸⁴

De acordo com Maria Clara Lucchetti Bingemer, padre Arrupe sempre deu todo apoio aos jesuítas e explicitou este apoio, em 1979, no CELAM de Puebla, no México. Quando interrogado sobre as ameaças de morte contra jesuítas em El Salvador, respondeu que ele mesmo havia pedido aos jesuítas que ficassem no país. Para ele, retirar-se seria uma demonstração de medo e isso seria incompatível com o carisma da ordem, pois a Companhia não se intimida com ameaças.⁸⁵

Em carta aos jesuítas, por ocasião da morte violenta do padre Rutilio Grande, em 19 de março de 1977, aos 48 anos, em El Salvador, escreveu:

Estes são os jesuítas que o mundo e a Igreja hoje necessitam. Homens impulsionados pelo amor de Cristo, que sirvam aos irmãos sem distinção de raça ou de classe. Homens que saibam identificar-se com os que sofrem, viver com eles até dar a vida em sua ajuda. Homens valentes que saibam defender os direitos humanos, até o sacrifício da vida, caso seja necessário.⁸⁶

⁸¹ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.48. (Sal Terrae)

⁸² CARTA dos provinciais da América Latina, conhecida como a Carta do Rio. p.76

⁸³ LA BELLA, G. Gesuiti morti in maniera violenta in missione das generalato de Pedro Arrupe. p. 1065-70. Esta lista que se encontra no apêndice do livro *Pedro Arrupe: um uomo per gli altri* deste autor, consta de 47 nomes. Já Jon Sobrino, no artigo “Carta a Ignacio Ellacuría. El Padre Arrupe: um empujon de humanización”, se refere a 49 jesuítas assassinados.

⁸⁴ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.48. (Sal Terrae)

⁸⁵ BINGEMER, M. C. L., Mística e testemunho em Koinonia, p.139.

⁸⁶ SOBRINO, J., Carta a Ignacio Ellacuría. El Padre Arrupe: um empujon de humanización, p.2.

2.6 A relação com a América Latina

Embora Pedro Arrupe estivesse ligado e comprometido com o que acontecia em todo o mundo, a América Latina foi sempre foco de seu interesse e um capítulo importante em sua trajetória à frente da Companhia de Jesus.

Na visão de Leonardo Boff, a América Latina foi o continente onde o Concílio Vaticano II foi tomado mais a sério e para onde trouxe mais transformação, projetando a Igreja dos pobres como desafio para a Igreja universal e para todas as consciências humanitárias.⁸⁷ Para seu irmão, Clodovis Boff, a importância maior do CELAM de Medellín, em 1968, responsável pela releitura do Concílio neste continente, foi ter dado à luz a Igreja latino-americana como latino-americana. Até então ela tinha sido uma cópia da europeia, completamente deslocada do contexto de sua atuação, na medida em que as questões da Europa não tinham correspondência com as questões latino-americanas.⁸⁸

Na realidade, a convulsão produzida pelo Concílio foi assumida de forma radical na América Latina e no Caribe, e as mudanças propostas pelo Concílio e referendadas em Medellín, tais como a possibilidade de desenvolver o ritual da missa no idioma de origem, abandonando o latim, entre muitas outras, somadas ao lançamento da encíclica *Populorum Progressio*, de Paulo VI, em 1967, assentaram as bases para uma reflexão própria da região, denominada Teologia da Libertação, que tinha como proposta um novo olhar não apenas voltado para as condições objetivas da região, mas também para a própria instituição eclesial, com o intuito de dismantelar uma história de opressão mantida e alimentada desde o início da colonização. Essa teologia se manifestou de forma embrionária no documento sobre a justiça do CELAM de Medellín, que alertava para a realidade de miséria que marginalizava o homem latino-americano e chamava a atenção para o fato de que, para uma verdadeira libertação, era necessária uma profunda conversão.

A realidade de pobreza e violência em que vivia grande parte da população do continente despertou, em especialistas de diversas áreas, a necessidade de pensar uma nova teologia que levasse em consideração a configuração social, política e econômica da região e tinha como proposta uma mudança social na medida em que

⁸⁷ BOFF, L., A recepção do Concílio no Brasil e na América Latina.

⁸⁸ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.50.

as estruturas injustas existentes eram consequência da uma ação política que envolvia as instituições e gerava ainda injustiça social.⁸⁹

Mesmo não sendo um teólogo da libertação, a inspiração conciliar de Pedro Arrupe e seu compromisso com o entrelaçamento entre os conceitos de fé e justiça fizeram com que muitos jesuítas latino-americanos assumissem tal teologia com o apoio irrestrito de seu Superior Geral. Assim, em 1968, doze anos depois da I Assembleia Geral do CELAM do Rio de Janeiro, que aconteceu em 1955, os superiores das províncias jesuítas latino-americanas, tendo à frente Pedro Arrupe, se reuniram na capital carioca para se conectar com o apostolado proposto, naquela ocasião, pelos bispos deste continente. Nesse encontro, analisaram a situação injusta em que viviam as camadas mais pobres da população e se ofereceram para a missão de colaborar na solução do problema o quanto possível e dentro do espírito inaciano de maior glória a Deus. Esta reunião se deu alguns meses antes do CELAM de Medellín, e os resultados dela desempenharam um papel muito importante na história dos jesuítas das províncias da América Latina nos anos subsequentes. O documento final da reunião, conhecido como “Carta do Rio”, é considerado um dos textos-chave para compreensão da história do compromisso social dos jesuítas no Novo Mundo, traduzida na exigência radical, para “assumir as responsabilidades históricas que vive o continente”⁹⁰. A carta inicia pelo reconhecimento da grave situação de injustiça presente na América Latina e a violência que a atravessa, e expressa a consciência de todos os jesuítas do continente de que sua opção pelos pobres tem uma dimensão política, propondo que seja dada ao problema social uma prioridade absoluta dentro da atividade apostólica da Companhia. Esse documento que é uma declaração de princípios da Companhia à luz do Concílio, reconfigurando e repensando seu apostolado em todas as áreas.⁹¹

O problema social da América Latina é o problema do próprio homem. A época que vivemos na América Latina é um momento da história da salvação. Por isso nos propomos dar a este problema uma prioridade absoluta em nossa estratégia apostólica. Mas queremos conceber a totalidade do nosso apostolado em função deste problema. Esperamos assim participar, na medida de nossas forças, na busca comum de todos os povos, qualquer que seja sua ideologia ou regime, de uma sociedade mais justa, mais livre e mais pacífica. Desejamos que a Companhia de

⁸⁹ GUTIÉRREZ, M. A., Teologia da Libertação.

⁹⁰ CARTA dos provinciais da América Latina aos Jesuítas Latino-Americanos, n.3, p.83.

⁹¹ GUTIÉRREZ, A., Arrupe e L’America Latina, p.424; BINGEMER, M. C. L., Mística e testemunho em Koinonia, p.130-1; LA BELLA, G., Los Jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.100-1.

Jesus esteja presente em toda a existência temporal dos homens de hoje, não com critério político, mas com o único critério da mensagem evangélica, como a interpreta a Igreja, inspirando a consciência coletiva pessoal e coletiva sem exercer nenhum poder na Sociedade Civil.⁹²

Para Arrupe, esta vinda ao Brasil constituiu o ponto culminante e decisivo de seu generalato no que tange às relações com o então chamado Terceiro Mundo. Daí em diante, estabeleceu um diálogo sobre diversos temas e em diversos horizontes latino-americanos com os quais haveria de ocupar sua atenção nos anos seguintes, tanto presencialmente como através de uma correspondência volumosa que manteve com várias pessoas e grupos do continente.

Em Medellín, meses depois, Arrupe, liderou um grande grupo de jesuítas que se posicionaram em sintonia com os ventos de mudanças que atravessavam a Igreja e o continente. Teve, inclusive, um papel importante na redação final do documento do CELAM. Quando voltou a Roma, estava ainda mais convencido que a América Latina representava o cenário estratégico para a futura missão da ordem e, para tanto, criou, em setembro de 1968, uma secretaria para o Desenvolvimento Socioeconômico, escolhendo Francisco Ivern SJ para seu diretor e conclamando as províncias espanholas a fazerem da América do Sul sua prioridade de missão.

Desde a década de 1970, os jesuítas latino-americanos e os que atuavam no continente já haviam entendido que era chegado o momento de concretizar mudanças significativas na sua missão. Medellín e a Carta do Rio foram como um “tiro de largada” para novas experiências apostólicas e comunitárias que estavam incubadas desde os tempos do Vaticano II e da Congregação Geral 31 e que iriam transformar paulatinamente o panorama de todas as províncias.⁹³

Essa tomada de posição frente à realidade latino-americana teve um custo alto para Arrupe e foi neste clima, em um ambiente inundado de violência, por um lado, e de luta por mais justiça para os mais desassistidos, por outro, que, dez anos depois de Medellín e quase cinco depois da 32ª CG da Companhia de Jesus aconteceu a III Conferência Geral do Episcopado Latino-americano, em Puebla, 1979. Arrupe também participou dessa conferência de forma ativa, apesar de estar atravessando um período difícil de seu generalato em função das relações cada vez mais tensas com a Santa Sé.

⁹² CARTA dos provinciais da América Latina aos Jesuítas Latino-americanos, n.3, p.74.

⁹³ SARRIEGO, J. M., Arrupe e L'America Centrale, p.453-4.

A conferência de Puebla e a participação dos jesuítas nela foram profundamente marcadas pelos fatos novos acontecidos em Roma, que começavam um novo período na história da Igreja. Em 6 de agosto, faleceu Paulo VI e, depois de brevíssimo pontificado, também o seu sucessor João Paulo I morreu em 28 de setembro seguinte. No dia 15 de outubro, o polonês Karol Wojtyła, proveniente do mundo eslavo sob influência da “Cortina de Ferro”⁹⁴, foi eleito papa, adotando o nome de João Paulo II. O novo pontífice, em função de sua vivência em uma Igreja que sobrevivera ao nazismo e se encontrava sob o regime comunista, chegou a Roma trazendo uma experiência especial de confrontação permanente de uma Igreja conservadora com um regime ateu.⁹⁵

Nos dias que se seguiram à eleição de Wojtyła, chegou ao conhecimento da imprensa um discurso que João Paulo I havia preparado para Congregação de Procuradores da Companhia de Jesus, mas que não chegou a ser proferido por causa de seu falecimento, no qual fazia duras críticas aos jesuítas. Algum tempo depois, o novo papa fez chegar o material a Arrupe, a pedido deste, fazendo suas as palavras do predecessor. Esse evento já apontava para mais um agravamento da crise de Arrupe com o papado.

Em Puebla, os jesuítas mais próximos de Arrupe sentiram que, apesar da afabilidade e sinceridade de sempre, ele parecia cansado, distante e temeroso que suas palavras e declarações pudessem ser mal interpretadas, por engano ou dolo, em um momento em que os desdobramentos da 32ª CG ainda se faziam sentir e a eleição de João Paulo II potencializava a crise. Vários bispos conservadores, salvadorenhos, colombianos e mexicanos, tendo a frente o colombiano Lopez Trujillo, então secretário do CELAM, não ocultavam suas críticas à obra do jesuíta, manifestando publicamente seu descontentamento. Assim, Puebla não foi uma experiência agradável para Arrupe, que se encontrava no centro de um fogo cruzado de críticas.⁹⁶

Não se pode falar das ações da Companhia na América Latina, sob a gestão de Pedro Arrupe, sem mencionar a crise da América Central, com enfoque em El

⁹⁴ Expressão comumente usada para designar o domínio da União Soviética sobre os países do Leste europeu, ficou conhecida a partir de um discurso de Winston Churchill, em 5 de março de 1948, no Westminster, em Fulton, no Missouri, EUA. No entanto, já havia sido usada antes no mesmo contexto por Joseph Goebbels, Lutz Schwerin von Krosigk e pelo próprio Churchill.

⁹⁵ GALAUMER, P., Arrupe e l'Europa Orientale, p.567.

⁹⁶ GUTIÉRREZ, A., Arrupe e l'America Latina, p.433. LA BELLA, G., Los Jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.168-9.

Salvador, onde os jesuítas se distinguiam pela forte tomada de posição de apoio às reivindicações dos camponeses, ameaçados em sua própria sobrevivência pelas políticas de opressão, direcionadas a favorecer os latifundiários. O modo de proceder dos jesuítas, na região, caminhava em duas direções, que não eram incompatíveis. De um lado, os que se alinhavam com os camponeses, como o padre Rutilio, assassinado em 1977, organizando uma rede social para dar voz aos sem voz, denunciando o sistema e promovendo as reivindicações dos trabalhadores braçais. Nesse caso, a evangelização caminhava junto com a política, considerada por este grupo como uma via necessária para libertar a massa camponesa da injustiça, da exploração e da desigualdade. Do outro lado, os acadêmicos da Universidad Centroamericana “José Simeón Cañas” (UCA), que concretizavam sua evangelização através da formação de uma futura classe dirigente que pudesse revolucionar o *status quo* injusto.⁹⁷ Seis destes padres, junto com mais duas mulheres, foram assassinados em novembro de 1989, entre eles Ignacio Ellacuría, reitor da UCA.

Padre Arrupe trabalhou incansavelmente em favor da Igreja da América Latina, onde esteve por várias vezes para participar de vários processos para o desenvolvimento da vida religiosa. Apontou caminhos corajosos, chamou a atenção para as possibilidades e perigos que ameaçavam alguns países que atravessavam uma época de transformações, às vezes desordenada, de suas estruturas. O que ele via era um continente onde milhões de pessoas viviam na miséria enquanto algumas poucas desfrutavam de uma opulência sem igual. Segundo Alberto Gutierrez, o compromisso por uma América Latina mais humana e mais divina foi a grande mensagem de padre Arrupe, tanto à Companhia como à Igreja latino-americana. Isto levou a desencontros entre pessoas e grupos, inclusive na Igreja à qual Pedro Arrupe se entregou apaixonadamente por toda sua vida.⁹⁸

2.7 Os últimos anos

Depois de Puebla, as preocupações em relação ao processo que a Companhia de Jesus vivia sob a liderança de Arrupe aumentaram dentro e fora dela,

⁹⁷ FERLAN, C., Os jesuítas, p.173.

⁹⁸ GUTIÉRREZ, A., Arrupe e l'America Latina, p.425-6.

intensificando cada vez mais as tensões nas relações entre os jesuítas e a Santa Sé. Naquele contexto turbulento de tempos de Guerra Fria, suas opções foram mais e mais sendo rejeitadas por João Paulo II.

Para Ignacio Ellacuría, nos últimos anos do governo de Arrupe frente à Companhia de Jesus, a situação da América Latina, especialmente da América Central, havia se tornado um dos temas mais controversos de então, a ponto de muitos observadores externos ao problema considerarem que este assunto estava nas bases dos sérios desentendimentos da Santa Sé com o Geral dos jesuítas. Isto porque o pontificado de João Paulo II, entre outras coisas, foi marcado por uma compreensão negativa do que se passava na Igreja da América Latina.⁹⁹

A maior dificuldade do papa polonês em relação à América Latina estava no fato de que muitos teólogos da libertação, entre eles vários jesuítas, na época, usarem o método *ver-julgar-agir* baseando-se em categorias marxistas de análise social.¹⁰⁰ Entretanto, este método foi inicialmente proposto e promovido, durante toda sua vida, pelo cardeal Joseph Cardijn, fundador do movimento *Juventude Operária Católica* – JOC¹⁰¹, e apareceu pela primeira vez em um documento oficial da Igreja na encíclica *Mater et Magistra* de João XXIII. O papa, neste documento, agindo sob a inspiração do cardeal, incorporou o método *ver-julgar-agir* no ensino e nas práticas sociais dos católicos.¹⁰²

Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; [sua] apreciação à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: “ver, julgar e agir”.¹⁰³

Desde o fim da Segunda Grande Guerra e conseqüente criação do bloco soviético, o discurso sobre o ateísmo, na Igreja, se concentrou principalmente na

⁹⁹ ELLACURÍA, I., Pedro Arrupe: renovador da vida religiosa, p.1-2.

¹⁰⁰ BINGEMER, M. C. L., Mística e testemunho em Koinonia, p.126.

¹⁰¹ A JOC era parte da Ação Católica e elaborava uma concepção de fé bem mais voltada para a realidade social do que outras ações no interior da Igreja Católica. Seu propósito era o de ensinar o jovem trabalhador a viver uma vida completa e mais humana e a ser um corpo representativo que defendesse o direito dos operários. Desse modo, o integrante da JOC deveria ser um apóstolo no próprio meio operário, construindo sua formação na e pela ação, fundamentada na metodologia do “ver, julgar e agir”.

¹⁰² OBSERVATÓRIO DE EVANGELIZAÇÃO, As origens do método “ver, julgar e agir”, que foi consagrado na caminhada da Igreja latino-americana.

¹⁰³ JOÃO XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, n.235.

análise do marxismo. A importância da questão também aumentou logo após a posição assumida pelos bispos em Medellín e fez com que os estudos sobre o tema se multiplicassem.

No âmbito da Companhia de Jesus, o carisma dos jesuítas, que buscam ser “contemplativos na ação”¹⁰⁴, levou à consciência de que a reflexão deveria caminhar junto com a ação. Em função disto, em 1978, um ano antes de Puebla, ao se dirigir à congregação dos procuradores, Arrupe destacou a necessidade de não se excluir a possibilidade do diálogo com grupos e movimentos de inspiração marxista, além de instaurar com eles uma certa colaboração crítica, mas tendo sempre em mente que aderir ao marxismo como tal era inadmissível para um jesuíta.¹⁰⁵

Este discurso, intitulado “Arraigados e Firmados na Caridade”, completava uma trilogia acerca da espiritualidade que deu origem à Companhia e a sua atualização. Esta trilogia havia sido iniciada com “O nosso modo de proceder” e “A inspiração trinitária do carisma inaciano”. Esse discurso teve muita repercussão na Companhia e, em função dele, em 8 de dezembro de 1980, a pedido de seus pares, Pedro Arrupe escreveu-lhes uma carta intitulada “Fé Cristã e Marxismo, sobre o uso da análise marxista”. Esta foi uma das últimas cartas que Arrupe escreveu à Companhia, antes do acidente vascular cerebral que anos depois o levaria à morte, respondendo a uma solicitação dos provinciais latino-americanos que pediam orientações de como proceder em relação ao marxismo. Nessa carta, ele respondia a uma série de perguntas sobre a análise marxista, e tentava apontar caminhos que permitissem a distinção, no marxismo, entre a análise social e a ideologia marxista, e favorecessem o aproveitamento da primeira, prescindindo da segunda.¹⁰⁶

Para Arrupe, do ponto de vista metodológico, os elementos de análise propostos pelo marxismo podiam ser considerados como aceitáveis – alguns mais, outros menos. O importante era compreendê-los como contribuições particulares à constituição de um pensamento fundamentado, sem dar a eles caráter exclusivo. Como exemplo de pontos de vista que mereciam ser considerados na análise marxista, ele sugeria os fatores econômicos, a estrutura da propriedade, a

¹⁰⁴ A fórmula *contemplativos na ação* é uma clássica expressão do ideal inaciano de perfeição cristã. Em forma muito original, supõe que contemplação e ação cheguem, em um nível profundo, a formar uma unidade, que interpenetram através da caridade.

¹⁰⁵ FERLAN, C., Os jesuítas, p.180.

¹⁰⁶ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.442.

exploração de certos componentes sociais, a importância da luta de classes na busca histórica. No entanto, admitia também que havia traços ideológicos inaceitáveis, tais como, no seu entender, o ateísmo e as críticas feitas à religião como um todo, além da consideração da luta de classe fora do seu contexto histórico e sua aplicação estratégica no sentido de intervir na organização social de forma violenta para modificá-la. Em resumo, sua opinião era a de que o marxismo não podia ser aceito em seu conjunto, mas que devia ser mantido presente como instrumento de análise. A carta era um convite para que os jesuítas mantivessem com firmeza a distinção entre a ideologia e as pessoas que a professavam, para com quem deviam assumir sempre uma atitude pastoral marcada pela reflexão e pelo diálogo.¹⁰⁷ Na realidade, ao criticar o marxismo, Pedro Arrupe também assumiu uma posição de crítica em relação ao capitalismo liberal, na medida em que situava a carta em equilíbrio justo entre o marxismo e o liberalismo econômico. Com este documento, queria chamar a atenção dos jesuítas para que soubessem constantemente identificar e perceber na realidade do existencial vivido as graves limitações dos sistemas socioeconômicos e políticos, tanto no marxismo, quanto no capitalismo liberal, os quais têm a pretensão de serem exclusivistas e que, com frequência, se inspiram em princípios e valores incompatíveis com a fé cristã.¹⁰⁸

Enfim, devemos também nos opor com firmeza às tentativas dos que gostariam de aproveitar as reservas que temos diante da análise marxista, para estimar menos ou até condenar como “marxismo” ou “comunismo” o compromisso com a justiça e com as causas dos pobres, a defesa que os explorados fazem de seus próprios direitos, as reivindicações justas. Não temos notado com frequência formas de anticomunismo que não passam de meios para encobrir a injustiça?¹⁰⁹

Essa carta se tornou uma importante referência na relação entre a Igreja Católica e o marxismo.¹¹⁰

O Papa João Paulo II, que atuara ativamente contra o regime comunista e era profundamente engajado no apoio à luta na Europa Oriental em seu país – e continuou, já de Roma, a enfrentar os comunistas com o seu apoio ao movimento sindical *Solidarność* (Solidariedade) –, não via com bons olhos a aparente simpatia de Arrupe pelo marxismo e essa carta acentuou ainda mais as dificuldades nas já

¹⁰⁷ FERLAN, C., Os jesuítas, p.180-1.

¹⁰⁸ RODRIGUES, L. F. M., A fé cristã e marxismo, p.10.

¹⁰⁹ ARRUPE, P., Análise marxista: arraigados e firmados na caridade, n.20, p.12.

¹¹⁰ LIMA, L. C., Puebla, Pedro Arrupe e a Análise Marxista, p.332.

combalidas relações entre os dois e a desconfiança do papado também em relação à Companhia de Jesus. João Paulo II não via essa referência à doutrina marxista como algo bom e, nessa postura, era acompanhado pela Cúria Romana. O Vaticano temia que a mediação socioanalítica promovesse a luta de classes e favorecesse a adoção do materialismo dialético marxista como uma perspectiva privilegiada para ler e interpretar a história.¹¹¹

Neste ambiente de tensões e mal-entendidos, segundo I. Ellacuría, padre Arrupe foi avaliado pela Santa Sé como não suficientemente firme na hora de coibir os excessos de alguns jesuítas que, apelando para a opção preferencial pelos pobres como critério decisivo da vida cristã em geral e também da vida religiosa, em particular, e também fazendo da luta pela justiça um elemento essencial da evangelização, haviam se comprometido de tal maneira com as camadas mais pobres da sociedade e eventualmente com as organizações populares que haviam, por fim, politizado a fé, “marxizando” a vida religiosa e propondo a violência como a via mais cristã de instaurar o Reino de Deus.

Para o reitor da UCA, no entanto, esta visão de Arrupe como um homem que não sabia exigir, dar ordens e intervir era absolutamente falsa. Pedro Arrupe, foi um renovador da vida religiosa na América Central, onde tomou medidas muito drásticas e eficazes, com o espírito que corresponde ao de um verdadeiro seguidor de Jesus Cristo e não como as tomam os “senhores do mundo”¹¹².

Ao final de 1979, a tensão era tanta que Arrupe, desanimado pelas frequentes advertências papais, por achar que já havia cumprido sua missão e para abrir uma nova página nas relações com João Paulo II, decidiu apresentar sua renúncia à Congregação Geral, o que antes não era permitido, mas que havia sido possibilitado pela 31ª CG, e comunicá-la ao papa. Na realidade, o jesuíta não era obrigado a fazer essa comunicação, já que estava de acordo com a legislação da Companhia, mas decidiu fazê-lo por causa dos laços especiais dessa com o papado através do quarto voto.¹¹³ O quarto voto dos jesuítas, segundo Santo Inácio, consiste em aceitar

¹¹¹ BINGEMER, M. C. L., *Mística e testemunho em Koinonia*, p.126.

¹¹² BINGEMER, M. C. L., *Mística e testemunho em Koinonia*, p.126; ELLACURÍA, I., *Pedro Arrupe: renovador de la vida religiosa*, p.16-7.

¹¹³ Como membros de uma ordem religiosa, os jesuítas fazem três votos: pobreza, castidade e obediência. Fazem também um quarto voto de obediência especificamente relacionado com a missão mundial que os deixa disponíveis para qualquer missão encomendada pelo papa. É um voto que reflete a dedicação mais ampla a Igreja universal e ao bem supremo de todas as pessoas de todos os credos e culturas.

qualquer missão que o papa queira encomendar à Companhia e constitui o princípio fundamental da sua existência. O motivo apresentado para esta solicitação foi a idade avançada, mas era difícil aceitá-lo, na medida em que Arrupe tinha setenta e três anos e não apresentava problema de saúde aparente.

O papa, no entanto, apesar do distanciamento em relação a Arrupe e das preocupações que tinha com as acusações que surgiam contra a ordem, não aceitou a renúncia e Arrupe continuou sua missão como Superior Geral. João Paulo II, por reconhecer a autoridade e o prestígio que Arrupe tinha dentro da ordem, não queria, na realidade, substituí-lo, mas fiscalizar seu governo.¹¹⁴ Seu receio maior não era propriamente Arrupe, mas sim seu sucessor. Teria sido informado que um dos mais prováveis candidatos ao generalato poderia ser seu assistente Vincent O’Keefe, norte-americano, que considerava inadequado por suas posturas excessivamente liberais e por declarações antes do conclave que o elegeu. Outro forte candidato à sucessão seria o francês Jean Y. Caldez, professor, escritor e intelectual, especialista em marxismo e último redator da Carta de Arrupe sobre o marxismo.¹¹⁵ Ambos não contavam com a mesma confiança que Arrupe tinha junto ao papa e eram considerados, pela ala mais conservadora da ordem como os principais responsáveis pelos atritos entre a Companhia e a Santa Sé, durante a 32ª CG, por terem aconselhado mal a Arrupe, empurrando-o para o choque aberto em vez de lhe sugerir prudência.¹¹⁶

Uma outra possibilidade era o padre Molinari, muito bem relacionado com o Vaticano, mas com menos chances de ser eleito, por estar entre os dissidentes de Arrupe. Na época, já corriam boatos de que João Paulo II havia nomeado de Carlo Maria Martini SJ arcebispo de Milão, uma das arquidioceses mais importantes de Itália, e depois cardeal, devido ao fato de que esta nomeação afastava do cargo de Superior Geral um dos candidatos dado como mais certo para substituir Arrupe, o que também era temido pelo papa.¹¹⁷

No dia 7 de agosto de 1981, na volta de uma viagem à Ásia, para tratar de assuntos referentes à JRS (*Jesuit Refugee Service*), em meio a toda essa controvérsia, Pedro Arrupe sofreu um derrame cerebral que o deixou com graves

¹¹⁴ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.195.

¹¹⁵ ALCALÁ, M., La dimisión de Arrupe, p.918-9; 929.

¹¹⁶ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.201.

¹¹⁷ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.430; 433-6; 445-6.

sequelas do lado direito e problemas de fala. O relógio novamente parou para o jesuíta, exatamente trinta e seis anos e um dia após o evento em Hiroshima.

No dia 5 de setembro, recebeu alta e foi transferido para a enfermaria da Cúria de Borgo S. Spirito. Cerca de um mês depois, o Secretário de Estado do papa, Agostino Casaroli, solicitou vê-lo para uma conversa sem testemunhas, o que não era permitido em função de seu quadro médico. Chamou atenção o fato de o Secretário ter ignorado o padre O'Keefe, Vigário Geral e responsável pela gerência da Companhia no momento, não permitindo sua presença no recinto. Nesse encontro, perante o enfermeiro que acompanhava Arrupe e se recusara a deixar o quarto, Casaroli informou que o papa havia decidido confiar o governo da ordem a um delegado seu, até a convocação de uma nova congregação geral. Paolo Dezza SJ foi o escolhido para dirigir a ordem até a eleição de um novo Superior Geral, interrompendo o processo normal de escolha por meio de uma congregação geral. Devido à idade avançada de Dezza (80 anos), João Paulo II também nomeou Giuseppe Pittau, anteriormente provincial do Japão, como coadjutor.¹¹⁸ Para Ellacuría, a questão latino-americana foi, para além da insatisfação de João Paulo II com os rumos da Companhia de Jesus sob o comando de Arrupe, uma das causas principais da intervenção papal.¹¹⁹

Esta intervenção foi outro golpe duro ao já debilitado padre Arrupe, que nunca entendeu a atitude de João Paulo II, embora a tenha acatado prontamente. De acordo com La Bella, Arrupe, ao receber a comunicação teria chorado sem conseguir expressar o que sentia, por causa das limitações impostas pelo AVC.¹²⁰ Esta foi uma época muito difícil para a ordem e sofrida para o seu superior geral afastado.

Somente dois anos depois, o papa aceitou a renúncia de Arrupe e finalmente autorizou a convocação de uma nova congregação geral, que se reuniu em 3 de setembro de 1983. Rapidamente, os jesuítas finalmente elegeram Peter-Hans Kolvenbach no primeiro escrutínio, como sucessor de Pedro Arrupe. Este ainda viveu por mais oito anos, limitado pela enfermidade, condenado à imobilidade física, com grande dificuldade de se expressar e dependendo dos outros para tudo. Segundo Manuel Alcalá, durante esse período, enquanto sua enfermidade o minava,

¹¹⁸ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.76. (Sal Terrae)

¹¹⁹ ELLACURÍA, I., Pedro Arrupe: renovador de la vida religiosa, p.1-2.

¹²⁰ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.205.

sua personalidade se impunha mais ainda por sua silenciosa autoridade moral. Nunca se ouviu dele uma crítica ao papa ou à cúria romana.¹²¹

Os dez anos que se seguiram ao AVC foram vividos em uma pequena enfermaria em Roma, em solidão e dor, confortado apenas pela oração e pelas visitas de seus irmãos e amigos até sua morte, em 5 de fevereiro de 1991.

Na medida que as consequências da doença evoluíam, seu corpo foi progressivamente definhando e seu rosto se assemelhando ao de Inácio de Loyola, assim tornando-o ícone vivo do sofrimento e da santificação através da humilhação, da oração, do silêncio, da dependência e da dor. Segundo La Bella, este foi o último serviço prestado para orientar a Companhia em direção a um novo horizonte e uma abordagem mais pessoal para a superação de tantas fraturas e divisões.¹²²

Na conclusão de um livro escrito a partir de entrevistas entre Pedro Arrupe e Jean-Claude Dietsch SJ, meses antes do AVC, está um trecho, datado de 1981 e que foi, mais tarde, atribuído ao momento de sua morte:

Eternidade, imortalidade, visão beatífica, perfeita felicidade... tudo é novo, nada é conhecido. Será que a morte é um salto no vazio? Não, certamente não. É o ato de lançar-se nos braços do Senhor, esperar o convite que não se mereceu, mas que é feito com toda certeza: “Muito bem, servo bom e fiel, entra na alegria do teu Senhor” (Mt 25,21), é chegar ao fim da esperança e da fé para viver na caridade eterna e infinita (1Co 13,8). Qual será o céu? Impossível de imaginar. “O olho não viu, o ouvido não escutou, nem o coração humano imaginou tudo o que Deus preparou para aqueles que o amam. (1Co 2,9). Espero que seja um “*consumatum est* – tudo está consumado”, o último *Amém* de minha vida, o primeiro *Aleluia* de minha eternidade. *Fiat, fiat.*¹²³

A imprensa da época e a historiografia posterior comentam a crise das relações entre o papa e a Companhia como uma intervenção traumática, punitiva, expressão da vontade de Wojtyła, destinada a reconduzir os jesuítas à ordem: numa clara desautorização da era Arrupe. Mas essa intervenção na Companhia não pode ser reduzida à história de uma incompreensão entre Arrupe e o papa, mas sim de uma incompreensão de âmbito mais geral, da qual os religiosos, para além dos jesuítas, se sentiam vítimas, em benefício de novos movimentos eclesiais aos quais o papa dava claro sinais de preferência. A crise com a Companhia de Jesus

¹²¹ ALCALÁ, M., La dimisión de Arrupe, p.967.

¹²² LA BELLA, G., Pedro Arrupe, un uomo per gli altri, p.41.

¹²³ DIETSCH, J. C., Pedro Arrupe: itinerário de um jesuíta, p.103.

constituiu, na realidade, a expressão de uma crise mais geral que caracterizava as relações entre a Santa Sé e a vida religiosa dos anos 1980.¹²⁴

2.8 O legado de Pedro Arrupe

A importância do exemplo de Pedro Arrupe, não só para a Companhia de Jesus, mas também para a Igreja como um todo e mesmo para a sociedade em geral, foi reconhecida pelo Vaticano quando, em 5 de fevereiro de 2019, aniversário de sua morte, foi aberto um inquérito diocesano da causa de sua beatificação e canonização, sobre sua vida, virtudes heroicas e fama de santidade, tornando o tema ainda mais atual, em resposta a um pedido da Companhia de Jesus para iniciar um discernimento acerca da natureza heroica de suas virtudes. De acordo com Arturo Sosa Abascal, Superior Geral desde 2016, a memória e o legado do 28º sucessor de Santo Inácio como líder da Companhia de Jesus ainda estão muito presentes em diversos lugares pelo mundo.

O edito do vigário geral da Diocese de Roma, onde Arrupe faleceu, Angelo Donatis, afirma que o servo de Deus Pedro Arrupe se consagrou à causa do Reino de Deus, professando sua fé e promovendo a inculturação no campo da evangelização. Sua vida está repleta de gestos de caridade, amor à Igreja e fidelidade ao papa. Deixou-se guiar pela sabedoria e pela liberdade que vêm do Espírito Santo.¹²⁵

O inquérito diocesano, de acordo com Pascual Cebollada, postulador da causa, afirma que “na esteira da melhor tradição dos Exercícios, Pedro Arrupe foi um profundo conhecedor da humanidade de Cristo”¹²⁶.

Ao analisar sua longa existência, se percebe como é edificante o seu estilo de pobreza pessoal e como houve, durante a sua direção, uma completa redescoberta das fontes originais de espiritualidade inaciana. A própria palavra “discernimento”, agora tão em voga, tem nele um dos inspiradores com uma abordagem de linguagem também no nível pastoral. Da mesma forma que Inácio ajudou os jesuítas a implementar o Concílio de Trento, Arrupe fez o mesmo com o Vaticano II.¹²⁷

¹²⁴ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.206-7.

¹²⁵ JESUÍTAS BRASIL. Abertura da causa de beatificação do Pe. Pedro Arrupe.

¹²⁶ CEBOLLADA, P. apud RIZZI, F., Gesuiti: via libera ala causa di beatificazione di PedroArrupe. (nossa tradução)

¹²⁷ CEBOLLADA, P. apud RIZZI, F., Gesuiti: via libera ala causa di beatificazione di PedroArrupe. (nossa tradução)

Numa carta que escreveu aos jesuítas por ocasião do início do processo de beatificação, Arturo Sosa sublinhou o fato de que foi a partir de oração insistente de padre Arrupe a Deus, pedindo a compreensão do sentido das intuições inicianas para o mundo de hoje, que a vida jesuíta pôde se renovar em diferentes dimensões. Para Sosa, graças a Arrupe, a Companhia de Jesus, a Igreja e a sociedade em geral puderam e ainda podem se alimentar da riqueza da tradição inicianiana adaptada às necessidades do mundo atual. Segundo a *Curia Generalizia* da Companhia de Jesus, em função do processo de beatificação, têm chegado, de todas as partes do planeta, os mais diferentes testemunhos que demonstram as impressionantes qualidades de Arrupe: seu desejo radical de cumprir a vontade do Pai, seu enraizamento em Jesus Cristo, sua confiança no Espírito Santo como guia da Igreja, sua radical lealdade a Deus Pai, sua disposição missionária, sua fidelidade pessoal ao modo de proceder inicianiano, sua sensibilidade às situações dramáticas e seu amor e proximidade para com o pobre.¹²⁸

A lembrança e a herança do padre Arrupe estão ainda muito vivas mundo afora e as cartas postulatórias recebidas de todas as partes do planeta em relação ao processo de beatificação confirmam que sua fama de santidade é reconhecida em vários setores da Igreja. Nas palavras de Sosa, esta é “uma fama espontânea, contínua e duradoura”¹²⁹. O atual prepósito também destaca que, em todos os lugares por onde Arrupe passou, jesuítas e não jesuítas foram testemunhas de suas qualidades excepcionais: “o seu desejo de realizar completamente a vontade de Deus Pai, o seu enraizamento em Jesus Cristo, a sua confiança no Espírito Santo como guia da Igreja, a sua inesgotável lealdade ao Santo Padre, o seu espírito missionário e o seu amor pelos pobres”¹³⁰.

Para Jean Delumeau, Pedro Arrupe era um profeta, além de filho de seu tempo. Teve grandes intuições que até hoje servem como diretivas e ensinamentos que podem ser considerados proféticos. Foi teologicamente “ecologista”, antes que a preocupação com a sobrevivência do planeta se tornasse uma preocupação de primeira ordem mundialmente. Também foi ele que, mais do que qualquer outra

¹²⁸ SOSA, A. apud RIZZI, F., *Gesuiti: via libera ala causa di beatificazione di Pedro Arrupe*. (nossa tradução)

¹²⁹ SOSA, A. apud RIZZI, F., *Gesuiti: via libera ala causa di beatificazione di Pedro Arrupe*. (nossa tradução)

¹³⁰ SOSA, A. apud RIZZI, F., *Gesuiti: via libera ala causa di beatificazione di Pedro Arrupe*. (nossa tradução)

peessoa, naquela época, desenvolveu a reflexão sobre o “pecado social”, cuja perversidade contradiz o desígnio do Criador. Seu desejo, apesar de sua humilde e profunda submissão à Igreja, era impulsioná-la em direção ao futuro.¹³¹ A percepção de Delumeau é a mesma de La Bella, que enxerga o generalato de Arrupe como “vulcânico, profético, de vanguarda”¹³². Apesar de sua morte há quase trinta anos, até hoje sua vida e obra são consideradas, por muitos, testemunho profético numa sociedade em crise, imersa num universo pós-moderno e globalizado e confrontada em situações limites, tais como conflitos políticos, migrações em massa, fundamentalismos, marginalização dos mais vulneráveis e descartáveis, degradação humana, crise ecológica, entre outras, em que as pessoas estão se conscientizando cada vez mais da importância e necessidade da luta pelos direitos humanos, pela paz e justiça para todos.

Muito tem sido escrito sobre padre Pedro Arrupe, numa narrativa de fatos, iniciativas e decisões com ações visíveis e dignas reconhecimento, de acordo com várias perspectivas e variados critérios. Mas, para além disso existe, no jesuíta, uma vida interior paralela que para ser acessada, exige do interessado um mergulho nessa interioridade para entender, a partir dela, as motivações por detrás dos eventos externos que tornam a vida de Arrupe tão relevante. Ele próprio se referiu a essas motivações na homilia do 50º aniversário de sua entrada na Companhia de Jesus.¹³³

Ao escutar a essas histórias pessoais, é possível sentir em cada uma delas algo que não é dito, porque não pode ser articulado, um segredo pessoal que nem mesmo o próprio indivíduo não compreende completamente. Aquilo que é escondido, ou meio-escondido, inclusive de nós mesmos, é a área que é realmente interessante. É a área do relacionamento mais próximo entre Deus, que é amor (...) e o homem, que das profundezas do seu ser dá uma resposta que é única porque não há, nem nunca haverá outra pessoa como ele.¹³⁴

Pedro Arrupe é visto por muitos como um profeta de seu século, capaz de escutar os sinais dos tempos e abandonar-se à escuta do Espírito.¹³⁵ É reconhecidamente um místico. Alguém que, a partir da experiência do Mistério, trouxe luz e esperança para o século XX porque soube enxergar o mundo confuso

¹³¹ DELUMEAU, J., Profeta post-conciliare, p.1036; LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.223-4.

¹³² LA BELLA, G., Hubo una guerra civil em la compañía: se traicionó a Arrupe desde dentro.

¹³³ ROYÓN, E., Pedro Arrupe: the cause for beatification is open.

¹³⁴ ARRUPÉ, P., Three Models, Three Loves. (nossa tradução)

¹³⁵ KOLVENBACH, P. H., Pedro Arrupe e la Compagnia di Gesu.

em que viveu com o mesmo olhar amoroso e cuidadoso com que Deus o enxerga, apesar de todas suas turbulências.

A mística tem se mostrado de importância crescente na atualidade, dando-se em meio a situações controvertidas dentro de um mundo secular e plural e não mais apenas nem sobretudo nos claustros, conventos ou espaços sagrados. Apesar dos contornos diferentes com os quais tem se manifestado na história vários homens e mulheres, como Pedro Arrupe, experimentaram a união com o mistério que o cristianismo chama de Deus – algumas vezes assim o nomeando e outras sem nomeá-lo. Hoje, no entanto, diferentemente do modelo tradicional de místico, eles e elas não se encontram mais no claustro e são pessoas ativas e comprometidas com seu tempo. Para melhor compreensão, se faz importante examinar / fazer uma caminhada pela história da mística, dando ênfase às características com que ela se apresenta na contemporaneidade.

3 Mística

3.1 O sentido de mística

A origem do termo “mística”, na língua latina, vem da transcrição do termo grego *mystikós*, que significa “os mistérios” (*ta mystika*). Com o advérbio *mystikós* (secretamente), se tem uma família de termos derivados do verbo *myein*, que significa a ação de fechar aplicada à boca e aos olhos, possuindo em comum realidade secretas, ocultas e misteriosas. Esta terminologia vem dos gregos não cristãos.¹³⁶ Seu uso pré-cristão conserva relação com as celebrações rituais das religiões místicas cuja característica básica era o acesso do iniciado a um mundo diferente, no qual encontrava a experiência vital de um contato direto e desconcertante com o divino, através de participação profunda numa ação sagrada. Essas celebrações eram cerimônias secretas de iniciação fechadas aos não iniciados, onde o *mystes* recebia ensinamentos que não podiam ser comunicados a ninguém. Por isso, na sua origem, o termo *mystikós* traz consigo a ideia de uma realidade secreta e acessível somente a uma minoria iniciada.¹³⁷

A palavra “mística” só apareceu por escrito pela primeira vez em um texto de Dionísio Areopagita do final do século V, ou início do século VI da era cristã. Inicialmente, tanto no paganismo quanto na própria Igreja cristã, o termo era usado unicamente na forma adjetiva, qualificando um substantivo. Somente por volta do século XVII, na França, é que passa a ser usado como substantivo, significando diretamente uma determinada experiência interior.¹³⁸

Foi exatamente neste momento em que a palavra mística assumiu sua autonomia como substantivo que o conceito de mística começou a ser configurado como algo extraordinário, gerando suspeita e temor. A experiência mística passou então a ser entendida, tanto no mundo religioso como no ateu, a partir de uma visão dualista, como algo excepcional, particular, reservado e que, de forma misteriosa, se comunicava com o sobrenatural. Era percebida como algo distante e diferente do “natural” e associada a “dons” e “graças” excepcionais que acabaram se

¹³⁶ RONSI, F. Q., A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar, p.61.

¹³⁷ GUERRA, S., Mística, p.574.

¹³⁸ BINGEMER, M. C. L., Mística e espiritualidade; BERNARD, C. A. Teologia mística, p.76.

transformando numa espécie de garantia de autenticidade e quase um sinal distintivo da própria mística.

A resistência à mística entrou nos grandes debates do século XVII e, como consequência, iniciou-se um processo de marginalização desta no mundo cristão. Por ter sido colocada no âmbito do excepcional e do sobrenatural, a mística não encontrou espaço na vida comum, e mesmo na religiosa, e teve também negada sua cidadania nos meios teológicos, especialmente os protestantes. No mundo católico, o esforço da Contrarreforma no sentido de controlar toda a vida religiosa, filosófica e espiritual, também contribuiu para o banimento da mística também do ambiente teológico.¹³⁹

Até hoje, o aspecto experiencial, subjetivo ou psicológico, que é, sem dúvida, um componente importante da mística, continua ocupando o primeiro plano ao se falar do tema e essa perspectiva ainda favorece a suspeita de que a mística se resume a estados alterados de consciência desvinculados de uma ética e de uma práxis.¹⁴⁰ De fato, sempre houve uma tendência, consciente ou não, de colocar ênfase em estados especiais, tais como visões, locuções, êxtases. No entanto, esses estados, mesmo tendo tido um papel de destaque na história da mística, não constituem a sua essência. Muitos dos maiores místicos cristãos, como, por exemplo, Orígenes, Mestre Eckhart e João da Cruz, foram radicalmente hostis a tais experiências, enfatizando, ao contrário, a importância do acesso a um novo nível de atenção, a uma consciência especial, que acontece no encontro místico e que envolve tanto o amor quanto o conhecimento.¹⁴¹

Normalmente a mística é pensada a partir do princípio frequentemente inconsciente de que existe um alvo que o místico procura atingir, que é Deus. Isto é verdadeiro dentro da mística cristã, nosso foco de pesquisa, e mesmo em outras experiências religiosas. Em todas as grandes religiões, há exemplos de místicos notáveis que trazem para a realização prática de sua experiência mística traços da divindade com a qual se relacionam.¹⁴² Isto é verdade na mística islâmica, na indiana, judaica e em outras tantas, mas, no entanto, é preciso frisar que Deus não

¹³⁹ VANINI, M., Introdução à mística, p.11-2.

¹⁴⁰ BINGEMER, M. C. L., Mística e espiritualidade.

¹⁴¹ MC GINN, B., As fundações da mística: das origens ao século V, p.19.

¹⁴² ESPEJA, J., Espiritualidade cristã, p.155-6.

é necessariamente o objeto de todas as expressões místicas. Um exemplo disto é o zen-budismo, do qual Pedro Arrupe assimilou vários conteúdos.

O zen-budismo é uma mística natural, ou seja, não se centra na ideia de Deus. Como em outras místicas naturais, é uma experiência de autolibertação na qual o sujeito do processo libertador, do ponto de vista espiritual, é sempre a pessoa: não há um deus, uma entidade, uma graça que estimule e reforce o esforço humano.¹⁴³ Não existe nada além da realidade do mundo fenomênico. Não trata de uma ordem transcendental que se destaque do tempo e do espaço. Só há o mundo sensível e concreto em sua espessura vital.¹⁴⁴

O zen não diz respeito a nenhum dogma e se apresenta como “uma transmissão especial fora de toda doutrina; sem nenhuma dependência com respeito às palavras e às letras.¹⁴⁵ Ele quebra com todos os entraves não só dogmáticos como também os religiosos e os filosóficos.¹⁴⁶ É um dirigir-se diretamente ao espírito (ao coração) do homem, contemplando a sua natureza original, e realizar a iluminação”¹⁴⁷. É sobretudo um treinamento da mente, pontuado pela simplicidade, para despertar um novo olhar:

Abre os olhos do homem para o grande mistério que diariamente é representado. Alarga o coração para que ele abranja a eternidade do tempo e o infinito do espaço em cada palpitação e nos faz viver no modo como se estivéssemos andando no Jardim do Éden.¹⁴⁸

A mística zen-budista acentua com vigor o valor e o significado da experiência da vida nos pequenos sinais do cotidiano, nas coisas concretas da vida diária e propõe uma disciplina espiritual de interiorização na qual não se determina de maneira nenhuma a relação do espírito a um Deus do qual nem chega sequer a fazer uma menção.¹⁴⁹

¹⁴³ FREI BETTO, *Místicas não cristãs e mística cristã*, p.110.

¹⁴⁴ TEIXEIRA, F., *A espiritualidade zen-budista*, p.720; 722.

¹⁴⁵ LOPEZ-GAY, J., *Zen*, Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique apud BERNARD, C. A., *Teologia mística*, p.49-50.

¹⁴⁶ TEIXEIRA, F., *Mística zen-budista*, p. 529.

¹⁴⁷ LOPEZ-GAY, J., *Zen*, Dictionaire de spiritualité ascétique et mystique apud BERNARD, C. A., *Teologia mística*, p.49-50.

¹⁴⁸ SUZUKI, D. T., *Introdução ao Zen-budismo* apud TEIXEIRA, F., *Mística zen-budista*, p. 529.

¹⁴⁹ TEIXEIRA, F., *A espiritualidade zen-budista*, p.720; 722; TEIXEIRA, F., *A mística zen-budista*.

Na medida em que vem marcado pela peculiaridade de não cultuar nenhum Deus e ter uma mística própria que não se enquadra na percepção comum do que seja mística, o zen não pode ser aprisionado em nossa visão habitual de religião.¹⁵⁰

Poucos conceitos são tão difíceis de serem definidos de forma precisa e adequada como o de mística. São muitos os autores, das mais diversas correntes e áreas de estudo, que têm procurado descrevê-la, mas, apesar disto, ainda não se chegou a um acordo definitivo sobre o tema. Cada área do saber, cada corrente de pensamento e cada estudioso entende a questão por um determinado prisma e a partir daí procura defini-la.¹⁵¹ Esta situação gera falta de precisão no vocabulário místico, o que constitui a maior dificuldade em qualquer estudo científico.¹⁵²

Para Bernard Mc Ginn, a discussão acerca do que seja mística gira em torno da análise da natureza e dos tipos de experiência e há, segundo ele, razões para se pensar que esta discussão tenha chegado a um impasse. Parte disso se deve ao termo “experiência”, que muitos investigadores mal se dão ao incômodo de definir, como se tivessem a certeza de que todo mundo tem sempre a mesma coisa em mente quando o termo é usado. Em função deste desgaste, o filósofo prefere, seguindo outros estudiosos, o uso da palavra “consciência” por achar que esta seja uma categoria mais precisa e frutífera, mesmo sabendo que a palavra pode ser usada tão ambigualmente quanto “experiência”.¹⁵³

Maria Clara Bingemer, na mesma linha de Mc Ginn, afirma que nossa época está marcada pela perda do valor e do significado de diversas palavras, entre elas a palavra experiência, que foi tão banalizada e vulgarizada em relação a seu sentido original que é difícil ter presente hoje o significado que tinha em sua origem.¹⁵⁴

Outro termo que também teve perda de valor foi a própria palavra “mística”.

De acordo com Henrique C. de Lima Vaz, em nossa época, o termo “mística”, que foi lançado no jargão da mídia sem que seus usuários tivessem condição de defini-lo com o mínimo rigor, sofreu um esvaziamento semântico. Hoje, o termo perdeu sua significação original e passou a designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e grande dose de irracionalidade como, por exemplo, em expressões como “mística do partido político” ou “mística do clube esportivo”.

¹⁵⁰ TEIXEIRA, F., *Mística zen-budista*, p.529.

¹⁵¹ Mc GINN, B., *As fundações da mística: das origens ao século V*, p.19.

¹⁵² BERNARD, C. A. *Teologia mística*, p.57.

¹⁵³ Mc GINN, B., *As fundações da mística: das origens ao século V*, p.19.

¹⁵⁴ BINGEMER, M. C. L., *O mistério e o mundo*, p.186; 241.

Essas expressões seriam inocentes e se limitariam a serem consideradas não mais do que impropriedades de linguagem se a elas não estivesse subjacente uma profunda inversão da ordem que deve reinar em nossa atividade psíquica e espiritual. Segundo o autor,

A utilização moderna do termo “mística” para designar convicções, comportamentos ou atitudes, cujo objetivo está circunscrito aos limites do nosso ser-do-mundo e envolvido por uma nuvem passional que obscurece o claro olhar da razão deve ser interpretada como indício de uma inversão radical na ordem de nossas prioridades espirituais, que inflete para o domínio da imanência o termo último da intencionalidade constitutiva do espírito. Esta inversão tem lugar em face de um amplo espectro de atividades e dos respectivos objetos, tendo como consequência, na maior parte das vezes, ou apenas um injustificável desgaste psíquico do indivíduo, como nessas “místicas” banais que solicitam e aprisionam o homem desarvorado da nossa civilização – tal a “mística” do esporte – ou então uma notável perda de objetividade no uso normal da razão, como nas sedutoras e ambiciosas “místicas” do progresso e do desenvolvimento.¹⁵⁵

O sentido original do termo mística e de seus derivados, que vigorou por muito tempo, dizia respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religiosa-filosófica que se desenrola normalmente em um plano transcendental – não aquém, mas além da razão – mas que, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa experiência original que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevariam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida.¹⁵⁶

O termo mística, segundo Bingemer, indica uma relação direta com o mistério, como fonte primeira do ser, de todo o existente passado, presente e futuro, sem tempo e sem espaço, perceptível à interioridade, que contém toda a realidade na sua plenitude. A experiência mística pode ser considerada uma atitude do espírito orientada para a união com o Absoluto, pela qual o místico aspira ardentemente, e é geralmente caracterizada por uma série de elementos, incluindo a ilogicidade, a renúncia às paixões mundanas, o êxtase, a infabilidade.¹⁵⁷

No entanto, a experiência mística não é algo desvinculado da existência histórica do ser humano. Ela acontece dentro da história de vida do místico, inserida no seu contexto (social, político, econômico e religioso), de onde brota o seu

¹⁵⁵ LIMA VAZ, H. C., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p.10.

¹⁵⁶ LIMA VAZ, H. C., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, p.9-10.

¹⁵⁷ BINGEMER, M. C. L., *Mística e secularidade: impossível afinidade?*, p.852.

encontro com o outro Absoluto e que “anula” a distância entre eles. É uma experiência que transforma o ser completo que a vive, modificando totalmente seu conhecer e querer, sempre dentro da realidade em que vive para que assim possa atuar no sentido de ultrapassar a relatividade dos fatos e objetos que o cercam, chegando ao núcleo mais profundo da concepção de ser humano e de mundo.¹⁵⁸

Leonardo Boff, numa compreensão cristã, entende a experiência mística como o cerne da fé viva e pessoal e o conteúdo principal da teologia, independentemente de suas tendências e correntes. Para o autor, no início de tudo está o encontro com Deus, não ao lado, dentro ou acima do mundo, mas justamente no mundo, com o mundo e através do mundo. Deus somente é real e significativo para o ser humano se emergir das profundezas de sua própria experiência no mundo com os outros. Experimentar Deus não é pensar sobre Deus, mas sentir Deus com a totalidade de nosso ser. Experimentar Deus não é falar de Deus aos outros, mas falar a Deus junto com os outros.¹⁵⁹

A contribuição mais significativa no terreno católica sobre a mística, em meados do século passado foi a do jesuíta alemão Karl Rahner. A chave dogmática para sua noção de mística está na distinção que faz entre a experiência transcendental (a abertura a priori do sujeito ao mistério último) e a experiência sobrenatural, na qual a transcendência divina não constitui mais um objetivo remoto e assintótico do dinamismo do sujeito humano, mas é comunicada ao sujeito em proximidade e imediatez.¹⁶⁰ Em função disto, Rahner fala de mística de duas maneiras: há o misticismo da vida cotidiana, da descoberta de “Deus em todas as coisas, isto é, a experiência não tematizada da transcendência na base de todas as atividades humanas”¹⁶¹ e há também as experiências místicas especiais que podem ser encontradas tanto dentro como fora do cristianismo.¹⁶²

A mística hoje, principalmente a mística cristã, é um caminho contracultural no qual a humanização do ser humano e a experiência que lhe confere sentido à vida se dão, por assim dizer, na contramão da sociedade onde vive e do que nela é percebido e comunicado como proposta de felicidade. Os místicos da

¹⁵⁸ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.23.

¹⁵⁹ BOFF, L., Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas, p.9-12.

¹⁶⁰ RAHNER, K., Curso fundamental da fé apud BINGEMER, M. C. L., O conceito, p.28.

¹⁶¹ RAHNER, K., The practice of faith: a handbook of contemporary spirituality apud BINGEMER, M. C. L., O conceito, p.28.

¹⁶² BINGEMER, M. C. L., O conceito, p.27-8.

contemporaneidade, independentemente de estarem dentro ou fora da Igreja e das instituições religiosas, ensinam que experimentar o mistério de Deus no mundo leva o ser humano a um compromisso real com esse mundo e à necessidade de trabalhar ardentemente por sua redenção e transformação. A experiência de Deus é, portanto, uma experiência de união não alienante, mas, ao contrário, extremamente fecunda e preme de valor e esperança.

O místico é muito mais do que alguém que só fala de Deus. É alguém que, transparece Deus em sua vida, através de seus gestos e ações, dentro de sua própria realidade. É alguém que se deixa envolver por completo pela vontade de Deus, que nada mais é que a realização plena do Amor, um amor cujo tamanho e sentido vai muito além do que podemos compreender e assimilar. Se os verdadeiros místicos fossem única e exclusivamente movidos por seus sentimentos, não estariam preparados para deixar o espírito de Deus agir em si, pois estariam presos a seus interesses. Da experiência mística verdadeira nasce a determinação e a vontade de levá-la aos outros através daquilo que se está vivendo, nas lutas marcadas pelo cotidiano, pela vontade e pelo desejo que brotam do Espírito de construir um mundo melhor para todos.¹⁶³

A experiência mística é, nos dias de hoje, muito importante e pertinente na sociedade ocidental, fundada na competitividade, na produtividade, no consumismo e no individualismo. Ao suscitar valores essenciais que dizem respeito a qualidades do espírito humano, como o amor desinteressado, a compaixão, a atenção, a hospitalidade, o cuidado, a delicadeza, a paciência e a abertura ao outro, provoca um efeito crítico e questiona o que hoje é valorizado. O cultivo da mística, entendida como movimento e caminho para a experiência do real, exige do sujeito uma dinâmica particular de despojamento e interiorização que permite uma ruptura com o modo habitual e rotineiro de ser e favorece um deixar-se tocar pelos apelos da profundidade. De acordo com Faustino Teixeira, “não se trata de uma viagem tranquila, mas uma ‘saída’ para dentro de si mesmo, e um retornar ao tempo transformado”¹⁶⁴.

¹⁶³ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.23-8.

¹⁶⁴ TEIXEIRA, F., A mística nos rastros do cotidiano.

3.2

A mística em um mundo em crise: pós-modernidade

3.2.1

A crise pós-moderna

O termo pós-modernidade designa o período de profundas mudanças sofridas pela modernidade. Não existe consenso com relação ao significado do que seja o fenômeno pós-moderno, um fenômeno que se revelou plural tanto na sua origem, na definição de suas características e na própria forma como é compreendido e denominado.¹⁶⁵

Segundo panorama apresentado por Geraldo De Mori, contemplando autores que têm refletido sobre o tema, Francis Fukuyama, por exemplo, pensa esse fenômeno em termos de pós-história ou de fim da história. Já Alain Touraine e Daniel Bell o percebem com as noções de hipermodernidade ou de sociedade pós-industrial. George Lindbeck, por sua vez, fala de pós-racionalidade ou de idade pós-liberal. Jürgen Habermas recorre à noção de idade pós-metafísica, enquanto tanto Émile Poulat quanto Gabriel Vahanian falam de pós-cristianismo. Essas diferentes categorias indicam, respectivamente, o fim das grandes narrativas, como a da soteriologia cristã, a da emancipação iluminista ou a da libertação-reconciliação marxista; o fim da dominação do trabalho e da técnica que tanto marcaram o mundo industrial moderno; o fim da autoafirmação do sujeito na razão e na consciência de si; o fim das igrejas cristãs como instituições portadoras e organizadoras do religioso no Ocidente e as “recomposições” ou o advento de “novos movimentos religiosos”.¹⁶⁶

Apesar de tantos olhares e entendimentos diferentes do que seja o momento que a humanidade atravessa, na opinião de Paulo Sérgio Carrara, faz sentido o uso do termo pós-modernidade, ainda que sem uma aceitação unânime entre os autores que hoje se debruçam a refletir a contemporaneidade. Na medida em que “ser moderno” se tornou um valor determinante dos que aderiram à razão como referência última para a compreensão da existência humana, a consciência da crise

¹⁶⁵ CARRARA, P. S., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.819.

¹⁶⁶ DE MORI, G. L., A teologia em situação de pós-modernidade, p.7.

que envolve todos os valores da modernidade e destrói parte de seus mitos justifica o uso do termo para denominar o período que a humanidade atravessa.¹⁶⁷

O advento da pós-modernidade, que teve seu auge no século XX, não marcou somente o início de uma época de mudanças. O que vem acontecendo na sociedade é uma mudança de época, vivenciada como uma crise que está deixando marcas profundas na vida do ser humano, em sua configuração e no próprio mundo, e também na maneira de compreender e se relacionar com Deus.¹⁶⁸ Da mesma forma como a modernidade representou um giro radical da fundamentação transcendente medieval para a fundamentação imanente do conhecimento, a pós-modernidade representa, pelo menos pretensamente, a superação da modernidade.¹⁶⁹

O marco que normalmente se identifica como quebra do modelo moderno e início da chamada pós-modernidade é a queda do muro de Berlim, em 1989, concretizando o fracasso do socialismo real, já patente há algum tempo. O século XX nasceu sobre a égide do socialismo. Esse foi o primeiro século no qual o capitalismo e o socialismo, a partir do confronto entre Estados Unidos e União Soviética, disputaram abertamente a hegemonia do mundo. Esta disputa levou à Guerra Fria, confronto político-ideológico que se estendeu por três décadas e foi o responsável pela polarização do mundo em dois grandes blocos. Nesse período, as gerações de 1960 e 1970 protagonizaram importantes movimentos que tiveram como base os escritos de Marx, a Revolução Russa, a Revolução Cubana e até mesmo a guerrilha liderada por Che Guevara. Essas mesmas gerações foram as responsáveis pelo movimento hippie, pelos protestos contra a guerra do Vietnã, e pela rejeição da sociedade de consumo, o legado do capitalismo para o Ocidente. O mundo vivia imerso em “utopias” que visavam um novo modelo de sociedade, identificado com o socialismo real e com o sonho de uma sociedade livre da imposição de valores do capital.

Com o desaparecimento da ideia de socialismo real como uma proposta possível, o capitalismo se tornou o único modelo sobrevivente com capacidade de organizar a economia, a sociedade e a política. O motor da história, que no modelo socialista seria a luta de classes, foi então substituído, no período pós-moderno, por

¹⁶⁷ CARRARA, P. C., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.819.

¹⁶⁸ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.11.

¹⁶⁹ GOERGEN, P., O embate modernidade/pós-modernidade e seu impacto sobre a teoria e a prática educacionais, p.154.

relações individualizadas e fragmentadas. Na nova ordem, a proposta ideológica que se apresentou foi o neoliberalismo e a formação de uma sociedade de consumo, que, no fundo, nada mais é que uma nova roupagem para o mesmo capitalismo.

A queda do muro de Berlim representou, portanto, o ‘fim das utopias’ e tem sido considerada por muitos como o “fim da história”, uma vez que não existe mais um ponto de apoio e contexto concreto que permitam o descobrimento dos fatos e acontecimentos com um todo. Esse evento foi determinante para o processo de desaparecimento da subjetividade, entendida como a vontade humana enquanto agente de transformação.¹⁷⁰ Nesse momento, o mito moderno do progresso ilimitado alicerçado na razão entrou em colapso e a confiança na capacidade de construção de um futuro feliz para a humanidade desapareceu do horizonte do ser humano.¹⁷¹

Ao se dar conta que a razão não respondia mais às suas grandes perguntas sobre o sentido da vida, o indivíduo desencantado saiu sozinho em busca de si mesmo, desligado de sistemas e propostas coletivas e comunitárias e sem uma base definida que sustentasse suas crenças e edificasse sua identidade com alguma consistência. Criou para si novas “utopias” pós-modernas que já surgiram, em consequência disto, fragmentadas e privatizadas¹⁷², sem compromisso com a sociedade como um todo. As novas gerações não querem mais mudar o mundo¹⁷³ e, diante do vazio de sentido em que se transformaram suas vidas, estão se voltando para preocupações individuais e afetivas, entregando-se ao consumo, como válvula de escape, e muitas vezes, a processos destrutivos como, por exemplo, dependência química e, em casos extremos, o suicídio.¹⁷⁴

A mentalidade de consumo tomou proporções muito maiores do que anteriormente, chegando a espaços que até então não eram considerados como mercantilizáveis – tais como família, escola, ética. Esse novo tipo de consumo tem como característica ser subjetivo, emocional ou experiencial, muito mais voltado para a satisfação do eu do que para a exibição social e para a busca de *status* que eram anseios do homem moderno.¹⁷⁵

¹⁷⁰ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.33-4.

¹⁷¹ CARRARA, P.S., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.820-1.

¹⁷² BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.14.

¹⁷³ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.35.

¹⁷⁴ CARRARA, P. S., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.819-21.

¹⁷⁵ FONTENELLE, I., Os paradoxos do consumo.

Diante desta nova realidade de desencanto e falta de referências, a cultura entrou em crise, tornando-se uma cultura individual que cada um constrói para si a partir de suas necessidades e não mais a cultura da sociedade à qual pertence ou deseja fazer parte. Essa crise cultural vem sendo agravada pelo excesso de informação gerada pelos meios de comunicação, que torna impossível uma avaliação e um julgamento criterioso dos acontecimentos.

Os meios de comunicação, junto com as demais tecnologias, têm também tido uma participação decisiva na dissolução dos pontos de vista centrais das grandes narrativas da modernidade. Por meio deles, minorias de todos os tipos e gêneros têm tomado a palavra diante do mundo e as redes sociais, ao conectarem continuamente pessoas, ideais e opiniões divergentes, não necessariamente verdadeiras e comprováveis, estão gerando uma pluralização incontrolável, criando infinitas subculturas que tornam impossível a visão unitária de história pretendida e buscada pela modernidade.¹⁷⁶

O planeta se transformou em uma aldeia global e a massa excessiva de informação banalizou os acontecimentos, fazendo com que fatos históricos decisivos se reduzissem a imagens e a realidade passasse a ser construída pelo virtual, onde é difícil distinguir a verdade da falsidade, o original da cópia e o real do imaginário.¹⁷⁷ Hoje, o real é feito de imagens e as imagens são controladas pelos meios de comunicação e pelas tecnologias que se tornam construtores de opiniões e identidades, movidos pela lógica do consumo. Com isto, estes meios manipulam a grande massa e assim se tornam detentores do poder, a partir do desengajamento e da estimulação da fuga da realidade.¹⁷⁸

O resultado desta realidade pós-moderna é a desintegração social e a derrocada das agências efetivas de ação coletiva, fazendo deste tempo um tempo de incertezas, desconfiança e medo, em que tudo que é sólido é posto em dúvida, tanto as perguntas como as respostas, abalando a imagem que o ser humano havia, na modernidade, construído para si como sujeito Absoluto e edificador de sua história.¹⁷⁹

¹⁷⁶ VATTIMO, G., *La società trasparente*, p.12.

¹⁷⁷ CARRARA, P. S., *Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade*, p.821-2.

¹⁷⁸ BINGEMER, M. C. L., *O Mistério e o mundo*, p.14-5.

¹⁷⁹ BAUMAN, Z., *Modernidade líquida*, p.23-4.

Zygmunt Bauman se refere a esse mundo pós-moderno como “modernidade líquida” e a define como uma época em que a mudança é a única coisa permanente e a incerteza é a única certeza, e onde a sociedade e as relações são inconstantes e facilmente modificadas.¹⁸⁰ Na modernidade líquida, as relações que compõem a sociedade e o mundo se encontram em um estado similar ao estado liquefeito da matéria, sendo flexíveis e voláteis e podendo assim dispensar, na maioria das vezes, a inter-relação que as mantém unidas. Como consequência disso, a sociedade vive um tempo de transformações aceleradas, nas quais as dissoluções dos laços afetivos e sociais estão no centro da questão. É um tempo de incerteza e insegurança a respeito de uma posição estável e sólida, ou de uma identidade clara.¹⁸¹

Neste ambiente liquefeito, fragmentado e plural, crescem também as diferenças de pensamento e modos de vida, e este crescimento chega a atingir até mesmo a filosofia, a ética e a religião. Hoje, nenhuma pretensão de exclusividade tem condições de se manter, e assim só as diferenças podem garantir a totalidade pretendida pela modernidade. A pluralidade não só é aceita, como também é incentivada, desenvolvida e deve ser normatizada, pois é ela que garante a verdadeira liberdade, seja no campo do saber ou na vida social e pessoal.¹⁸²

Com isto a ideia de Deus já enfraquecida na modernidade é ainda mais fragilizada, assumindo outros matizes na pós-modernidade. Isto se deve ao desprezo pela metafísica clássica como instância transcendente portadora de significado para o mundo e os fatos. Não se trata de negar a existência de Deus, como os modernos fizeram, mas simplesmente rejeitá-la. A rejeição evita o confronto e se dá de maneira disfarçada, fundada na distância e na banalidade.

Este enfraquecimento da ideia de Deus como referência última de sentido para a vida humana deixa o ser humano à mercê de suas emoções e desejos, perdidos em meio a um acúmulo de referências possíveis e acessíveis a todos. Alguns, levados pela falta de sentido, acabam por buscar a falsa segurança dos fundamentalismos e fanatismos. Para Carrara, sem a experiência consistente da transcendência, o ser humano pós-moderno corre o risco de se fechar à “utopia” de um futuro melhor, tornando-se prisioneiro do presente.¹⁸³

¹⁸⁰ ROCHA, S., Bauman: mundo líquido, obra sólida.

¹⁸¹ PICCHIONI, M. S. Y., Modernidade líquida.

¹⁸² CARRARA, P. S., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.826.

¹⁸³ CARRARA, P. S., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.837-8.

3.2.2

O fenômeno religioso da modernidade à pós-modernidade

Embora não haja total consenso, o período chamado de modernidade é comumente atribuído à história da Europa que vai do Humanismo/Renascimento dos séculos XIV e XV até o século XIX. Moderno, nesse sentido, seria tudo que se contrapõe ao medieval. A modernidade é um período caracterizado pela crescente autonomia do homem em relação ao sagrado e ao religioso, enquanto concebidos como instâncias últimas de sentido.

Durante a Idade Média, o cristianismo despontou como única fonte de explicação de todos os fenômenos da existência, fazendo com que vigorasse o paradigma teocêntrico a partir do qual o ser humano compreendia a si mesmo e toda a vida à sua volta. Deus estava no centro e era a medida de tudo e dele provinha a explicação de todas as coisas. Com o surgimento do Iluminismo, e consequente advento da modernidade, a razão e o sujeito entraram em cena e se tornaram centro e referência dos fenômenos do mundo e dos acontecimentos, ocupando o espaço que antes pertencia à divindade.¹⁸⁴

Uma das pretensões da modernidade foi retirar a questão de Deus da humanidade, através do processo de secularização, ou seja, o processo ativo e passivo do retorno ao mundo profano de uma sociedade estreitamente ligada a Deus e à religião. A intenção primeira era, com o desaparecimento de Deus e de qualquer traço de sua existência, abrir espaço para a afirmação de um projeto humano que permitisse o desenvolvimento pleno da autonomia e liberdade humanas.¹⁸⁵

A razão conquistou, então, o *status* de norma única e suprema verdade, favorecendo a emancipação do ser humano, processo pelo qual este se tornou consciência adulta e sujeito de sua própria história. O ser humano emancipado e não mais Deus, como nos tempos medievais, passou a ser o centro do universo, dos fenômenos e dos acontecimentos, se tornando o único e exclusivo responsável por sua felicidade, construída a partir de sua própria ação e reflexão.

A razão se tornou o novo fundamento para a regência da vida humana e o cânon inapelável da verdade, capaz de resolver todos os problemas humanos e suprimir toda a busca de sentido da existência.¹⁸⁶ Nela, o ser humano, se percebendo

¹⁸⁴ CARRARA, P. S., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.819.

¹⁸⁵ BINGEMER, M. C. L., Um rosto para Deus, p.20-1.

¹⁸⁶ GONÇALVES, P. S. L., Por uma nossa razão teológica, p.10.

como sujeito, passou a ser o mentor do seu próprio destino. Neste contexto, os grandes avanços científicos e a utilização da razão se tornaram a fonte de explicação das realidades que antes cabia às crenças e à divindade.

Simultaneamente e em consequência disso, a Igreja viu seu *status*, sua soberania e suas verdades milenares serem questionadas e atacadas em todas as instâncias da sociedade secular. O cristianismo, que até então era a religião majoritária e hegemônica no Ocidente, passou a disputar espaço com outras formas de religiosidade com diferentes matizes, além do teísmo, do secularismo e dos próprios ateísmo e agnosticismo. Além disso, se viu frente a uma forte experiência de rejeição que atingiu as próprias categorias mentais de seus fiéis, que tiveram que optar entre rejeitar o mundo moderno e se refugiar na fé, ou dialogar com o pensamento iluminista a partir de formas racionais modernas, aceitando as mesmas formas de pensamento modernas ou, pelo menos, desenvolvendo algum nível de tolerância em relação a elas.¹⁸⁷

A religião não chegou a ser banida do horizonte humano, uma vez que a força do elemento da transcendência como constitutivo da humanidade se fez presente, mas tornou-se algo de foro íntimo, sem mediação ou intermediário, a partir do qual cada pessoa se defrontava com as verdades que lhe eram apresentadas, discernia sobre elas e decidia quais lhe convinham ou não.

Com a crise da própria modernidade e ascensão da pós-modernidade, no entanto, o mito moderno do progresso ilimitado entrou em colapso e a confiança na capacidade de construção de um futuro feliz para a humanidade desapareceu do horizonte. Ao se dar conta que a razão não era suficiente para responder às grandes perguntas existenciais, o homem pós-moderno buscou, então, um resgate do transcendente, o que não significa necessariamente um retorno às formas tradicionais da religião.¹⁸⁸ O processo que constitui o período que a humanidade hoje vive é extremamente complexo e o protagonista desta busca pelo religioso, o sujeito pós-moderno, é alguém que, em meio a toda essa complexidade, procura uma saída para o enorme vazio ao qual se sente exposto.¹⁸⁹

O fenômeno religioso, portanto, não só não foi descartado como também se tornou um aspecto importante da pós-modernidade, motivado por esta busca pelo

¹⁸⁷ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.11-3.

¹⁸⁸ CARRARA, P. C., Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade, p.820-1.

¹⁸⁹ SANTOS F. M.; FARIAS, A. C. S., Religião e pós-modernidade, p.92.

transcendente e por princípios que sirvam de prumo para a vida do ser humano. Assim sendo, o mundo atual, com poucas exceções, é, intensamente religioso e, neste sentido, não se diferencia em nada de qualquer outra época.¹⁹⁰

As experiências religiosas se multiplicaram, mas agora aparecem em diferentes configurações multifacetadas que não consistem mais em uma relação com um Deus pessoal e Absoluto. As novas divindades são efêmeras e fugazes como se fossem meros objetos de consumo e escolhidas pelos indivíduos a partir de suas necessidades pessoais. A visão de Deus foi privatizada e cada um passou a decidir, a partir de seus desejos e necessidades, qual o caminho religioso que quer seguir.¹⁹¹

Esse novo fenômeno não chegou a gerar o desaparecimento da religião em suas grandes estruturas históricas, mas gerou desconfiância por parte dos seus fiéis em função dos novos questionamentos acerca das estruturas morais e éticas que hoje regem a sociedade.¹⁹² Na realidade, todas as principais tradições religiosas sobreviveram e continuam a gerar poderosos movimentos de renovação que buscam dar uma resposta a esses novos questionamentos. Entre essas tradições está o cristianismo, que continuou sendo o maior grupo, seguido de perto pelo islamismo. O hinduísmo se manteve vital, chegando a contribuir para a independência da Índia. Mesmo nos países hostis à religião, tal como a China, as experiências religiosas continuaram a se desenvolver mesmo em meio a grandes dificuldades.¹⁹³

Mas, apesar do reaparecimento do religioso e da continuidade das religiões institucionalizadas, o ateísmo não desapareceu. Ele se transformou, deixando de ser o ateísmo dos mestres da suspeita da modernidade, para quem a morte de Deus era um preço a ser pago para que a autonomia e a liberdade humanas pudessem surgir e se desenvolver de forma plena. Na pós-modernidade, o ser humano não se declara ateu. Ele simplesmente deixa de questionar ou negar as referências de Deus e passa a considerá-las irrelevantes. O que a sociedade pós-moderna está vivendo é o exílio de Deus ou, ainda mais, a impossibilidade de pensar-comunicar com Deus.¹⁹⁴

O ateísmo pós-moderno não é uma forma de não religiosidade pura e simples, e sim de uma indiferença religiosa que não se preocupa, ainda que minimamente,

¹⁹⁰ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p.55.

¹⁹¹ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.11-5.

¹⁹² SANTOS F. M.; FARIAS, A. C. S., Religião e pós-modernidade, p.93.

¹⁹³ BERGER, P. L., Os múltiplos altares da modernidade, p.55.

¹⁹⁴ CASTIÑEIRA, A., A experiência de Deus na pós-modernidade, p.19.

em se questionar acerca da existência ou a não existência de Deus. O risco dessa nova modalidade de ateísmo está na possibilidade do ser humano, ao se afastar definitivamente a pessoa de Deus, também se afastar do humano, questionando assim a consistência e a existência mesma dos fundamentos da sociedade e da globalidade do real tal como configurados no ocidente.¹⁹⁵ No entanto, apesar do envelhecimento dos discursos “oficiais” e do risco do banimento de Deus do horizonte humano, a busca de Deus continua hoje a mobilizar a humanidade.¹⁹⁶

O fenômeno religioso é inerente à condição humana que busca um vínculo com a transcendência. Mas, é preciso se ter em mente que o religioso não é o único modo de transcender. Outras manifestações humanas como arte por si só ou mesmo a prática da justiça, segundo uma rica variedade de tradições sapienciais da humanidade, também permitem este processo de transcendência. A consciência de que o mundo se tornou uma aldeia global ajuda no reconhecimento contemporâneo da diversidade religiosa, espiritual e sapiencial da humanidade, já conhecida há milênios, mas agora percebida com um olhar simultâneo e com a consciência da legitimidade de todas elas.

Essa busca contemporânea pelo transcendente desligada de sistemas fechados de crença pode ser a grande oportunidade de volta às fontes das grandes tradições sapienciais e espirituais da humanidade. Alguns chamam esse movimento de retorno à religião, enquanto outros o chamam de regresso da espiritualidade, mas, para Carlos Mendoza-Alvarez, é a própria humanidade que está mais sensível à esperança ativa de um mundo melhor, de justiça para todos, de cuidado com a criação, de memória das vítimas, forte chamado para que os verdugos mudem de postura e, por meio disso, a esperança de vida eterna.¹⁹⁷

O judeu-cristianismo coloca o rosto do “outro” como um possível caminho de identidade do “eu”. Amar o outro como a si mesmo é, desde o Antigo Testamento, o maior mandamento, paralelo à grandeza de amar Deus sobre todas as coisas. No Novo Testamento, esses dois mandamentos, de amar a Deus e amar ao próximo, são tomados como síntese da lei e dos profetas. No cristianismo, o ser humano é visto como alguém livre, mas a liberdade é dom gratuito de Deus que orienta o ser humano livremente no caminho do amor que vai sempre em direção

¹⁹⁵ BINGEMER, M. C. L., *Mística e secularidade: impossível afinidade*, p.860.

¹⁹⁶ BINGEMER, M. C. L., *Profanidade do mundo e silêncio de Deus*.

¹⁹⁷ MENDOZA-ÁLVAREZ, C., *É possível falar de Deus na sociedade contemporânea?*

ao outro. A visão cristã pós-moderna tenta dar um passo nesta direção e propõe que a liberdade não vem de fora, mas está dentro do ser humano e se manifesta como interpelação do rosto do outro – do pobre, da viúva, do órfão, do estrangeiro, instituindo uma única lei que é a lei do amor. O caminho para Deus hoje, portanto, passa pela capacidade de descobri-lo no sofrimento e na fragilidade do outro. É este o testemunho que os místicos e místicas têm dado ao longo dos últimos séculos. Mesmo vivendo em meio a situações limites de injustiça, violência e o sofrimento, têm sido capazes de experimentar a vida e plenitude e levá-la aos demais, transmitindo-a também como legado às gerações atuais.¹⁹⁸

3.2.3

A importância da experiência mística na contemporaneidade

As épocas de grandes mudanças que estremeceram os povos e a Igreja foram, justamente, os tempos nos quais surgiram grandes místicos e místicas que perceberam Deus de maneira nova, muito mais profunda e significativa para os novos tempos. Para Benjamin González Buelta, “a nova proposta de Deus se aproxima da história em momentos de fermentação e a fecunda com sua oferta imprevisível”¹⁹⁹.

No momento atual, em que a sociedade atravessa um processo de secularização que tende a tirar Deus dos espaços públicos e apagar o significado dos signos religiosos, a mística, relegada por séculos, emerge com importância redobrada e as experiências místicas começam a ser observadas nas mais diversas expressões religiosas, ainda que em sínteses diferenciadas das dos períodos anteriores e não necessariamente vinculadas às Igrejas tradicionais e às instituições religiosas que se firmaram ao longo da história. Neste contexto secularizado em que os traços de Deus são quase invisíveis e as religiões se apresentam em forma vaga, mas que nunca o indivíduo é instado a trabalhar seu olhar contemplativo no sentido de dissolver as cascas da realidade e descobrir assim a presença ativa de Deus de uma maneira muito mais profunda e viva do que antes.²⁰⁰

Uma das características da mística contemporânea é a evidência de uma sensibilidade que busca uma experiência direta e imediata do mistério da Realidade

¹⁹⁸ BINGEMER, M. C. L., Profanidade do mundo e silêncio de Deus.

¹⁹⁹ GONZÁLEZ BUELTA, B., Ver ou perecer: mística de olhos abertos, p.7.

²⁰⁰ GONZÁLEZ BUELTA, B., Ver ou perecer: mística de olhos abertos, p.7.

Última, que pode ou não ser denominada Deus, que acontece no mais íntimo da pessoa e que não mais apresenta um claro contorno institucional. O misticismo dos dias de hoje não espera pela reforma das igrejas ou instituições religiosas para empreender iniciar sua busca nem sente necessidade do aval da academia ou das autoridades eclesiais. Ele se sente desvinculado de instituições e livre para buscar outras afiliações e alianças, como a ética e tudo que dela deriva como, por exemplo, a ação comprometida com a transformação do mundo, presença no espaço público, comprometimento político, diálogo com a ciência e com outras experiências religiosas e aliança com a parte da humanidade que sofre e vive em meio a conflitos.

Essa nova postura é uma reação ao intimismo subjetivista e privatizante que marcou por muito tempo a experiência mística, reduzindo-a a um punhado de devoções e experiências pessoais, geradoras de alienação e imobilismo e sem nenhum impacto sobre a vida concreta e sobre a sociedade.

Deus pode ser encontrado em todas as coisas e lugares e, portanto, é possível e necessário experimentar sua presença no mundo sem abrir mão da vida secular. É por isso que os místicos e as místicas de hoje são pessoas que fizeram uma experiência visceral de Deus não se encontram mais afastados do mundo, vivendo em claustros ou em ordens religiosas. Ao contrário, eles e elas podem ser encontrados em todos os lugares, participando dos grandes desafios da atualidade e ocupados com questões seculares sob inspiração de sua experiência espiritual.²⁰¹

Anteriormente, os místicos eram pessoas vinculadas à instituição eclesial e viviam suas experiências em seu interior, no século XX, no entanto, atualmente, muitos desses homens e mulheres místicos reivindicam para si a vinculação da fé cristão e ao evangelho de Jesus Cristo, mas se situam fora da Igreja, por não aceitar muitas de suas orientações. Da mesma forma, existem também místicos e místicas que inspiram universalmente a humanidade, dentro e fora da Igreja, e que nem sequer pertencem a uma religião institucionalizada.²⁰²

Eles e elas estão espalhados na sociedade, independentemente de estarem ou não vinculados à Igreja ou a qualquer religião, vivendo as situações quotidianas, convivendo com os demais em ambientes de trabalho, sociais e familiares e junto aos pobres e excluídos e todas as situações de sofrimento, mesmo as mais extremas, entre presos, em campos de refugiados e mesmo nas guerras e em campos de

²⁰¹ BINGEMER, M. C. L., *Mística e secularidade: impossível afinidade*, p.871.

²⁰² BINGEMER, M. C. L., *Místicos contemporâneos*, p. 438.

concentração. Estes homens e mulheres são reconhecidos como místicos porque, através de suas vidas seculares e de seu testemunho, tornam perceptível a experiência radical do amor de Deus que os impulsiona e inspira.²⁰³

Esses místicos e místicas contemporâneos são pessoas que mergulham fundo no mundo e, aí vivendo, dão seu testemunho. Em meio a circunstâncias prosaicas da vida, reinventam o cotidiano, sendo sujeitos da própria história. Mesmo falando das coisas dos homens e do mundo nas trivialidades de cada dia, eles e elas, com suas vidas e testemunho, falam também das coisas de Deus.²⁰⁴

A sociedade humana está hoje toda fragmentada por injustiças abissais que permitem que os poucos que centralizam os benefícios da riqueza e da tecnologia se mantenham separados da imensa maioria de empobrecidos por um abismo que se aprofunda cada vez mais.²⁰⁵ Como a experiência de Deus não se dá através de um processo de evasão da realidade em uma bolha espiritual mediante técnicas só disponíveis para iniciados, a consciência da existência deste enorme contingente de seres humanos oprimidos por mecanismos injustos favorece o encontro do místico com Deus no fundo da miséria, como uma presença de dignidade e de vida irreduzível que afirma a necessidade de uma libertação plena e o compromete com a realidade a partir deste encontro.

Para além do compromisso com outro que sofre, também o acesso respeitoso a novas culturas e religiões possibilitado pela pluralidade da cultura atual é também um fator que favorece uma experiência de Deus muito mais ampla e inclusiva que abarca toda a humanidade em suas diferenças e carências e o aproxima o ser humano deste Deus que vive sua paternidade incessante com cada uma de suas criaturas.²⁰⁶

Um dos desafios essenciais do místico contemporâneo, a partir desta consciência de fragmentação e injustiça, é responder a um apelo que brota de todas as partes e que se relaciona com a sede radical pela transformação do significado mesmo da vida, apesar da perda do senso místico da existência, característico da superficialidade pós-moderna. A recuperação desse senso místico, que não leva a uma *fuga mundi* e ao desprezo das realidades terrestres, favorece um mergulho nas

²⁰³ BINGEMER, M. C. L., *Mystical Theology in Contemporary perspective*, p.86-7.

²⁰⁴ BINGEMER, M. C. L., *O Mistério e o mundo*, p.304-5.

²⁰⁵ GONZÁLEZ BUELTA, B., *Orar em um mundo fragmentado*, p.14.

²⁰⁶ GONZÁLEZ BUELTA, B., *Ver ou perecer: mística de olhos abertos*, p.7.

profundezas do real e na tessitura do tempo. É vital que, hoje, a experiência mística envolva toda a realidade e mantenha-se aberta a todos os problemas e dores da humanidade.

A mística faculta um acesso à completa realidade (que pode ser entendida como Deus, o Tudo, o Nada, o Ser, ou qualquer outra coisa) que se apresenta em plenitude, mesmo que cada um a interprete dentro de sua própria perspectiva, pois apesar de ser indivisa, nosso acesso a esta realidade é parcial.²⁰⁷ Diante das sérias questões do mundo atual, só os místicos e místicas terão condições de sobreviver na sociedade sem se tornar violento ou cínico, na medida em que, por se encontrarem em comunhão com toda a realidade, podem conservar a integridade do seu ser frente ao mundo.²⁰⁸

Mesmo no ambiente eclesial cristão, a mística é hoje imprescindível. Sem mística, já não é possível ser cristão. A experiência de Deus, cultivada com maior ou com menor profundidade, é indispensável hoje para viver a fé.²⁰⁹ Karl Rahner, em meados do século passado, já afirmava que “o cristão do futuro ou será místico, uma pessoa que experimentou algo, ou não será cristão”²¹⁰. No final da década de 1960, já afirmava que a espiritualidade do futuro não se apoiaria em uma convicção unânime, evidente e pública, nem em um ambiente religioso generalizado que antecederesse a experiência de Deus e a decisão pessoal.²¹¹ E neste sentido, a mística deixa de ser entendida como uma especialidade de alguns privilegiados, assumindo seu lugar de dimensão essencial de todo e qualquer ser humano, apesar dessa ainda se encontrar um tanto atrofiada pela cultura pós-moderna.

Em algumas pessoas essa dimensão pode alcançar altos níveis de profundidade, consciência e expressão, mas o próprio ato de existir, comum a todos, independentemente dessas qualidades, já implica estar em relação com Deus e se comunicar com Ele de algum jeito, pois o próprio ato de sair de suas mãos inicia com Ele um diálogo que já não tem um ponto final. Isso é real para toda e qualquer pessoa, mesmo quando não consciente deste diálogo e incapaz de nomear o Outro com quem dialoga.²¹² De acordo com J. B. Metz, todos os cristãos e cristãs devem

²⁰⁷ TEIXEIRA, F., Raimon Panikkar: o mergulho no mistério da alteridade, p.8.

²⁰⁸ BINGEMER, M. C. L., Mística e secularidade: impossível afinidade?, p.852.

²⁰⁹ GONZÁLEZ BUELTA, B., Orar em um mundo fragmentado, p.14.

²¹⁰ RAHNER, K., Escritos de Teologia – Tomo VII, p.25.

²¹¹ RAHNER, K., Escritos de Teologia – Tomo VII, p.25.

²¹² GONZÁLEZ BUELTA, B., Ver ou perecer: mística de olhos abertos, p.56.

ser místicos, não no sentido exclusivo de uma experiência espiritual pessoal, mas no sentido de uma experiência espiritual de solidariedade, porque a fé cristã é uma fé que busca a justiça.²¹³

A experiência de Deus destes místicos e místicas de hoje está enraizada na experiência humana. É uma experiência que estabelece uma relação profunda entre o sagrado e o humano, permitindo outras relações geradoras de vida entre os seres humanos e na sociedade. Os místicos da contemporaneidade fazem uma experiência de Deus que nos ensina que experimentar o mistério de Deus no mundo conduz o ser humano a uma paixão por este mundo e o compromete no trabalho incessante por sua redenção e transformação, independentemente de seu estado de vida, sua condição social, capacidades intelectuais. Numa sociedade em que impera a violência e a injustiça, a experiência mística se transforma em força para enfrentar a violência através da cultura da paz enquanto amor ativo e redentor que tudo restaura e renova a face da Terra.²¹⁴

Para Maria Clara Bingemer, é importante que as histórias de vida destes místicos e místicas contemporâneos sejam contadas a partir de suas próprias narrativas para que outros tenham acesso a possibilidade da vivência da exemplaridade e da autonomia heterônoma vivida no primado da Alteridade divina e humana, num século tido como sem Deus. Além disso, esses homens e mulheres são memória perigosa e subversiva, que não permite que a narrativa do Mistério que se aproxima em graça e se autocomunica a toda criatura neste mundo perca sua força interpeladora e sua potencialidade divina. A biografia destas vidas que se deram em profunda aliança com o Mistério, dizem o indizível, falam do inefável, narram o que é impossível ser narrado. E, fazendo assim, testemunham a arte de viver uma vida que desvela no mundo e na história o acesso ao Mistério de Deus.²¹⁵ Muitas dessas histórias jamais chegam a ser conhecidas, mas algumas, como as de Simone Weil, Tomas Merton, Etti Hillesum e Christian de Chergé, entre tantos outros, puderam chegar ao conhecimento de um público mais amplo, se tornando assim fonte de luz e esperança para os que almejam um mundo mais fraterno, justo e solidário.

²¹³ METZ, J. B., *Mística de olhos abertos*, p.21.

²¹⁴ BINGEMER, M. C. L., *O Mistério e o mundo*, p.436.

²¹⁵ BINGEMER, M. C. L., *O Mistério e o mundo*, p.306.

3.3 Alguns místicos da contemporaneidade

3.3.1 Simone Weil (1909-1943)

Simone Adolphine Weil foi filósofa, professora, militante e viveu em uma época de muitos desafios: o período entre as duas Grandes Guerras. Era uma intelectual, totalmente solidária com o povo marginalizado, que se sentia profundamente responsável pelos demais e isto a colocava sempre numa atitude de saída em direção aos mais necessitados. Sua vida, profundamente coerente com o que ela pensava, foi marcada por uma filosofia de ação, na qual estavam embricadas, em forte unidade, a práxis, a ética e a mística.²¹⁶ Uma de suas primeiras reflexões foi sobre a busca da verdade.²¹⁷

Nasceu em 3 de fevereiro de 1909, em Paris. Sua família, de origem judaica, porém agnóstica, tinha posses, bom nível cultural e sensibilidade para as artes. Foi criada em um ambiente afetuoso, hospitaleiro e marcado pela experiência de liberdade. Teve um irmão mais velho, André Weil, que desde muito cedo mostrou ser um matemático precoce. Ambos tiveram uma excelente educação que lhes abriu as portas para o futuro. Apesar das condições favoráveis de sua criação, desde menina, se mostrou profundamente solidária com o sofrimento humano.

Diante da capacidade intelectual do irmão, Simone se sentia inferiorizada e dominada por uma profunda tristeza por não poder ter acesso maior ao conhecimento da Verdade que ela acreditava ser atingível apenas pela via do conhecimento e da reflexão teórica. Em função disto, aos 14 anos, passou por uma forte crise existencial, por crer que somente os que tinham uma mente brilhante como a de André podiam encontrar a verdade.²¹⁸ Chegou mesmo a pensar em morrer por se considerar medíocre²¹⁹, mas foi nesta ocasião que recebeu a primeira revelação transcendental de sua vida, ao encontrar no fundo do seu próprio desespero a convicção de que qualquer ser humano pode, mesmo que suas

²¹⁶ SERRATO, A. C.; SOUZA, W., *Práxis místico-ética em Simone Weil*, p.308.

²¹⁷ BINGEMER, M. C. L., *Simone Weil*, p.439. (Vozes) Há um livro e um capítulo de livro da autora com este mesmo título, vamos identificar a diferença da referência pela editora.

²¹⁸ BINGEMER, M. C. L., *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*, p.15-6.

²¹⁹ BINGEMER, M. C. L., *Simone Weil: testemunha da paixão e compaixão*, p.10.

faculdades naturais sejam quase nulas, penetrar no reino da verdade.²²⁰ Com esta convicção superou este seu estado de espírito.

Após meses de trevas interiores, eu tive repentinamente e para sempre, a certeza que qualquer ser humano, mesmo aqueles que as faculdades naturais sejam quase nulas, penetra neste reino da verdade reservado ao gênio, se ele apenas desejar a verdade e fizer perpetuamente um esforço de atenção para atingi-la.²²¹

Na juventude, frequentou o Liceu Henri IV, onde foi aluna de Émile Auguste Chartier, conhecido pelo pseudônimo de Alain, que teve um papel determinante na forma como construiu sua filosofia.²²² Dele, Simone absorveu o pacifismo, o amor pelo particular e a atenção à pessoa individual, junto com a firme certeza – confirmação da iluminação que teve aos 14 anos – de que a verdade existe, é traduzível por múltiplas leituras e objetivamente aberta a todos que a desejem.²²³

Já nesse período, a atividade intelectual não a impedia de se comprometer politicamente e se aproximar de sindicatos, partidos políticos e outros grupos revolucionários. Desde cedo, a justiça social, a liberdade democrática e a revolução formavam parte de sua vida cotidiana, junto com os estudos filosóficos.²²⁴

No verão de 1929, visitou Jura²²⁵ para conhecer e experimentar o que enxergava como a escravidão do campo²²⁶, partilhando com os camponeses o trabalho numa lavoura, onde passava dez horas do dia arrancando batatas da terra. Neste período, buscou se relacionar com as pessoas do lugar, conversando e procurando conviver com as famílias campesinas.

Em 1931, já formada, prestou concurso e foi efetivada como professora do instituto de Le Puy, sempre conciliando sua atividade profissional com várias outras atividades relacionadas à defesa das reivindicações operárias e à formação dos trabalhadores. Por este motivo, o diretor de educação de sua região pediu sua transferência.²²⁷

Nas férias de 1932, viajou para a Alemanha. Queria, como parte de sua preocupação sindical e em defesa da classe operária, avaliar os efeitos do nacional-

²²⁰ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil, p. 439-40. (Vozes)

²²¹ WEIL, S., Espera de Deus, p.31-2.

²²² NOGUEIRA, M. S. M., A filosofia de Simone Weil: uma mística da ação e da contemplação.

²²³ FARINA, P., Simone Weil: a razoável loucura do amor, p.339.

²²⁴ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: testemunha da paixão e compaixão, p.14-5.

²²⁵ Jura é um departamento francês, junto à Borgonha e quase na fronteira da Suíça, sobre o maciço de Jura.

²²⁶ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.276.

²²⁷ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: testemunha da paixão e compaixão, p.22-6.

socialismo, em franco crescimento no país. Diante do que lá viu, predisse a vitória de Hitler e a queda do movimento proletário alemão.²²⁸ Ela foi uma das primeiras pessoas a denunciar a barbárie que tomou conta da Alemanha com o crescimento do nazismo, favorecido, em seu entender, pela passividade dos sociais-democratas e do silêncio dos comunistas stalinistas.²²⁹ E a partir daí, desiludida, começou a se afastar da prática político-partidária.²³⁰

A ruptura quase total com os grupos políticos, no entanto, não a afastou da realidade. De volta à França, preocupada com as causas da opressão operária, entendeu que só o uso da razão no gabinete de trabalho não era o suficiente para conhecer a questão a fundo. Decidiu, então, fazer uma experiência concreta para conhecer o problema a partir da perspectiva de quem sofre a violência e assim poder levantar elementos sólidos para sua reflexão. Por este motivo, em 1934, se licenciou do magistério para viver a experiência de trabalhar em uma fábrica, sofrendo na própria pele a vida dura dos operários. Sua resistência física, porém, só lhe permitiu levar o projeto até agosto de 1935, quando adoeceu seriamente. Mesmo assim, a vivência das condições de trabalhos desumanas oferecidas aos trabalhadores fabris, a brutalidade do tratamento por parte dos superiores e a cobrança desumana de uma produção individual foi algo profundamente transformador para sua vida. O sofrimento gerado pela dureza do trabalho e exploração aguda a que foi obrigada enfrentar deixou marcas profundas, não só no seu físico como também no psíquico, no espiritual e no social, dando elementos para alimentar as reflexões que marcaram sua trajetória como pensadora. Como operária, recebeu na carne e na alma a “marca da escravidão”, que chamou de *malheur*²³¹:

Tinha, de algum modo, a alma e o corpo em pedaços. (...) Na fábrica, confundida aos olhos de todos e a meus próprios olhos com a massa anônima, a infelicidade dos outros entrou na minha carne e na minha alma (...). Recebi, aí e para sempre, a marca da escravatura, como a marca do ferro em brasa que os romanos impunham na fronte dos seus escravos mais desprezados. Depois disso, passei a olhar-me sempre como escrava.²³²

²²⁸ PÉREZ, E. B., Simone Weil: esperar na ausência de esperança, p.79-80.

²²⁹ SERRATO, A. C., Simone Weil: uma voz feminina que desafiou o século XX, p. 111.

²³⁰ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: testemunha da paixão e compaixão, p.31-2.

²³¹ Não existe uma tradução prevista. Em Weil, se refere ao sofrimento que atinge todas as dimensões da existência humana.

²³² WEIL, S., A espera de Deus, p.59-60 apud NOGUEIRA, M. S. M., A filosofia de Simone Weil.

A experiência operária, além de fundamental para sua reflexão filosófica e para seu crescimento pessoal, se relacionou com outra experiência decisiva em sua vida: a experiência mística que a aproximou do cristianismo. Seu primeiro contato com esta fé foi durante uma viagem a Portugal, após seu desligamento da fábrica, para se recuperar dos problemas de saúde. Ao visitar uma vila de pescadores, em um momento de profundo sofrimento pessoal, presenciou uma procissão de mulheres de pescadores à beira-mar, entoando cantos tristes e sentiu ali, pela primeira vez, o vínculo existente entre a desgraça, a compaixão e a cruz de Cristo.²³³

As mulheres dos pescadores andavam em volta dos barcos, em procissão, carregando círios e cantando cânticos certamente muito antigos, de uma tristeza de cortar o coração. (...) Lá tive de repente a certeza de que o cristianismo é, por excelência, a religião dos escravos e que os escravos não podem não deixar de aderir ao cristianismo, e eu entre outros.²³⁴

Em julho de 1936, com a eclosão da Guerra Civil Espanhola, Simone, apesar de seus posicionamentos pacifistas, juntou-se à causa republicana no *front* de Aragon²³⁵, por considerar que, já que não era possível impedir o conflito bélico, deveria assumir a parte do sofrimento que lhe correspondia em função do grupo ao qual pertencia.²³⁶ Era sua primeira experiência de luta armada e embarcara nesta empreitada por acreditar estar se engajando em um conflito dos camponeses pobres e famintos contra os grandes proprietários de terra. Logo se decepcionou ao perceber que tais lutas são um barateamento da morte, em que se mata irresponsavelmente ou se estimula o ato de matar de maneira também irresponsável. Rapidamente, tomou consciência da ferocidade da violência, independentemente da origem. Mesmo sendo míope e frágil, foi incorporada a uma unidade de anarquistas e, sem nenhum preparo para a vida militar, logo sofreu um acidente com óleo fervente que quase lhe causou uma amputação do pé, e teve que dar baixa. A experiência foi breve, mas teve um grande impacto na visão de Weil acerca da condição humana, já então ameaçada pela sombra da violência maior do Holocausto.²³⁷

Seu segundo contato com o cristianismo aconteceu inesperadamente numa estada em Assis, na Itália, onde se recuperava da queimadura. Durante uma visita a

²³³ PÉREZ, E. B., Simone Weil: esperar na ausência de esperança, p.81-2.

²³⁴ WEIL, S., Espera de Deus, p.34-35.

²³⁵ Uma importante campanha militar durante a Guerra Civil Espanhola (7 de março a 19 de abril de 1938) na qual as forças republicanas foram esmagadas.

²³⁶ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: testemunha da paixão e compaixão, p.37-8.

²³⁷ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.275.

uma capela medieval, sentiu algo mais forte que ela mesma que a obrigou, pela primeira vez, a se ajoelhar. Mas o contato definitivo com o cristianismo só aconteceu durante a Semana Santa de 1938, na Abadia de Solesme, em Sarthe. Como explicou, naquela ocasião, a Paixão de Cristo penetrou para sempre em seu espírito. Enquanto lia o poema *Love*, de George Hebert, poeta inglês do século XVII, durante uma forte crise de dor de cabeça, teve uma profunda experiência mística, na qual foi tomada pela presença extraordinária de Cristo. Até então, Simone jamais havia buscado uma aproximação com o cristianismo ou com a figura de Cristo, já que era agnóstica e judia e não conhecia os místicos.²³⁸ A partir daí, começou a perceber que a atitude cristã era a única possível para ela.²³⁹

Em minhas racionalizações sobre a insolubilidade do problema de Deus, eu não havia previsto essa possibilidade de um encontro real, de pessoa a pessoa, aqui embaixo, entre um ser humano e Deus. (...) Nem os sentidos nem a imaginação tomaram parte nessa repentina ascendência do Cristo sobre mim; eu apenas senti através do sofrimento a presença de um amor análogo àquele que lemos no sorriso de um rosto amado.²⁴⁰

Após retornar a Paris, iluminada por essa experiência, Simone teve que enfrentar os tempos difíceis da ascensão do nazi-fascismo na Europa. A explosão da 2ª Grande Guerra confirmou seus piores temores quanto ao risco de totalitarismo e à crise da civilização²⁴¹ e se tornou a sua grande e derradeira interpelação.²⁴² A ocupação de Paris, em 1940, atingiu em cheio sua vida. Por ser judia, foi forçada a se refugiar com os pais em Marseille, onde tentou engajar-se o mais efetivamente possível no esforço de guerra e na resistência.²⁴³ Entre outras coisas, participou do racionamento alimentar para dar a maior parte de seus talões para os refugiados e sentou-se à mesa dos mais miseráveis para se solidarizar e compartilhar suas parcas refeições.²⁴⁴ Entretanto, também em Marseille, pode se centrar na busca religiosa, orientada pelo dominicano Perrin, com quem teve um profundo encontro espiritual, e pelo filósofo católico G. Thibon, em cuja exploração agrícola trabalhou

²³⁸ PÉREZ, E. B., Simone Weil: esperar na ausência de esperança, p.82.

²³⁹ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a vida em busca da verdade.

²⁴⁰ WEIL, S., Espera de Deus, p.41.

²⁴¹ PÉREZ, E. B., Simone Weil: esperar na ausência de esperança, p.82.

²⁴² BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.279.

²⁴³ SERRATO, A. C.; SOUZA, W., Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele, p.312.

²⁴⁴ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.277.

conduzindo gado, descascando legumes e ensinando crianças. Mais uma vez, foi viver como camponesa, comendo e trabalhando com seus pares.

A nova estada no campo foi instrumento para uma profunda experiência de participação, favorecida por sua sensibilidade religiosa especial, que permitiu que percebesse conotações eucarísticas neste trabalho. Sobre isto escreveu: “As fadigas de meu corpo e de minha alma se transformam em nutrição para um povo que tem fome”. Nesta época, já passava horas em contemplação do Santíssimo Sacramento, podendo experimentar, no campo, o mesmo mistério que adorava no altar.

De volta a Marseille, descobriu o Pai-Nosso, que passou a rezar continuamente durante suas tarefas, dizendo, às vezes, sentir Cristo novamente de forma ainda mais clara e cheia de amor do que em Soslene. Nesta época, o pensamento da Paixão de Cristo penetrou fundo em sua existência e pôde perceber sua vida como uma continuação dessa Paixão, desta vulnerabilidade amante que se doa em meio às dores do mundo.

Apesar desta aproximação da pessoa de Cristo e do cristianismo, Simone recusou o batismo oferecido pelo P. Perrin, preferindo continuar fora da pertença eclesial para estar junto à dor do mundo e não protegida dentro dos limites de uma religião institucional.²⁴⁵ Apesar de questões não resolvidas em relação à instituição eclesial²⁴⁶, o motivo primordial de sua recusa foi o fato de que, para ela, dar esse passo significaria um sinal de separação dos marginalizados e proscritos, em particular seu próprio povo, que estava sendo conduzido em massa para o Holocausto. Seu batismo só aconteceu meses antes de sua morte, sob sigilo, sem constar de livros paroquiais, realizado por uma amiga judia²⁴⁷ a quem precisou ensinar os gestos e as fórmulas do sacramento.²⁴⁸

Em maio de 1942, antes do início da violenta reação nazista em Marseille, partiu para a América, levando os pais para onde seu irmão já se encontrava. Assim como ele, também poderia ter lá se estabelecido, pois com sua formação acadêmica, intelectual e histórico de vida teria tido espaço para construir uma sólida carreira universitária. No entanto, mal chegou a Nova York, começou a planejar seu retorno à Europa, o que aconteceu quatro meses depois, quando viajou para Londres.

²⁴⁵ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.277-9.

²⁴⁶ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, nota de rodapé 118, p.279.

²⁴⁷ SERRATO, A. C.; SOUZA, W., Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele, p.312.

²⁴⁸ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil. p. 347. (Paulus)

Sua ideia inicial era entrar na França ocupada e lutar junto com seus compatriotas. Mas, com a saúde debilitada e distúrbios de alimentação, não obteve autorização e precisou se contentar com a incumbência de revisar os relatórios enviados pelos comitês da Resistência e redigir um projeto a ser implantado depois da libertação do país.²⁴⁹ Era um trabalho muito burocrático e difícil para alguém que sempre se recusou a ser uma filósofa apenas de gabinete. Nos últimos tempos, se desentendeu com os companheiros em Londres. Incompreendida e desgostosa por não poder entrar na França, optou pelo silêncio e assim viveu seus últimos meses de vida.²⁵⁰

Diante da consciência de que não mais veria seu país, a última ação de Simone foi quase uma não ação. Em solidariedade e compaixão com os que lá ficaram resistindo às tropas de Hitler, decidiu jejuar, se alimentando apenas com a quantidade de ração que era servida aos soldados no *front*. Assim, apesar de estar longe da ação de guerra, sofreu as mesmas dores de seus compatriotas que lutavam na França: fome, doença, pobreza, solidão. Morreu em 24 de agosto de 1943, no Sanatório de Ashford, vítima de tuberculose agravada pelo jejum autoimposto.²⁵¹ Até o fim, viveu na radicalidade e intimidade com Deus, assumindo a cruz que tanto desejou para estar unida a Jesus Cristo.²⁵²

Simone Weil, durante sua vida, dedicou-se integralmente a pensar e lutar pela justiça, paz e vida plena para todos, principalmente os mais marginalizados. Sua vida foi um contínuo despojar-se, para atingir uma proximidade cada vez mais solidária com os pequenos, os humildes e os desprezados pela modernidade. Sua compaixão a fez existir para os outros. Não admitiu a dor e o sofrimento pelos quais os franceses passavam, sem participar diretamente dos eventos.²⁵³ Foi uma mulher que soube articular militância, reflexão e práxis na lógica de um pensamento que recuperava a profecia, a mística e a dignidade das pessoas.²⁵⁴ Lutou contra a força, a miséria e a desgraça sem abrir mão de exercer uma atividade crítica e de denúncia da injustiça e da irracionalidade, apelando sem trégua ao exercício necessário do pensar.²⁵⁵

²⁴⁹ PÉREZ, E. B., Simone Weil: esperar na ausência de esperança, p.83.

²⁵⁰ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.282-3.

²⁵¹ NOGUEIRA, M. S. M., A filosofia de Simone Weil: uma mística da ação e da contemplação.

²⁵² BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.282-3.

²⁵³ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil, p. 449. (Vozes)

²⁵⁴ SERRATO, A. C., Simone Weil: uma voz feminina que desafiou o século XX, p.123.

²⁵⁵ HERRANDO, C., Alberto Camus e Simone Weil.

Depois da experiência em Soslene, acreditou e testemunhou que a única fonte possível da não violência é espiritual e que o único caminho para o enfrentamento da violência, da guerra e seu potencial de morte era o da fragilidade e vulnerabilidade do amor que toma sobre si o seu peso esmagador. Para ela, ficou claro que a fortaleza espiritual transforma o ser humano por dentro, gerando vida a partir do desejo de sua vontade de negar esta violência.²⁵⁶ Nesta perspectiva, ela decidiu, por livre vontade, assumir e sofrer essa violência até o final, à semelhança do Crucificado. Assim, sua vida foi se tornando crística, como foi crística a sua morte. Morreu, como Jesus, no mais absoluto despojamento, solidão e pobreza, ansiando por um martírio que nunca lhe chegou da maneira como sonhou.²⁵⁷ Apesar de suas resistências ao batismo e à pertença institucional à Igreja, Simone Weil foi cristã. Como escreveu: “Adiro totalmente aos mistérios da fé cristã (...). Certamente, pertenço a Cristo. Ao menos é o que amo pensar. Mas permaneço fora da Igreja por dificuldades irredutíveis, temo, de ordem filosófica.”²⁵⁸

Para Maria Clara Bingemer, a existência de Simone Weil foi marcada pela mística de configuração ao Cristo, em que práxis, mística e ética se entrelaçam.²⁵⁹ Foi alguém que, configurado pela experiência mística cristã, optou pelo seguimento radical de Jesus Cristo.²⁶⁰ A mortalidade e a vulnerabilidade da carne humana foram o caminho escolhido por ela para a união com Deus e para a redenção. Ela seguiu esta via, contemplando sua mortalidade no mesmo Cristo a ela revelado nos outros, seus irmãos, sobretudo naqueles e naquelas em quem a desgraça deixou mais expostos e mais nus em sua condição mortal, em que a morte realiza cada dia seu trabalho predatório.²⁶¹

3.3.2 Etty Hillesum (1914-1943)

Esther (Etty) Hillesum viveu na Holanda na primeira metade do século XX. Como mulher judia holandesa, abraçou até o fim o contexto do Holocausto, a *Shoah*, uma das páginas mais sombrias da história da humanidade – que se tornou

²⁵⁶ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: a força e a fraqueza do amor, p.287-9.

²⁵⁷ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: um pensamento que atinge a raiz das coisas.

²⁵⁸ WEIL, S. *Ecrits de Londres et dernières lettres*, p.198 apud BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: testemunha da paixão e compaixão, p.150-1.

²⁵⁹ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil, p. 449-50. (Vozes)

²⁶⁰ BINGEMER, M. C. L., Simone Weil: um pensamento que atinge a raiz das coisas.

²⁶¹ BINGEMER, M. C. L., Filosofia e mística em Simone Weil, p.4-5.

ainda mais assustadora por ter sido concebida e executada pela civilização europeia enraizada na tradição do cristianismo. Teve uma vida bastante breve, encerrada no campo de concentração de Auschwitz, na Polônia, quando tinha 29 anos. Foi uma das vítimas da Solução Final nazista. Sua história se manteve praticamente desconhecida até 1981, quando seu diário e algumas cartas foram recompilados, publicados e parcialmente traduzidos para várias línguas.

Etty nasceu em 15 de janeiro de 1914, em Middelburg, no sul da Holanda, um país marcado pela cultura cristã. Era a mais velha de três irmãos. Seu pai era professor de línguas clássicas em Tiel e Winchtoen até mudar-se para Deventer em 1924, onde se tornou correitor e, mais tarde, reitor do Ginásio Municipal. Sua mãe, russa, havia chegado à Holanda fugindo do pogrom²⁶². Seus irmãos Misha e Jaap, assim como ela, eram extremamente talentosos, mas com sérios problemas psiquiátricos e emocionais. Sua família, apesar de seguir a tradição judaica, nunca praticou a religião judaica, apresentando um perfil de indiferentismo religioso.²⁶³

Depois que deixou a escola de seu pai em Deventer, em 1932, mudou-se para Amsterdã onde conseguiu seu primeiro grau em Direito. Em seguida, na faculdade de línguas eslavas e, estudou, em particular, o russo, a língua materna. Mais tarde, com a Segunda Grande Guerra já em andamento, começou a se interessar pela psicologia. Era bonita e refinada que exercia grande atração sobre os homens e, apesar da pouca idade, teve muitos namorados e admiradores. Era culta, extremamente brilhante, intelectual, poliglota, conhecedora da literatura alemã e russa e escritora talentosa.²⁶⁴

Em Amsterdam, morou e trabalhou como governanta na casa de Hans Wegerif, um viúvo de 62 anos, com quem chegou a ter uma relação íntima e uma experiência dolorosa de aborto nunca esquecida. Decidiu interromper a gravidez por medo de que seu filho herdasse os problemas psicológicos de seus irmãos. A

²⁶² “Pogrom” é uma palavra russa que significa “causar estragos, destruir violentamente”. Historicamente, o termo se refere aos ataques físicos da população contra os judeus, tanto no império russo como em outros países. Acredita-se que o primeiro incidente deste tipo a ser assim rotulado foi um tumulto antissemita ocorrido em Odessa, em 1821. Como termo descritivo, a palavra “pogrom” se tornou de uso comum durante as grandes revoltas antissemitas que aconteceram na Ucrânia e no sul da Rússia, entre 1881 e 1884, após o assassinato do czar Alexandre II. Durante o período do nazismo na Alemanha e no Leste europeu, como havia acontecido na Rússia Czarista, os pretextos para os pogroms eram ressentimentos econômicos, sociais e políticos contra os judeus, reforçando o já tradicional antissemitismo religioso. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/pogroms>. Acesso em: 12 set 2021.

²⁶³ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum (Nota introdutória), p.8-9.

²⁶⁴ BINGEMER, M. C. L., Etty Hillesum, p.453-54.

experiência de assistir seu irmão, fora de si, sendo transferido para um hospital psiquiátrico à força foi algo tão violento que ela decidiu nunca gerar alguém que pudesse ser tão infeliz quanto Misha e Jaap.²⁶⁵

Em fevereiro de 1941, foi apresentada a Julius Spier, um judeu divorciado de Frankfurt, chegado à Holanda fugindo da perseguição nazista em seu país. No passado, havia sido diretor de banco, mas depois tentou a vida como editor, estudou canto lírico até descobrir a psicoquirologia, uma terapia a partir da leitura das mãos. Em pouco tempo, Etty se tornou sua assistente, parceira intelectual e amante.²⁶⁶

Inicialmente, Etty procurou o terapeuta para começar um tratamento em um momento de solidão e insegurança, quando se sentia incomodada e desorganizada interiormente. Na realidade, a jovem vivia em estado de profunda desorientação desde a sua pré-adolescência. Sofria com distúrbios psicossomáticos, com eventos de estados opressivos de depressão, falta de sentido e até pensamentos suicidas.

O mal que enfrentou na idade adulta sobre a forma do nazismo, da perseguição e da guerra, já a assombrava desde cedo sob forma de sofrimento existencial²⁶⁷, somado às questões ligadas à doença dos irmãos. Ela se sentia presa em um “nó emaranhado” de uma desordem interior que lhe tornava a vida quase insuportável.²⁶⁸

Em seu diário, Etty conta que, quando procurou Julius Spier, vivia um momento dominado pela sensação de solidão e insegurança, desejando encontrar alguém que a pegasse pela mão e se preocupasse com ela. De acordo com José Tolentino Mendonça, o terapeuta representou para ela, tanto na descoberta, na sabedoria e como também na desordem, a concretização deste seu desejo. Ele constituía uma mistura, perigosa e deslumbrante, de mestre espiritual, psicanalista, quiromante e xamã.

O contato com o terapeuta, que era uma pessoa dotada de profundidade espiritual, em poucos meses, gerou nela um impressionante crescimento humano e espiritual. Logo de início, ele recomendou que ela escrevesse um diário para expressar por escrito o que sentia. Ela o fez do início de 1941 até setembro de 1943. Ao longo desse diário, é possível perceber a presença de muitos ensinamentos de

²⁶⁵ TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: a força da vida e o mistério de Deus, p.615-6.

²⁶⁶ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.394.

²⁶⁷ IACOPINI, B., Trabalhar sobre si mesmo é a única solução para o mal, p.29.

²⁶⁸ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum, p.17.

Spier, sendo que o mais importante de todos foi a fé inequívoca na possibilidade de uma vida plena e inteira, impressa não tanto na letra, mas na enorme transformação gerada em sua própria vida a partir daí.²⁶⁹

O terapeuta serviu de catalizador da libertação espiritual radical da jovem que acontecia em meio a uma paixão avassaladora e às restrições e confinamento que viria a enfrentar. Através de Julius Spier, Etty pode perceber como o sofrimento, quando aceito, não diminui, mas fortalece quantitativamente a vida. Ele a orientou na busca daquilo que é essencial, acrescida pela urgência trazida pela consciência do destino reservado aos judeus.²⁷⁰

A partir desta experiência inicial com Spier, Etty caminhou em direção a uma conversação sempre mais consistente e intensa com esse Deus descoberto em meio à vivência de um grande amor humano. E na medida em que foi sendo capaz de se entregar mais frequente e profundamente à oração, começou a ser agraciada com experiências místicas muito fortes.²⁷¹

Com o tempo, Etty também aprendeu a se ajoelhar, seguindo uma prática comum na vida de seu terapeuta. No início, por não apreciar o gesto que percebia como uma submissão, resistiu bastante a rezar nessa posição. Certo dia, porém, se sentiu repentinamente jogada ao chão por algo maior e, a partir daí, pôde então perceber que este movimento era muito mais sinal de recolhimento do que submissão. Era o ato de quem se sente vencido pela beleza de algo maior e, ao mesmo tempo, sabe conservar em si o seu segredo. Ajoelhar-se tornou-se, assim, o gesto sintetizador de toda sua fé.²⁷²

Ontem à noite, antes de ir para a cama, dei comigo ajoelhada, de repente, no meio desta grande sala, entre as cadeiras de aço sobre a esteira clara. Um gesto espontâneo: lançada por terra por algo mais forte do que eu. Há tempos tinha dito para mim: exercito-me no ajoelhar. Ainda hesitava demais ante este gesto, tão íntimo como os gestos de amor, dos quais não se pode falar se não se é poeta. Por vezes, tenho a sensação de ter Deus dentro de mim.²⁷³

Spier teve também um papel importante no processo de amadurecimento de Etty, na medida em que favoreceu seu crescimento interior, com o aconselhamento de leituras fundamentais que a acompanharam por toda a vida, como o Novo

²⁶⁹ TOLENTINO MENDONÇA, J., A rapariga de Amsterdão (prefácio).

²⁷⁰ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p. 399.

²⁷¹ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.394-5.

²⁷² TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: a força da vida e o mistério de Deus, p.623.

²⁷³ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum, p.139.

Testamento, o Evangelho e Santo Agostinho. Outros autores, como Rilke e Dostoiévski, que já faziam parte de seu repertório de leitura, ganharam então um significado ainda mais profundo.²⁷⁴

No entanto, apesar do seu interesse em leituras cristãs, ela viveu e morreu como judia. Em sua vida não aconteceu nada parecido com uma conversão ao cristianismo. Não há indícios de formas convencionais de louvor ou métodos de oração em sua biografia. Ela era simplesmente uma judia que encontrou Deus de uma maneira profunda e, a partir dali, escolheu o próprio caminho.²⁷⁵

A vida de Etty Hillesum foi alterada significativamente em 1942, quando o cerco nazista aos judeus, na Holanda, se intensificou, ganhando novos contornos quando todos os judeus foram obrigados a carregar no peito a estrela amarela e o país foi declarado *judenrein*, ou seja, “limpo de judeus”. Na ocasião, ela foi indicada para o cargo de datilógrafa no Conselho Judaico²⁷⁶, que decidiu aceitar por ver nele uma chance de ajudar seu povo que sofria.²⁷⁷

Depois de duas semanas de trabalho nesse serviço, que considerou insuportável, Etty se apresentou como voluntária para se fixar com alguns membros do Conselho no campo de Westerbork²⁷⁸, como assistente social, para assim poder realmente oferecer ajuda aos seus.²⁷⁹ Ela chegou ao campo quando as deportações para Auschwitz estavam começando²⁸⁰, levada por uma crença inequívoca de que só faria jus à sua vida se não abandonasse as pessoas que estavam em perigo definitivo e usasse seus talentos para levar a elas algum alívio. Depois da guerra, sobreviventes dos campos confirmaram que Etty foi, de fato, até o último instante,

²⁷⁴ TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: o canto da vida.

²⁷⁵ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.394.

²⁷⁶ O *Judenraete* era o organismo estabelecido pelos nazistas com o intuito de organizar a saída dos judeus. Os judeus considerados “idôneos” eram transferidos para “campos de trabalho”, que nada mais eram que guetos. Os judeus tinham a ilusão de que, através da mediação e da negociação com o Conselho, alguns judeus pudessem ser poupados de um destino pior. Segundo a Enciclopédia do Holocausto, o órgão controlava os guetos para onde eram encaminhados os judeus que esperavam sua deportação. Esses guetos não sobreviveram muito tempo, pois com a implementação da “Solução Final”, ou seja, o plano de extermínio de todos os judeus, no final de 1941, os judeus passaram a ser fuzilados nas imediações dos guetos ou enviados para campos de extermínio. Disponível em: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/ghettos>. Acesso em: 12 set 2021.

²⁷⁷ TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: o canto da vida.

²⁷⁸ Campo situado na Polônia. Inicialmente, foi criado, em 1939, pelos holandeses, como um posto com a finalidade de abrigar os judeus fugitivos da Alemanha antes da guerra. Com o desenrolar da política de extermínio, tornou-se um “campo de trabalho” e depois simplesmente a última parada antes do campo de extermínio de Auschwitz-Birkenau.

²⁷⁹ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum (Nota introdutória), p.11.

²⁸⁰ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.394-5.

uma personalidade luminosa, um testemunho de fé, esperança e amor entre aquelas vítimas indefesas do horror nazista.²⁸¹

Etty possuía amigos na resistência que poderiam tê-la ajudado a fugir ou se esconder das autoridades nazistas, mas preferiu ficar e abrir mão da oportunidade de escapar por estar convencida de que só seria fiel a si mesma se não abandonasse os que se encontravam em perigo e usasse sua energia para trazer vida à vida dos outros. Escolheu o destino de seu povo, com o qual ela comungou sem reservas, vendo com clareza que, diante do massacre em curso, não era mais possível pensar na própria individualidade, mesmo sabendo o que a aguardava.²⁸²

Para Faustino Teixeira, seu trabalho essencial foi construir uma “barreira interior” para evitar que a apatia ou o desânimo tomassem conta de seus companheiros. Ela se erguia das sombras como brasa nas cinzas e reinventava a esperança.²⁸³ Como ela escreveu em 5 de julho de 1943: “Constato cada vez em mim mesma, quando se toca o limite do desespero e se acredita não poder mais avançar, eis que a balança pende para o outro lado, e se pode então rir e retomar a vida”²⁸⁴.

De agosto de 1942 a setembro de 1943, empregou seu tempo mantendo seu diário, escrevendo cartas e cuidando de doentes no hospital do campo. Neste período, viajou com permissão para Amsterdã por doze vezes para tratar de sua saúde debilitada, mas também levando cartas, assegurando o fornecimento de medicamentos para os doentes e trazendo mensagens, apesar de suas limitações físicas. Durante uma das idas a Amsterdã, acompanhou a doença e morte de Julius Spier, em 15 de setembro de 1942. O câncer livrou-o de sofrer as consequências do nazismo porque morreu antes de ser deportado. O golpe da morte do homem amado foi vivido por Etty com serenidade e como parte das dores daquele momento funesto.²⁸⁵ O registro que Etty fez da morte de Spier, em seu diário, é, na visão de Bingemer, uma grande doxologia: “Eu amei tão terrivelmente as pessoas porque em cada pessoa amo um pedaço de ti, meu Deus. E te procuro por toda parte nas pessoas

²⁸¹ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum (Nota introdutória), p.11; TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: o canto da vida.

²⁸² BINGEMER, M. C. L., Mística e profecia no feminino, p.165.

²⁸³ TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: o canto da vida.

²⁸⁴ HILLESUM, E., Carta de 5 de julho de 1943 apud TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: o canto da vida.

²⁸⁵ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.394-5.

e frequentemente encontro um pedacinho de ti. E tento descobrir-te no coração dos outros.”²⁸⁶

Para Etty, ao amar Spier apaixonadamente, espontaneamente, honestamente, estava amando Deus, ou aquilo ou aquele que ela conhecia como sendo Deus.²⁸⁷

Em seguida à morte do homem amado, ela também escreveu:

Você me ensinou a pronunciar o nome de Deus sem preconceitos. Você foi o mediador entre Deus e mim e agora você, mediador, partiu e daqui em diante meu caminho vai direto a Deus, e eu sinto que está tudo bem. E por minha vez serei a mediadora para todos os outros que eu puder alcançar.²⁸⁸

Um ano depois, em 7 de setembro de 1943, Etty foi enviada, junto com a família, para o campo de concentração, de onde nenhum deles saiu vivo. Do trem que a levaria ao seu destino final, Etty ainda conseguiu jogar um cartão postal, encontrado às margens da ferrovia e endereçado a uma amiga. Nele estava escrito: “Deixamos o campo cantando”²⁸⁹. Esse gesto final de lançar um bilhete de um vagão que a conduzia para a morte, na esperança que fosse encontrado e chegasse a seu destino, é prova incontestável de seu último e extremo sinal de confiança invencível na humanidade. No momento que sua vida estava prestes a ser destruída, ela ainda acreditava que alguém poderia recolher sua mensagem e entregá-la ao destinatário, como realmente aconteceu.²⁹⁰ Diz o bilhete: “Abro a Bíblia ao acaso e encontro isto: ‘O Senhor é o meu alto refúgio’. Estou sentada sobre a minha mochila, no meio de um vagão de mercadorias apinhado de gente (...) deixamos o campo cantando (...). Viajaremos durante três dias.²⁹¹ É com estes sentimentos, acreditando na vida que ela fez sua viagem final.

Etty confiava neste Deus fraco e impotente, que sofre com a vítima em vez de aniquilar o carrasco. Sabia que Ele “não pode fazer muito em relação às circunstâncias, pois elas fazem parte da vida”²⁹² e assim foi se deixando despojar pelo amor deste Deus. Em seu diário escreveu que para isto era preciso deixar tudo de lado, inclusive as grandes palavras e atitudes grandiloquentes, pois se fazia

²⁸⁶ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum, p.297-8.

²⁸⁷ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.401.

²⁸⁸ HILLESUM, E., Uma vida interrompida: diário de Etty Hillesum, p.301.

²⁸⁹ MONTEFOSCHI, G., Etty Hillesum: ritrovare l'avita nella Voragine dell'Olocausto, p.1.

²⁹⁰ DAVIDE, M., Etty Hillesum: humanidade enraizada em Deus, p.25-6.

²⁹¹ HILLESUM, E., Lettere 1491,1943, p.155 apud DAVIDE, M., Etty Hillesum: humanidade enraizada em Deus, p.25.

²⁹² HILLESUM, E., Uma vida interrompida: Diário de Etty Hillesum, p. 261-262.

necessário “tornar-se muito simples e se palavras, como o trigo que cresce e a chuva que cai”²⁹³, contentando-se apenas em ser.²⁹⁴

Após a guerra, a Cruz Vermelha informou sobre a morte de Etty, em Auschwitz, em 30 de novembro de 1943. Ela entregou sua vida em solidariedade a seu povo e milhões de outros seres humanos: ardia de desejo de se dar, de se oferecer aos outros, de repartir sua vida para que os que sofriam ao seu redor pudessem ver seu sofrimento aliviado e sua fome saciada.²⁹⁵ Porém não buscava alento apenas para as vítimas pois o Deus ao qual ela tinha acesso lhe gerava um brilho que a tornava capaz de percebê-lo até mesmo entre os algozes, os que geravam e promoviam o sofrimento, como o comandante do campo, os guardas, os dirigentes judeus e os judeus alemães. Para ela, esse brilho gerado por Deus que ela percebia no seu próprio interior, mas também no de qualquer ser humano precisava ser defendido em qualquer circunstância e, por isso ela precisava desenterrar Deus do fundo de todos os corações, sem exceção.²⁹⁶ Foi uma jovem vida dada voluntariamente por todas as feridas, mesmo as dos perseguidores.²⁹⁷

A mística de Etty Hillesum é uma das coisas mais extraordinárias e comoventes que se pode encontrar na história dos grandes buscadores espirituais. É um caminho de resistência e fé, de presença de um mundo interior encantado que, com garbo, é capaz de enfrentar as dificuldades mais impressionantes com as quais o ser humano se depara ao longo da vida sem perder a alegria e a crença de que a vida é bela e vale a pena ser vivida.

Ela derramou sua vida em serviço e sacrifício pelos outros e no desejo de morrer em solidariedade às vítimas, mesmo sabendo que aqueles à sua volta, fossem eles vítimas ou verdugos, não aceitavam os fatos de sua própria existência, renegavam seu destino e traíam a beleza e o sentido da vida. Para Etty, a desintegração e a destruição de seu povo não era culpa de Deus e sim dos próprios seres humanos. Olhando para esta realidade e tendo consciência do que estava reservado para si e sua família, ela nunca deixou de acreditar e procurar

²⁹³ HILLESUM, E. Uma vida interrompida: Diário de Etty Hillesum, p.249.

²⁹⁴ BINGEMER, M. C. L., Etty Hillesum, p.461.

²⁹⁵ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.7.

²⁹⁶ IANELLI, M., A jovem mística que “desenterra Deus do fundo do coração dos outros”, p.42.

²⁹⁷ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.7.

incansavelmente o sentido e a beleza na vida, mesmo na pior das situações.²⁹⁸

Escreveu em seu diário um ano antes de ir para Auschwitz:

Caminhando... eu pensava no dia em que tudo estiver acabado, quando caminharemos para chegar a uma sala comum de um acampamento, onde morreremos com muitos outros. Eu sabia tudo isto enquanto eu caminhava, que será não apenas meu destino, mas o de todos os outros, e eu o aceitei.²⁹⁹

A vida desta jovem mística mudou o panorama da visão tradicional da mística ao apontar um caminho singular de alguém que vem do mundo secular, com traços de liberdade e busca de autenticidade. Ela foi alguém que se aproximou de forma diferenciada e singular do Mistério maior, sem nome, enfrentando com altivez as condições adversas de um campo de concentração para encontrar no fundo de si a presença acolhedora de Deus. É uma mística inspiradora que consegue desentranhar, nas condições mais adversas, a consciência da beleza da vida e um sentido mais profundo para continuar acreditando num mundo melhor.³⁰⁰

O testemunho de Etty Hillesum ressoa intacto e cada vez mais eloquente aos ouvidos dos homens e mulheres de hoje. Como mística do século XX, ela mostrou a necessidade de se cuidar do Deus descoberto no interior de cada para o enfrentamento das dificuldades que a realidade apresenta e tomou compassivamente sobre seus ombros frágeis a dor dos outros para fazê-la sua e ajudar a Deus a redimi-la.³⁰¹

Etty é uma mística do cuidado para com Deus e com os demais. Para ela, Deus confiou ao ser humano sua própria presença no mundo, porque sem o ser humano nada pode fazer. Deus é, portanto, presença a ser cuidada, fonte jorrante que não pode ser obstruída e que deve ser continuamente limpa. Em sua visão, é necessário nunca relaxar a atenção da tentação de não crer para que quando esta surja, se tenha condição de impedir que Deus se afaste da humanidade por causa de sua própria falta de fé.³⁰² Sua curta vida foi um testemunho constante que ainda hoje continua a ensinar aos homens e mulheres contemporâneos que o cuidado com Deus descoberto no interior de cada um é fundamental para que a humanidade seja

²⁹⁸ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.408-9.

²⁹⁹ HILLESUM, E., No interrupte life – the Diaries 1941-1943 and Letters from Westbork apud BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.409.

³⁰⁰ TEIXEIRA, F., Etty Hillesum: a força da vida e o mistério de Deus, p.613-4.

³⁰¹ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.419.

³⁰² IACOPINI, B., Trabalhar sobre si mesmo é a única solução para o mal, p.30.

capaz de enfrentar as dificuldades que a realidade apresenta. Isto se torna possível quando o ser humano toma compassivamente sobre os ombros a dor de todo e qualquer semelhante para fazê-la sua e ajudar Deus a redimi-la.³⁰³

3.3.3 Thomas Merton (1915-1968)

Thomas Faverel Merton foi um místico cuja vocação surge no meio da secularidade e dos problemas que fizeram o século passado ser chamado o “século sem Deus”, atravessado por duas guerras mundiais, o Holocausto, a Guerra Fria e a ameaça nuclear. Apesar de sua vida monástica, tinha autorização para escrever e, por isso, hoje, se tem acesso a uma grande obra literária por ele produzida sobre os mais diversos temas.

Graças à sua habilidade de escritor e à sua sensibilidade *ad extra*, ou seja, para além do claustro e dos muros do convento, deixou à disposição do público, após sua morte, uma vasta obra literária de peso, tanto em profundidade como em genialidade. Em seus livros, é possível perceber com clareza sua adesão ao verdadeiro humanismo, o primado do ser humano sobre a tecnologia e da compaixão sobre a violência. De acordo com M. C. Bingemer, é por isso que, no seu testamento espiritual, a chave da liberdade interior que a vida monástica pode e deve trazer ao mundo é a libertação de cada ser humano, em face à crescente opressão das estruturas. Sem ela, não há vida social possível. A vida interior profunda é a base de toda vida exterior fecunda.³⁰⁴

Não é possível separar o místico Merton de sua produção escrita. Há nele uma tensão contínua entre o papel de monge e o de escritor que reflete os conflitos que viveu durante boa parte de sua vida, até que pudesse assumir por completo que seus escritos constituíam uma forma lícita de oração, um modo íntimo de comunicação pessoal e de comunhão universal, uma opção livre, embora fosse também uma expressão rigorosa de obediência aos superiores e à ordem.³⁰⁵ Inicialmente, tinha por opção o anonimato para poder viver na total solidão. A decisão de escrever veio

³⁰³ BINGEMER, M. C. L., O Mistério e o mundo, p.419.

³⁰⁴ BINGEMER, M. C. L., Quando a clausura é o mundo, p.7-8.

³⁰⁵ RONSI, F. de Q., Um itinerário de vida de ação e contemplação, p.18.

em resposta ao pedido do abade, que via em seus escritos a possibilidade de levar as pessoas ao amor de Deus e à contemplação.³⁰⁶

Merton nasceu em 31 de janeiro de 1915, em Prades, pequena cidade no sul da França, na época, imersa no contexto da Primeira Grande Guerra. Era filho de um casal de artistas, um dado significativo, pois uma das marcas de sua mística foi justamente uma estreita e fecunda relação com a arte, em especial a literatura.³⁰⁷ Seu pai era um pintor nascido na Nova Zelândia e sua mãe, uma *quaker* norte-americana. Por vontade do pai, foi batizado na Igreja Anglicana. Meses depois de seu nascimento, em função guerra, a família mudou-se para os Estados Unidos, onde nasceu seu irmão John Paul Merton, em 1918.³⁰⁸

Ficou órfão de mãe aos 6 anos de idade. A partir daí, morou inicialmente com seus avós maternos e depois com seu pai, que se mudava constantemente, procurando paisagens inspiradoras para seus quadros. Não conviveu muito com seu único irmão que, por ser ainda muito criança, ficou com os avós maternos, nos Estados Unidos. Em 1931, Merton perdeu o pai e sua tutela passou a parentes paternos, quando se mudou para os arredores de Londres.³⁰⁹ Depois de se graduar no secundário, entrou para o Clare College da Universidade de Cambridge e, como presente por sua aprovação, ganhou de seu tutor uma viagem à Itália e França.³¹⁰

Nesta viagem, enquanto visitava Roma, teve acesso a uma realidade intangível, através de um processo favorecido por sua descoberta da arte cristã primitiva. Impactado pelos mosaicos bizantinos, ele percorreu todos os templos da cidade. Foi, na realidade, uma experiência estética que despertou nele a curiosidade pela fé católica e que o levou a ler, ainda durante a viagem, a Bíblia – na Vulgata de São Jerônimo, um produto da Igreja dos primeiros séculos.

E assim, sem saber nada a respeito me tornei um peregrino. Levei inconsciente e até sem intenção, a visitar todos os grandes santuários de Roma, a percorrer todas as suas basílicas com a avidez e o desejo dum legítimo peregrino conquanto não por motivo piedoso.³¹¹

³⁰⁶ RONSI, F. de Q., Um itinerário de vida de ação e contemplação, p.23.

³⁰⁷ PEREIRA, S. C., Thomas Merton, p. 464.

³⁰⁸ RONSI, F. de Q., Um itinerário de vida de ação e contemplação, p.15.

³⁰⁹ LAGUNA, M. L. L., Thomas Merton: uma vida com horizonte, p.33.

³¹⁰ RONSI, F. de Q., Um itinerário de vida de ação e contemplação, p.16-17.

³¹¹ MERTON, T., A montanha dos sete patamares, p. 123.

O mais importante desta passagem por Roma, no entanto, foi a leitura que Merton fez dela depois de sua adesão ao catolicismo. Para ele, o que ali aconteceu foi uma prefiguração de sua conversão.³¹²

E pela primeira vez na vida comecei a saber alguma coisa daquela pessoa que muitos homens chamavam de Cristo. Foi uma noção obscura, mas verdadeiro conhecimento dele, em certo sentido mais verdadeiro do que supus e mais verdadeiro do que eu admitiria. Sim, foi em Roma que minha concepção de Cristo se formou. Foi lá que pela primeira vez eu o vi.³¹³

Apesar desta primeira experiência, de volta à vida universitária, em Londres a curiosidade despertada pela viagem arrefeceu e ele viveu o ano de 1934 sem rumo e sem religião. No ano seguinte, foi convidado a deixar Cambridge, possivelmente por ter engravidado uma moça solteira.³¹⁴ Na ocasião, se sentindo envolvido pelo ar corrompido da alta sociedade europeia nos anos que precederam a Segunda Grande Guerra e pressentindo que algo grande e perigoso estava para acontecer, emigrou para os Estados Unidos. Os dez dias de travessia do Atlântico tiveram para Merton um valor extraordinário, pois foram a oportunidade que precisava para repensar tudo o que vivera em Cambridge.

Não tive de fazer muita reflexão no ano em que passei em Cambridge para me certificar de que todos os meus sonhos de prazeres fantásticos e usufruições eram loucos e absurdos, e que tudo o que conseguiria atingir se transformara em cinzas nas minhas mãos, tendo eu próprio, nesta prebenda, saído um tipo sumamente desagradável de pessoa vã, egoísta, dissoluta, fraca, indisciplinada, dúbia, sensual, obscena e orgulhosa. (...) Considerava a pessoa que era então, a pessoa resultante de Cambridge, e via com nitidez bastante que eu era o produto dos nossos tempos, da minha sociedade e da minha classe. Eu era algo que fora gerado pelo egoísmo e pela irresponsabilidade do século materialista em que vivia.³¹⁵

Chegando aos Estados Unidos, foi aceito na Universidade de Columbia e iniciou uma nova fase em sua vida. Graduou-se, em 1938 e, no ano seguinte, obteve o mestrado na língua inglesa. Em seguida, começou o doutorado, mas também, além dos estudos, escreveu para a *Columbia Review* e para a revista humorística *Jester*. Foi um tempo de intensa atividade cultural e boemia. Nessa época, se sentiu atraído pelo marxismo e por questões ligadas ao movimento pacifista.

³¹² DA COSTA, M. T., As cidades invisíveis, p.280.

³¹³ MERTON, T., As montanhas dos sete patamares, p.123.

³¹⁴ DA COSTA, M. T., As cidades invisíveis, p.272.

³¹⁵ MERTON, T., As montanhas dos sete patamares, p.149-150.

Ainda em meados dos anos 1930, começou a se interessar por temas religiosos. Na infância, já tivera algum contato com denominações protestantes, sem criar vínculos. Em 1936, conheceu o monge hindu Mahanambata Bramachari, que lhe indicou clássicos da literatura cristã. Outro que o influenciou foi Étienne Gilson, um filósofo e historiador dominicano que conheceu em 1937.³¹⁶ Em seguida, se converteu ao catolicismo, sendo batizado em 1938, e pouco tempo depois, manifestou a intenção de se tornar sacerdote.³¹⁷

Em 1940, fez uma peregrinação à basílica da *Virgen de la Caridad del Cobre*, perto de Santiago de Cuba, buscando a intercessão de Nossa Senhora para se tornar sacerdote. Em Havana, ao retornar da peregrinação, teve uma experiência mística durante uma missa, na qual vislumbrou os céus abertos e teve certeza da presença divina no local. Ali, consolidou-se a certeza do desejo de se tornar sacerdote.³¹⁸ Ao deixar Cuba, escreveu em seu diário: “A certeza inabalável, o conhecimento claro e imediato de que o céu estava bem na minha frente me atingiu como um raio e me percorreu como um clarão e pareceu me levantar, redimido, da terra”³¹⁹.

O caminho de Merton para o sacerdócio não foi retilíneo. Pensou primeiramente na Ordem dos Franciscanos, mas sua entrada no noviciado franciscano foi recusada por motivos não muito claros. Alguns de seus biógrafos especulam que sua vida pregressa foi considerada um grave obstáculo para a admissão na ordem.³²⁰ Depois da recusa dos franciscanos, começou a duvidar de sua vocação, embora a vontade de se afastar do mundo secular não o abandonasse.³²¹ Retirou-se, então, para o interior do estado de Nova York, indo lecionar literatura inglesa na *St. Bonaventure University*. Nesse período, de 1940 a 1941, dedicou boa parte de seu tempo livre a práticas contemplativas.³²² Em 1941, durante um retiro em momento trapista cisterciense, foi invadido por um desejo ardente pela vida monástica³²³ e, no final do mesmo ano, ingressou na Abadia Cisterciense Nossa Senhora de Gethsemani, no estado de Kentucky, descobrindo em pouco tempo que aquele era seu destino.

³¹⁶ DA COSTA, M. T., *As cidades invisíveis*, p.272-4.

³¹⁷ BERTELLI, G. A., *Mística e compaixão*, p.39.

³¹⁸ DA COSTA, M.T., *As cidades invisíveis*, p.283.

³¹⁹ DA COSTA, M.T., *As cidades invisíveis*, p.283.

³²⁰ DA COSTA, M. T., *As cidades invisíveis*, p.274.

³²¹ RONSI, F. de Q., *Um itinerário de vida de ação e contemplação*, p.20.

³²² DA COSTA, M. T., *As cidades invisíveis*, p.274.

³²³ RONSI, F. de Q., *Um itinerário de vida de ação e contemplação*, p.20.

Na Páscoa de 1943, recebeu a notícia da morte de seu irmão na guerra, em consequência de um desastre com o bombardeio no qual voava sobre o Canal da Inglaterra. Merton dedicou a ele o poema “Para meu irmão desaparecido em ação, 1943” que conclui sua autobiografia.³²⁴

Logo depois de terminar seu período de formação monástica, começou a escrever com aval e recomendação de seu abade. Primeiramente, escreveu vários livros ligados à Ordem Cisterciense e, em 1948, publicou sua autobiografia, *A montanha dos Sete Patamares*, que se tornou um *best-seller*. Em 1949, se ordenou padre e, em junho de 1951, aos 36 anos, conseguiu a nacionalidade norte-americana.

Em 18 de março de 1958, 17 anos depois de sua entrada no monastério, Merton, a pedido do abade, foi ao centro de Louisville, junto com outro companheiro de claustro para comprar suprimentos para a abadia. Quando os dois pararam para um café, teve uma experiência mística que ele mesmo chama de “epifania” e que foi definitiva em sua vida.

Em Louisville, em uma esquina de Fourth e Walnut, no centro comercial da cidade, fui subitamente tomado pela consciência de que eu amava todas aquelas pessoas, que eram minhas e eu era delas, que não poderíamos ser estranhos uns aos outros embora fôssemos totalmente desconhecidos (...) Tenho a imensa alegria de ser humano, de pertencer a uma espécie na qual o próprio Deus se encarnou. Como se os pesares e a estupidez da condição humana pudessem me esmagar agora que percebo o que todos nós somos. Ah! Se todo mundo pudesse dar-se conta disto! Mas isto não pode ser explicado. Não há como dizer às pessoas que todas elas andam pelo mundo brilhando como sol.³²⁵

Essa “epifania” abriu seus olhos para os sinais dos tempos. Imediatamente ao despertar dela, ainda no centro comercial, descobriu que a sociedade americana que tinha deixado para trás quando entrou para a vida monástica, apesar de aparentemente bem ordenada e cortês, era essencialmente violenta e caótica.³²⁶ Impactado pela presença de tanta violência naquele país e também no mundo, descobriu que o caminho da paz passava sempre pela compaixão.³²⁷

Através dessa experiência, percebeu verdades que não havia considerado anteriormente e que fizeram com que, a partir de então, mudasse radicalmente sua própria interpretação sobre a vida espiritual. Passou a rejeitar o tom de

³²⁴ THE THOMAS MERTON CENTER, Merton’s correspondence with: John Paul Merton (1918-1943).

³²⁵ MERTON, T., Reflexões de um espectador culpado, p.181.

³²⁶ BERTELLI, G., Violência e paz na vida e obra de Thomas Merton, p.49.

³²⁷ BERTELLI, G. A., Mística e Compaixão, p.46.

superioridade espiritual presente em seus escritos anteriores e modificou o caráter de seus escritos subsequentes, que passaram a se referir aos temas prementes da sociedade ocidental na década de 1950 e nos primeiros anos da década seguinte.³²⁸

A experiência de Louville foi também um marco definitivo na mudança de uma vida monástica silenciosa que levava anteriormente para uma vida ainda monástica, mas com um intenso contato com o mundo. Merton continuava atraído pela solidão, mas passou a sentir igualmente atração por um compromisso com as pessoas fora do mosteiro. Sua experiência mística não lhe sugeriu abandonar a vida monástica, mas o fez perceber que a solidão verdadeira é, na verdade, não presença e assistência, não participação e compromisso, encobrimento e hospitalidade, desaparecimento e chegada.

Em 1957, Merton percebeu que isolar-se de toda a humanidade é absurdo e contrário à santidade e a partir daquele momento se tornou cada vez mais aberto aos grandes desafios do mundo contemporâneo, como as questões da violência, das injustiças sociais, de gênero e as ecológicas e se empenha, concomitantemente, com a promoção da paz, da justiça e da integridade da criação.³²⁹

Para concretizar a mudança que a “epifania” de Louisville causou nele, sentiu a necessidade de começar a criar caminhos de contato e diálogo com pessoas fora do mosteiro. Foi então autorizado pelos superiores a manter encontros quinzenais com pastores e estudantes protestantes e também com estudiosos judeus.³³⁰

Todas estas atividades começaram a dificultar o cotidiano do mosteiro e essa situação somada à sua necessidade pessoal de silêncio e solidão fizeram com que crescesse nele o desejo de viver uma vida eremita. Em 1965, finalmente, conseguiu a permissão para viver como ermitão nos bosques que rodeavam a abadia, onde continuou a ir diariamente somente para celebrar a missa.

Paradoxalmente, foi justamente ao iniciar sua vida como ermitão, ainda sobre o influxo da experiência em Louisville, que se sentiu mais e mais comprometido com os problemas mundiais, passando a escrever sobre temas como a paz, a violência, a guerra, os direitos humanos, a descrença, a contribuição do Oriente às formas de vida ocidentais e o papel da ciência e da tecnologia no mundo contemporâneo. Em um momento seguinte, alargou ainda mais seus horizontes e

³²⁸ DIOCESE OF PORTLAND, Epiphany.

³²⁹ BERTELLI, G. A., *Mística e Compaixão*, p.46-7.

³³⁰ RONSI, F. de Q., *Um itinerário de vida de ação e contemplação*, p.17.

passou também a desenvolver temas ligados a outras culturas e religiões. O paradoxo vivido por Merton nesse período foi que, embora, por um lado, estivesse plenamente consciente do valor da solidão para o crescimento espiritual, por outro, sentia também uma crescente necessidade de se comunicar com as outras pessoas. Na mesma medida que crescia sua experiência de Deus, crescia também a necessidade de se comunicar com as outras pessoas e o sentimento de responsabilidade pelo bem do outro e de toda a sociedade.³³¹

Ao tratar de assuntos tão plurais quanto os que abordava em seus escritos, Merton tinha uma única preocupação que era unir contemplação e ação. Ele queria fazer o cristianismo dialogar com a modernidade e construir uma reflexão que fosse, ao mesmo tempo, fiel à tradição cristã e de interesse ao homem e a mulher contemporâneos, fossem religiosos ou não.³³²

Em 1968, Merton foi convidado para viajar em busca de novos lugares para futuros eremitérios e, por este motivo, visitou o Novo México, a Califórnia e o Alasca, antes de ir à Ásia para participar do Encontro Internacional dos Representantes dos Mosteiros Beneditinos e visitar o Sri Lanka, a Índia e a Tailândia. Em Bangkok, onde se realizava o encontro, depois de terminar a conferência que lhe fora designada, morreu acidentalmente eletrocutado por um ventilador, em 10 de dezembro, aos 53 anos.³³³

Thomas Merton viveu num momento histórico agudo e tenso ao qual o cristianismo não poderia ficar indiferente. Ele percebeu isto e engajou-se intensamente no esforço de oferecer uma resposta espiritual à altura dos desafios inquietantes que a humanidade vivia. Foi um monge, um místico e um contemplativo, mas não deu as costas para o mundo. Renovou o monacado, dando-lhe uma nova face, reatualizando seu mais verdadeiro sentido e tornando-o mais relevante e comprometido com a realidade.³³⁴

Merton é alguém que descobriu a sacralidade da vida e a presença de Deus em todas as criaturas, o que as faz merecedoras de cuidado e veneração. Esta consciência se resume na palavra compaixão que aponta para o cuidado responsável pelo outro, principalmente quando em abandono, pobreza e exclusão. A compaixão

³³¹ RONSI, F. de Q., Um itinerário de vida de ação e contemplação, p.21.

³³² DA COSTA, M. T., As cidades invisíveis, p.274-5.

³³³ LAGUNA, M. L. L., Thomas Merton: uma vida com horizonte, p.34.

³³⁴ PEREIRA S. C., Thomas Merton, p.472.

corrige e equilibra a mística, na medida em que o encontro com Deus não se dá unicamente na interioridade fechada, mas na exterioridade face a face com o outro. Merton é alguém que, como poucos, viveu esta realidade em pleno século XX. O amor pela humanidade, aliado à sua vida de contemplação de Deus no claustro, fez com que se tornasse uma referência para o futuro da fé e da religião no mundo de hoje.³³⁵

Para Merton, só a mística é capaz de curar a angústia existencial do ser humano. Ele escolheu o caminho contemplativo da busca e do encontro com Deus no tempo e na história porque percebeu que sem a dimensão contemplativa, o vínculo que liga tudo com tudo se perde e o ser humano se vê à deriva da existência. Em sua percepção, a realidade divina e a realidade humana são convergentes e interdependentes e, assim sendo, a ação contemplativa precisa ser compassiva, cuidadora e profeticamente motivada a agir no mundo.³³⁶, na medida em que a vida contemplativa é a base da resistência contra as forças geradoras da violência e da exclusão, da solidariedade com as vítimas do mal e do cuidado responsável pela criação inteira.³³⁷ Com seu exemplo e obra, ele deixou claro que a ideia de que vida contemplativa não é fuga do mundo e sim uma ida a Deus para em seguida se encarnar na história.³³⁸

A mística de Thomas Merton é uma mística de compaixão, cuidado e seguimento. O amor que tinha por Deus o fez perceber que a vida contemplativa não é *fuga mundi*, o impedindo, mesmo sendo um contemplativo, de à margem do mundo e, ao contrário, o impelindo a se comprometer com o sofrimento dos demais seres humanos, se engajando, a exemplo de Jesus Cristo, na luta por um mundo mais justo e menos opressor, onde haja espaço de vida plena para todos os homens e mulheres sem distinção de nenhuma espécie.

3.3.4 Christian de Chergé (1937-1996)

Charles-Marie Christian de Chergé nasceu em Colmar, Alsácia, em 18 janeiro de 1937. Era o filho mais velho de uma família numerosa, aristocrata e com alto

³³⁵ BINGEMER, M. C. L., Quando a clausura é o mundo, p.8-9.

³³⁶ PEREIRA S. C., Thomas Merton: Itinerarium da vida contemplativa no tempo e na história, p.6.

³³⁷ BERTELLI, G. A., Mística e Compaixão, p.94.

³³⁸ PEREIRA S. C., Thomas Merton: Itinerarium da vida contemplativa no tempo e na história, p.6.

padrão de educação. Seu pai, Guy de Chergé, era militar e, em função disso, passou parte da infância em Argel, onde o pai comandava um regimento de artilharia. Voltou à França com 8 anos e fez seus estudos secundários em Paris em uma escola dirigida por irmãos maristas. Em seguida, se inscreveu no propedêutico de Letras da Sorbonne e iniciou seus estudos em Psicologia, que concluiu já como seminarista.³³⁹

Christian sempre foi muito religioso e, aos 17 anos, comunicou aos pais seu desejo de se ordenar sacerdote. O pai exigiu, no entanto, que terminasse os estudos e vivesse como os jovens de sua idade. Assim, somente dois anos depois, em 1956, entrou para o *Séminaire de Carnes*, na diocese de Paris. Durante seu processo de formação, teve que se afastar por um ano e meio porque foi convocado para o serviço militar e enviado a Tiaret, na Argélia. Na época, a Guerra de Independência³⁴⁰ desse país já estava em curso.³⁴¹ Ali aprofundou sua relação com o Islã que já vinha desde a infância.³⁴²

Duas pessoas foram muito importantes na atração que Christian de Chergé, desde cedo, sentia pelo Islã. A primeira foi sua mãe, muito religiosa, que, ao vê-lo observar os muçumanos prostrados em oração, lhe disse: “Eles oram a Deus, nós não podemos zombar disso. Eles também adoram Deus”. Comentando esse fato anos depois, Christian disse: “Desde então, eu sabia que o Deus do Islã e o Deus de Jesus Cristo não fazem número”³⁴³.

A outra pessoa decisiva para nesta aproximação com o Islã foi o guarda rural Mohammed, um muçumano piedoso, pai de dez filhos, com quem teve uma forte experiência de encontro e longas conversas sobre as diferenças entre o cristianismo e o islamismo. Mohammed sabia que sua amizade por um francês em uma situação de guerra que favorecia radicalismos e violência, o colocava em risco, mas isto nunca impediu a aproximação dos dois.

³³⁹ MACEDO, M. S. F. A., Louvor a uma só voz: Christian de Chergé e o diálogo islâmico-cristão, p.122-3.

³⁴⁰ Movimento de libertação nacional da Argélia do domínio francês, entre 1954 e 1962. A guerra terminou com uma vitória militar francesa, mas uma derrota política. Em 5 de julho de 1962 é que se tornou uma nação independente.

³⁴¹ DUNHILL, S., Thomas Merton e Christian de Chergé: a shared interface view, p.32.

³⁴² BINGEMER, M. C. L. Christian de Chergé, p.504. (Vozes) Há dois capítulos de livros da autora com este mesmo título, vamos identificar a diferença da referência pela editora.

³⁴³ RAY, M. C., Le temoignage de Tibhirini: un chemin de recontre entre chrétiens et musulmans, p.21 apud BINGEMER, M. C. L., Mística e Testemunho em Koinonia, p.64.

Tempos depois, durante uma emboscada de mulçumanos radicais, Mohammed interveio em favor do amigo francês, mas, no dia seguinte, foi encontrado morto com a garganta cortada.³⁴⁴ Para Christian, essa foi a maior prova de amor – dar a vida pelo outro. Ele sabia que o argelino fora assassinado em consequência da solidariedade à sua pessoa e esse dom eucarístico o impressionou de tal maneira que o acompanhou ao longo de sua vida. Sobre ele, dizia: “No sangue deste amigo, sabia que a minha vocação para seguir Cristo significava, mais cedo ou mais tarde, viver no país onde me tinha sido dada a maior dádiva de amor”³⁴⁵.

Toda a sua vida mudou por causa desse encontro e testemunho.³⁴⁶ Com Mohammed, Christian aprendeu o significado de eucaristia em seu duplo movimento. Primeiramente, sua vida foi salva pelo dom eucarístico de seu amigo: ele recebeu a vida de seu amigo mulçumano que entregou a dele para salvá-lo. A partir daí, viveu o resto de sua vida, agora profundamente transformada, no horizonte deste encontro com Mohammed, o Islã e os mulçumanos.³⁴⁷ Sobre isto escreveu anos mais tarde: “Todo este período confuso ficou atravessado por um raio luminoso, que mudou minha maneira de iluminar o entendimento sobre minha vida e me trouxe até onde estou”³⁴⁸.

Depois dessa passagem pela Argélia como militar, Christian regressou à França, sendo ordenado sacerdote na Igreja de São Sulpício, na Diocese de Paris, em 1964. Em seguida, foi indicado para capelão da Basílica de Sacré-Coeur Montmartre, onde ficou de 1964 a 1969.³⁴⁹ Depois de cinco anos servindo em Montmartre, entrou para a abadia cisterciense de Nossa Senhora de Augebelle, ainda na França, onde fez seu noviciado.

Mas, apesar de vislumbrar uma carreira eclesiástica de sucesso na França, sentiu o chamado para a vida monástica ligado ao Islã e a Argélia. Em função de seu encontro com Mohammed, o diálogo com o Islã foi se tornando constitutivo de sua vocação monástica.³⁵⁰ Seu chamado para ser monge trapista se deveu à necessidade que sentia de se unir a uma comunidade orante que o ajudasse a

³⁴⁴ DUNHILL, S., Thomas Merton e Christian de Chergé: a shared interface view, p.33.

³⁴⁵ SALENSON, C., Prier 15 jour avec Christian de Chergé, prier des moines de Tibhirini, n.102 apud BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.64-5.

³⁴⁶ BINGEMER, M. C. L., Christian de Chergé, p.431. (Paulus)

³⁴⁷ SALENSON, C., Christian de Chergé: a theology of hope, p.26-7.

³⁴⁸ RAY, M. C., Le temoignage de Tibhirini: un chemin de recontre entre chrétiens et musulmans, p.47 apud BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.65.

³⁴⁹ DUNHILL, S., Thomas Merton e Christian de Chergé: a shared interface view, p.33.

³⁵⁰ BINGEMER, M. C. L., Christian de Chergé, p. 504. (Vozes)

sustentar sua oração. Mas sua vocação, que o atraía para a Argélia, não o chamava para aprofundar-se somente na oração cristã, mas também para uni-la e identificá-la com a dos crentes mulçumanos.³⁵¹

Em 1971, se juntou à comunidade de Tibhirini, na Abadia Nossa Senhora do Atlas, extremamente precária e com grave falta de recursos, respondendo ao chamado de se consagrar perpetuamente à Argélia, fazendo assim um voto de estabilidade no país, como “alguém que reza no meio de outros que rezam”³⁵².

Em agosto de 1972, explicou à sua comunidade, por escrito, a razão de seu desejo de entrar naquele mosteiro no meio das montanhas africanas. Segundo suas próprias palavras, neste desejo estava muito presente o ato de amor de seu amigo Mohammed e o desejo de se aprofundar apenas e somente na oração cristã, mas também uni-la e “confundi-la” com a dos crentes mulçumanos.³⁵³

No sangue derramado por este irmão, que foi assassinado por não querer praticar o ódio, eu soube, que meu chamado para seguir Jesus Cristo seria viver o maior amor possível. Eu também soube que minha consagração deve fruir da oração, a fim de dar um verdadeiro testemunho da presença da Igreja.³⁵⁴

Ao escolher enraizar sua consagração perpétua na Argélia, Christian de Chergé estava plenamente consciente de que seria hóspede em dependência definitiva do país que o estava acolhendo. Estava trocando a segurança e o *status* de uma carreira clerical respeitável na França, onde poderia chegar ao episcopado, por uma total insegurança e obscuridade naquele país. Além disso, sabia ser um membro do povo colonizador que gerara tanto sofrimento ao país, e, por isso, precisava entrar humildemente na terra colonizada, submetendo-se à cultura dos que antes tinham sido dominados por seu povo.

O chamado que sinto me fez querer ser um estrangeiro que não tem mais casa nesta terra, a fim de ir aonde Deus deseje. Mas esse mesmo chamado me consagrou para viver um voto de estabilidade neste mosteiro, para ser uma encarnação viva com todos os habitantes deste país, esta Cidade de Deus onde todas as fronteiras de país, raça e religião deveriam um dia desaparecer.³⁵⁵

³⁵¹ BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.66.

³⁵² SALENSON, C., *Christian de Chergé: a theology of hope*, p.2.

³⁵³ RAY, M. C., *Christian de Chergé, prieur de Tibhirini*, p.79 apud BINGEMER, M. C. L., *Christian de Chergé*, p.504. (Vozes)

³⁵⁴ KIZER, J. W., *The monks of Tibhirini*, p.40 apud BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.68.

³⁵⁵ KIZER, J. W., *The monks of Tibhirini*, p.49 apud BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.69.

A Argélia era, na época, um país traumatizado pelo processo de colonização. O período da conquista francesa (de 1830 a 1849) gerou um genocídio de setecentos mil mortos em uma população de um pouco mais de três milhões de habitantes. A Guerra da Independência (1954 a 1962) foi responsável por mais duzentas mil mortes. Tanto o pai de Christian como ele próprio estiveram nesses conflitos como militares franceses e esse fato o afetava profundamente. Christian tinha consciência que a violência com a qual viria a conviver nos últimos anos de sua vida, na década de 1990, era um legado da violência perpetrada na guerra de independência.³⁵⁶

De Chergé chegou ao monastério com uma sólida formação teológica adquirida no Institut Catholique de Paris, complementada por seus estudos no Pontificio Istituto di Studi Arabi e Islamistica, onde estudou língua e cultura árabe.³⁵⁷ Quando se juntou à comunidade de Atlas, não havia entre os monges uma visão homogênea e unificada acerca do motivo que levava cada um até a Argélia. As razões pessoais eram tão diversas quanto eles próprios e variavam entre atenção aos doentes, serviço espiritual aos cristãos que vivem na Argélia, vida monástica na África, apego afetivo ao país, realidade monástica muito simples, vida mais humilde, entre outras. Christian, no entanto, tinha uma visão clara sobre suas motivações: queria viver uma presença espiritual no meio mulçumano. Para ele, a vida monástica em uma comunidade de irmãos vinha em primeiro lugar, mas era inseparável do Islã, através de uma relação amistosa e existencial com os amigos e vizinhos mulçumanos.³⁵⁸ Inicialmente, não foi bem compreendido pelos demais e, em alguns momentos, nem mesmo por seus superiores.³⁵⁹ Seu desejo de viver em comunhão espiritual com o Islã encontrou resistência por parte de alguns monges que não viam com bons olhos sua maior aproximação com a população mulçumana nativa do lugar. A reação às suas motivações foram tantas que chegou ao ponto de começar a duvidar se havia espaço para ele na comunidade. Aconselhado por seus superiores, decidiu fazer um retiro no eremitério de Charles de Foucauld, em Assekrem. Voltou dois meses depois, confirmando sua vocação de monge trapista.³⁶⁰

Por causa do agravamento da situação política na Argélia, o número de monges da abadia de Atlas foi gradualmente diminuindo, chegando a somente 11

³⁵⁶ SALENSON, C., Christian de Chergé: a theology of hope, p.15.

³⁵⁷ SALENSON, C., Christian de Chergé: a theology of hope, p.2-3

³⁵⁸ SALENSON, C., Christian de Chergé: a theology of hope, p.14.

³⁵⁹ BINGEMER, M. C. L., Mística e Testemunho em Koinonia, p.50.

³⁶⁰ DUNHILL, S., Thomas Merton e Christian de Chergé: a shared interface view, p.33.

em 1984. Em função disso, o *status* do monastério baixou de abadia para priorado e Christian foi eleito prior da comunidade de Tibhirini, em 1996. Com o tempo, de forma lenta e progressiva, outros monges começaram a comungar com suas ideias e a comunidade começou a ter uma consciência clara e profunda de que oração e trabalho deviam imperativamente ser vividos conjuntamente.³⁶¹ Como prior, Christian adotou uma série de hábitos locais, identificando-se cada vez mais com os mulçumanos. Por exemplo, durante o Ramadã, jejuava com seus vizinhos e seguia a tradição de tirar as sandálias antes de entrar na capela, como os mulçumanos fazem.³⁶² Nos primeiros anos depois de sua eleição, o mosteiro de Nossa Senhora do Atlas ficou conhecido como um lugar de amizade entre mulçumanos e cristãos e, nesse período, tanto o mosteiro como o povoado vizinho foram poupados da violência que devastava as regiões ao seu lado.

No entanto, a Argélia ainda vivia tempos tumultuados na luta por afirmar a sua recente independência da França, ao mesmo tempo que era ameaçada pelo fundamentalismo islâmico. A situação política foi se tornando cada vez mais complexa, com a violência crescendo de forma assustadora. Em 1991, eclodiu uma guerra civil com vários grupos fundamentalistas lutando por poder. Nessa época, aconteceram ataques a igrejas cristãs e monastérios e assassinatos de padres e monges, mas a comunidade de Tibhirini não foi afetada. A aparente imunidade do pequeno monastério era garantida por alguns fatores. O primeiro deles era o fato de que os monges viviam na pobreza, trabalhando junto com seus ajudantes mulçumanos nos campos do monastério enquanto mantinham horários regulares de oração. Também a dedicação à Maria, que estava expressa em uma grande imagem da Virgem em uma montanha logo acima do monastério, tinha um grande significado para os mulçumanos da localidade. Maria é reverenciada no Islã como a mulher nomeada no Alcorão como a maior de todas as mulheres. Além disso, um dos monges, que era médico, cuidava da comunidade local e chegava a atender mais 100 pessoas por dia, tratando todos que o procuravam com a mesma atenção, incluindo soldados e insurgentes que a ele eventualmente chegavam.³⁶³

Mas, se por um lado, a harmonia e convivência dos monges com as pessoas da comunidade vizinha foram crescendo e se aprofundando, por outro lado os

³⁶¹ BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.51.

³⁶² BINGEMER, M. C. L., *Christian de Chergé*, p.433. (Paulus)

³⁶³ DUNHILL, S., *Thomas Merton e Christian de Chergé: a shared interface view*, p.34.

grupos terroristas começaram a se sentir incomodados pela popularidade dos monges entre seus vizinhos e por algumas poucas conversões ao cristianismo que aconteceram entre os nativos. A tensão aumentou muito quando um grupo de croatas cristãos ligados ao mosteiro foi assassinado nas redondezas da comunidade, “em nome de Alá”.

Na véspera Natal de 1993, foram visitados pelo GIA (Groupe Islamique Armé). Os homens chegaram com uma postura ameaçadora, mas o prior conseguiu dialogar pacífica e firmemente com o chefe do grupo e, desta vez, o incidente terminou sem consequências maiores.³⁶⁴ Depois desta visita, no entanto, a comunidade se pôs de sobreaviso, esperando o retorno dos terroristas a qualquer momento. Juntos, decidiram em comum acordo sobre três pontos: não iriam dar dinheiro, ficariam todos juntos e não colocariam em risco os vizinhos que trabalhavam com eles. A ideia de ir embora com a primeira intimidação e abandonar as pessoas que tanto confiavam neles não se apresentava como satisfatória para nenhum deles. O risco da livre decisão de ficar era de conhecimento de todos e foi tomada num espírito de coesão que não impediu o medo e muito sofrimento.³⁶⁵

Em Tibhirini, nós estamos na confusão. Nós não somos os únicos em nossa montanha. *Ashab Elijbel* significa aqueles que escolheram a violência armada. Nosso amparo como comunidade foi ser confrontados com esse grande infortúnio que atinge o país no contexto litúrgico do Advento e do Natal. Isso começou no dia 14 de dezembro de 1993 com o assassinato, a quatro quilômetros da nossa casa, sob nossas janelas, de doze croatas em Tamesguida, e pela visita ao mosteiro daqueles que cometeram o assassinato, na noite de Natal de 1993.³⁶⁶

Neste cenário de violência e insegurança, o abade geral, Dom Bernardo Olivera, pediu que os monges de Tibhirini deixassem a Argélia, afirmando que a ordem precisava de monges, não de mártires. Mais tarde, Dom Bernardo contou que, diante de seu pedido, Christian fez um profundo silêncio e respondeu: “Não há contradição”. Sobre este episódio, Olivera comentou anos depois:

Hoje vejo que ele estava certo: monges e mártires. A Ordem, a Igreja e o mundo, todos nós precisamos de testemunhas fiéis que falam palavras de sangue a partir da

³⁶⁴ BINGEMER, M. C. L., Christian de Chergé, p.433. (Paulus)

³⁶⁵ BINGEMER, M. C. L., Mística e Testemunho em Koinonia, p.72.

³⁶⁶ DE CHERGÉ, C., Église, c'est la incarnation continuee, p.296 apud MACEDO, M. S. A. F., Louvor a uma só voz.

fonte inesgotável de seu primeiro amor. Precisamos de seguidores de Jesus que estejam prontos para segui-lo até o fim³⁶⁷

Durante os anos seguintes, os monges se reuniram para estudar propostas do governo argelino de proteção armada e de saída do país em segurança. Ambas foram rejeitadas e a permanência deles no monastério durou até quando Christian e seus companheiros foram sequestrados, no dia 27 de março de 1996.³⁶⁸ Quase dois meses depois, em 23 de maio, o GIA assumiu o sequestro e assassinato dos monges trapistas. Só suas cabeças foram devolvidas. Christian morreu degolado como o amigo Mohammed. Para C. Salenson, os dois foram unidos em uma mesma morte e juntos selaram uma única comunhão em Cristo, a comunhão a que todos, cristãos e muçumanos, são convidados.³⁶⁹

A comunidade foi transferida para a cédula anexa a Tibhirini, em Fez, no Marrocos e, para lá, foram encaminhados os dois únicos sobreviventes. Graças a eles, a experiência da comunidade de Nossa Senhora de Atlas se manteve viva, não mais na Argélia, mas em Midelt, em um terreno oferecido aos monges pelas Irmãs Franciscanas de Maria.³⁷⁰

A comunidade liderada por Christian de Chergé experimentou e entendeu que a melhor maneira de realizar sua vocação de orantes e contemplativos era sendo orantes entre os orantes. E não somente entre orantes cristãos, mas entre orantes de outras denominações, principalmente orantes islâmicos. Por isso pagaram um preço, na medida em que alguns grupos se sentiram ameaçados por essa liberdade de transitar mística e profeticamente por entre as fronteiras das diferenças. Embora o povo muçumano pobre e humilde da região que os conhecia e amava os tenha acolhido e participado de braços e coração abertos nessa experiência evangélica e pioneira, para os outros – os grupos terroristas ou mesmo o exército e o governo argelino – não foi assim. E o martírio e a morte violenta foram o preço a pagar.³⁷¹

Dois anos antes de sua morte, Christian entregou a seu irmão, Gerard de Chergé, um testamento que devia guardar até sua morte. Depois de sua morte, a família se reuniu e decidiu que aquele texto não era destinado exclusivamente a eles

³⁶⁷ OLIVERA, B., *How far to follow*, p.12 apud BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.51.

³⁶⁸ SALENSON, C., *Christian de Chergé: a theology of hope*, p.2.

³⁶⁹ SALENSON, C., *Christian de Chergé: a theology of hope*, p.195.

³⁷⁰ MACEDO, M. S. F. A., *Louvor a uma só voz*, p.117-9.

³⁷¹ BINGEMER, M. C. L., *Mística e Testemunho em Koinonia*, p.35.

e o remeteram para o jornal *La Croix*, que o publicou no dia 29 de maio do mesmo ano. A partir daí, o testamento foi reproduzido no mundo todo, inspirando pessoas de toda espécie e chegando ao cinema no filme de Xavier Beauvois, *Des Hommes et des dieux*, de 2011.

Para Bingemer, a mística de Christian de Chergé, que culmina com seu testamento – um dos textos espirituais mais importantes do século XX – é certamente a demonstração concreta de que ele tinha consciência de seu destino e enfrentou-o em profunda comunhão com os irmãos e com o mestre Jesus Cristo, incluindo também nessa comunhão todos os irmãos e irmãs do Islã que nunca deixaram seu coração. Outros textos místicos seus mostram o processo vivido por este homem incomum que entregou sua vida pelos outros.

A mística que alimentou sua caminhada neste mundo é possivelmente o caso mais claro de uma mística inter-religiosa conhecida até hoje.³⁷² É uma mística da comunhão, da esperança, do perdão e da caridade que transborda seu testamento. É uma mística de fé, esperança e amor que se materializou na paixão que sentia pelo Islã e pelos mulçumanos, no profundo desejo de perdoar seus inimigos e principalmente na convicção que Deus é amor universal, não toma partidos e não salva alguns em detrimento de outros.

Na mística de Christian de Chergé se revela a pessoa crística que ele foi. A força da sua fé e a estatura de sua espiritualidade foram elementos decisivos para que aquela pequena, frágil e vulnerável comunidade pudesse viver todas as etapas desse longo processo martirial que terminou com sua morte testemunhal.³⁷³

Vítima da intolerância e do ódio, Chergé dedicou sua vida ao um projeto de reconciliação do cristianismo com o Islã e, junto a seus confrades, ofereceu sua vida em prol da coexistência pacífica e respeitosa entre os povos e as religiões e a defesa dos mais humildes que a ele coube proteger e não quis abandonar.

3.3.5

Pedro Arrupe: também um místico contemporâneo

Pedro Arrupe, como os outros místicos e místicas citados neste capítulo, foi um místico da contemporaneidade que soube experimentar Deus no mundo, em

³⁷² BINGEMER, M. C. L., Christian de Chergé. p.435. (Paulus)

³⁷³ BINGEMER, M. C. L., Mística e Testemunho em Koinonia, p.104.

todas as situações, mesmo nas mais adversas enfrentadas em sua vida. Sua mística, no entanto, é fundamentalmente cristã e como tal é doxológica e trinitária, se aproximando da de Thomas Merton e Christian de Chergé, ambos sacerdotes católicos como ele, embora como jesuíta, sua espiritualidade seja marcada e encontre suas bases na experiência mística do fundador da ordem, Inácio de Loyola.

Como um místico cristão, Pedro Arrupe fez a experiência de intimidade com o mistério amoroso do Deus Trino – Pai, Filho e Espírito Santo – através da contemplação dos sinais de Deus no mundo em que viveu para então se encarnar na história e torná-la espaço de construção do Reino de Deus.

No entanto, a sua formação na escola inaciana também configurou sua espiritualidade e mística. Como Inácio, ele tinha uma vontade inquestionável de fazer a experiência de Deus no mundo, e em função desta busca empenhou toda a sua vida.

Os anos no Japão e o presenciar da explosão da bomba em Hiroshima, que lhe expôs a injustiça e o egoísmo humano e o sofrimento imposto às vítimas inocentes, o fizeram acreditar ainda mais que Deus quer o comprometimento dos homens e mulheres na luta para mudar as estruturas sociais fontes de pobreza e exclusão. Foi envolvido por esta mística de misericórdia e comprometimento com as dores do mundo que, durante os 18 anos em que esteve à frente da Companhia de Jesus, tentou fazer da luta pela fé compromissada com a justiça no mundo a característica definidora do ministério e do trabalho de cada jesuíta sob sua liderança. Ele estava convencido de que a luta pela justiça era central para quem queria nortear sua vida pelo Evangelho e, para tanto, colocou a Companhia de Jesus na marcha para o futuro.³⁷⁴

3.4

A mística cristã, uma mística bíblica e trinitária

A experiência mística e a teologia cristã, até o século XII, caminhavam juntas e formavam um empreendimento unificado que gerava a reflexão intelectual, a oração e o viver, numa síntese de exegese, raciocínio especulativo e contemplação mística. A unidade da teologia implicava que a reflexão intelectual, a oração e o viver eram, em termos ideais, um todo integrado e ser um teólogo significava ter

³⁷⁴ MC VERRY, P., Foreword, p. 7-8.

contemplado o mistério da encarnação e possuir uma vivência de fé sobre a qual havia refletido.³⁷⁵

Ainda nos primórdios da tradição cristã, já se tinha noção da insuficiência da linguagem teológica e da importância de um conhecimento de Deus mais profundo que ultrapassasse as afirmações e as imagens que iam sendo construídas na busca de uma elaboração de um saber racional sobre Deus. No tratado de teologia mística do Pseudo-Dionísio, o Areopagita, do fim do século V ou início do século VI, a mística já era tratada como revelação dos mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia, à qual se chega quando se deixa de lado as sensações, as operações intelectuais, todas as coisas sensíveis e inteligíveis, tudo o que não existe e o que existe para unir-se a aquele que está acima de todo ser e de todo conhecimento em um abandono irrestrito, absoluto e puro.³⁷⁶

O divórcio da teologia e da mística cristãs só aconteceu de forma explícita no final do século XVII e no século subsequente, depois da crise da Reforma e do desafio do Iluminismo. Este processo de separação, no entanto, já vinha sendo gestado desde a Alta Idade Média, dentro do ambiente da Escolástica. A partir desse momento, os místicos passaram a ser vistos com suspeita, pois ousavam orientar as pessoas e explicar as Escrituras a partir de transformações que Deus operava nelas. Um exemplo disso é Santo Inácio de Loyola, visto como inortodoxo por causa da ênfase na liberdade interior e na inspiração pessoal. Os exercícios espirituais por ele propostos eram fruto de seu próprio itinerário espiritual. Aquilo que Inácio sabia de mais profundo sobre Deus era, na realidade, decorrente do que ele mesmo viu em seu próprio processo de encontro com Deus, que envolvia despojamento dos apegos mundanos e conquista da liberdade interior.

O reencontro da mística cristã com a teologia só vai se dar a partir do Concílio Vaticano II, sob a inspiração da concepção de revelação proposta pela *Dei Verbum*, pela qual Deus, enquanto realidade, excede todos os nossos esforços de pensar e refletir e, também, os limites da linguagem. Na compreensão dessa constituição dogmática, a mística, por se colocar entre o silêncio e o discurso de Deus, tem uma contribuição fundamental a dar à vivência da fé, no sentido de atender à demanda

³⁷⁵ SHELDRAKE, P., *Espiritualidade e teologia, vida cristã e fé trinitária*, p.55.

³⁷⁶ MARIANI, C. M. C. B., *Mística e Teologia*, p.856.

de liberdade contemporânea em relação ao dogma e à vivência social da religião, sem cair na tentação da superficialidade.³⁷⁷

Bernard Mc Guinn concebe a mística cristã como um processo no qual três ou quatro grandes etapas foram gradualmente construindo uma tradição complexa que consiste em muitos elementos. Essas etapas ou camadas são sucessivas e inter-relacionadas, pois cada estágio continua não só existindo com o surgimento de um novo estágio, mas também interagindo com o subsequente.

A primeira grande etapa de uma mística cristã explícita pode ser chamada, segundo o autor, de “Mística Monástica”, porque, a partir do século III até o século XII dC, a mística foi principalmente realizada entre homens e mulheres monásticos. Por volta de 1.200 dC, há a emergência de um novo estágio de mística, chamado por Mc Guinn de “Nova Mística”, no qual novas formas de vida religiosa (mendicantes e beguinhas...) e laical desenvolveram novos modos de mística, geralmente na língua vernácula. A “Nova Mística” foi um fenômeno diverso, voltado para um público bem amplo, que envolveu o período final da Idade Média (1200-1500) e o início da modernidade (1500-1650), sendo assumida nos meios católicos, mas também em alguns protestantes. No fim do século XVII, se inicia uma terceira etapa, referida por Mc Ginn como “Crise da Mística”. Daquele momento, até o fim do século XIX, a mística passou a ser atacada e criticada tanto dentro da Igreja (por exemplo, na Controvérsia Quietista³⁷⁸), quanto fora dela (por exemplo, na cultura e no pensamento Iluminista). Hoje, já há um questionamento acerca do nascimento de uma quarta etapa, o “Renascimento da Mística”, que estaria se desenvolvendo desde o século passado.

Dentro desse renascimento da mística, nossa preocupação se volta para a mística cristã que é fundamentalmente bíblica e trinitária. É bíblica, na medida em que o desejo de experimentar um profundo sentimento da presença é encontrado em toda a Bíblia, tanto na Bíblia hebraica (ou Antigo Testamento, como os cristãos passaram a chamá-la desde o século II dC), como nos escritos que formaram o Novo Testamento. Embora a Bíblia não use as palavras “místico” ou “mística”, uma grande quantidade de seus textos fala sobre a relação de amor de Deus pelo seu

³⁷⁷ MARIANI, C. M. C. B., *Mística e Teologia*, p.861-70.

³⁷⁸ No século XVII, o Quietismo, espiritualidade que consistia em esvaziar a alma de qualquer cogitação e desejo, para que a graça de Deus pudesse trabalhar nela sem obstáculos e levá-la à perfeita união com Deus, foi desviada para proposições heréticas entre fiéis católicos e condenado pela Santa Sé.

povo, sobre o anseio do povo em ver a face de Deus e sobre sentir a presença divina. No Novo Testamento, há passagens, especialmente na literatura joanina e paulina, sobre “ser em Cristo” e “tornar-se um com Jesus e seu Pai”, e também outras que se referem a visões e ascensões ao céu. Isso foi fundamental para a mística cristã e, neste sentido, ela é sempre bíblica em sua base.

A Bíblia nem sempre é clara ou fácil de interpretar, especialmente porque os cristãos consideravam o Antigo Testamento uma profecia velada do Novo Testamento. No ambiente cristão, a Bíblia contém um significado espiritual interior escondido sob a superfície do texto, que se destina a alimentar a vida dos fiéis. É justamente no esforço de descrever o sentido oculto dos textos bíblicos que o adjetivo “místico” começa a ser utilizado na Igreja Primitiva. Os sentidos místicos revelavam as profundezas dos mistérios de Deus e os tornavam acessíveis à comunidade dos fiéis.

Na compreensão de Bernard Mc Ginn, é esta experiência do inefável que caracterizaria as bases do pensamento místico. Neste sentido, o termo “místico” foi usado para caracterizar todo o significado da vida cristã – rituais místicos como o batismo e a eucaristia, a oração mística e a contemplação de Deus e, também a teologia mística, vista não somente como forma de ensino, mas também como vida em busca consciência mais profunda da presença de Deus.³⁷⁹

Para Leonardo Boff, o judeu-cristianismo identifica o mistério de Deus na história do povo, principalmente na história dos oprimidos. A Bíblia afirma um Deus histórico, o Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, dos profetas e de Jesus de Nazaré, que se apresenta como um Deus comprometido com seu povo, principalmente os oprimidos. Assim sendo, a mística bíblica é uma mística de olhos abertos e mãos operosas. Aqueles que fazem a experiência desse Deus e o seguem, necessariamente se comprometem com a justiça e se põem em defesa dos mais fracos, sem perder a capacidade de contemplação diante da obra da criação.

O Novo Testamento prolonga e radicaliza a mesma linha da experiência de Deus na história quando afirma, em Jesus Cristo, a entrada radical de Deus na realidade humana, na figura de um oprimido, excluído e perseguido que morre crucificado fora dos muros da cidade. Ao ressuscitar, o crucificado reafirma o

³⁷⁹ MC GUINN, B., O percurso da mística no Cristianismo.

primado da justiça e da vida e anuncia a sacralidade de tudo que luta pela ordem do mundo e a promessa feita a todas as vítimas da história.

Neste sentido, a mística cristã, porque é histórica como seu Deus, se orienta pelo seguimento de Jesus e implica, portanto, em um compromisso de transformação pessoal e social, presente na utopia do Reino vivida por Jesus até as últimas consequências e que começa a se realizar na justiça para com os pobres e, a partir daí, para toda a humanidade e toda a criação.³⁸⁰

Tanto Metz quanto González Buelta se referem a esta mística como “mística de olhos abertos”. Para Metz, na fé cristã, se encontra intrinsecamente a busca pela justiça. Já G. Buelta, resgatando a frase de K. Rahner de que “o cristão do futuro ou será um místico ou não será cristão”³⁸¹, compreende a mística como uma dimensão da vida humana e não como algo reservado a privilegiados, mesmo que em algumas de suas expressões atinjam um grau maior de profundidade. Citando o próprio Metz esclarece que em uma mística de olhos abertos, a percepção não se restringe a nós, mas se intensifica no contato com o sofrimento do outro.³⁸²

O místico ou mística de “olhos abertos”, na visão de González Buelta, é aquele ou aquela que abre bem os olhos para perceber toda a realidade, pois sabe que a última dimensão de todo o real está habitada por Deus. Ele ou ela se relaciona com o mundo, consciente dos sinais de Deus que enchem toda a criação com sua ação incessante, fecunda de uma criatividade infinita e fascinante. A paixão de vida desse místico ou mística é contemplar a vida sem jamais cansar, buscando nela o rosto de Deus. E animado por esta consciência, mergulha nas situações humanas, sejam elas de sofrimento intenso ou extremamente felizes, procurando sempre essa presença de Deus, que atua continuamente na criação, gerando vida e liberdade.³⁸³

Na América Latina, há algumas décadas, surgiu uma concepção de mística cristã entendida como encontro com Deus no rosto do pobre. Jon Sobrino, jesuíta contemporâneo de Arrupe, foi quem melhor descreveu esta mística latino-americana. De acordo com esse teólogo, se toda mística pressupõe abertura e obediência ao desejo de Deus, pessoalmente sentido e experimentado em contexto de pobreza, opressão e injustiça, o desejo primeiro de Deus é que as maiorias pobres

³⁸⁰ BOFF, L., O que é mística?, p.59-61.

³⁸¹ RAHNER, K., Escritos de Teologia – Tomo VII, p. 25.

³⁸² MARIANI, C. M. B. M., Da cegueira à “mística de olhos abertos”, p.171.

³⁸³ GONZÁLEZ BUELTA, B., Ver ou perecer: mística de olhos abertos, p.57.

possam viver. Sendo mística, esta experiência não pode deixar de estar marcada pelo amor transcendente e inefável, mas está direcionada a um objetivo, prático, político, que é a transformação da realidade. Usando a terminologia de Metz e González Buelta, é uma mística de olhos abertos para o mundo, a fim de perceber seus desafios, sofrimentos e conflitos. É uma maneira precisa de viver “diante do Senhor” em solidariedade com todos os seres humanos, sobretudo os mais vulneráveis.³⁸⁴

Toda mística cristã é também uma mística trinitária, pois o Deus cristão é um Deus trinitário.³⁸⁵ No sentido mais estrito, no entanto, mística trinitária cristã é a experiência mística que realiza, de forma explícita, a relação “gratuita” do ser humano com as três pessoas divinas. Para K. Rahner, um dos motivos da mística não ter tido a importância que se poderia esperar na história da espiritualidade é porque o esquema fundamental teórico da mística até recentemente era a união com o Deus simples e absoluto e não com o Deus-Triúno.³⁸⁶

A afirmação do cristianismo sobre a unidade trinitária que caracteriza o Deus revelado faz parte do conteúdo nuclear da fé cristã e não pode ser relegada a segundo plano. Tal afirmação não é algo abstrato e sim uma constatação resultante de uma experiência histórica e bíblica que foi sendo elaborada ao longo de séculos de acordo com o caminhar da Igreja.³⁸⁷ É algo definitivo sem o que não seria possível ao ser humano compreender de modo radical sua própria humanidade. Nessa linha, Rahner afirma:

A Trindade para nós não é puramente uma realidade que se possa apenas experimentar doutrinariamente. A Trindade mesma ocorreu em nossa existência: como tal, ela própria nos é dada, independentemente do fato de a Escritura nos comunicar sentenças a seu respeito. Essas sentenças, ao contrário, são dirigidas a nós, justamente porque nos foi concedida essa realidade mesma, acerca da qual se proferem as sentenças.³⁸⁸

A fé cristã está apoiada na revelação do mistério central do cristianismo, a Santíssima Trindade, a comunhão do Pai, do Filho e do Espírito Santo, feita por Jesus Cristo. Esta natureza íntima de Deus enquanto Pai, Filho e Espírito Santo se

³⁸⁴ BINGEMER, M. C. L., O conceito, p.34-5.

³⁸⁵ GUERRA, S., Mística, p.582.

³⁸⁶ RAHNER, K., Mística, col. 440 apud GUERRA, S., Mística, p.582.

³⁸⁷ PRATES, L., A mística trinitária, p.9.

³⁸⁸ RAHNER, L., O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação, p.304 apud BOFF, L., Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas.

fez visível em Jesus de Nazaré. Em sua vida, a realidade trinitária transparece como algo que tem a ver com a compreensão profunda do universo e do ser humano e que, por isto, está ligada à nossa salvação.³⁸⁹ Neste sentido, o evento Cristo é central para toda experiência mística. A realidade histórica de Jesus, tal como comunicada através da vida da Igreja, é constitutiva para todas as formas de relação salvífica com Deus. Nossa relação com Jesus é única e, por meio dela, a relação imediata com Deus é comunicada pela mediação do Salvador encarnado. Cristo é o modelo frutífero *per se* para uma confiança comprometida no mistério de nossa existência.³⁹⁰

À luz da experiência da ressurreição de Jesus e do surgimento de fenômenos pneumáticos nas primeiras comunidades cristãs, a Igreja nascente explicitou mais e mais a revelação da Santíssima Trindade, na vida e na obra de Jesus Cristo. São Paulo e São João já enxergavam a unidade e a diferença do único mistério de Pai, origem de toda a salvação. Ele enviou o Filho para, na força do Espírito Santo, libertar a criação. Ao lado do Pai está sempre o Filho. Junto com o Pai e o Filho está o Espírito Santo como presença e realidade, perceptível até pelos sentidos, na medida em que pobres são vistos ouvindo a boa notícia de sua libertação, mudos falando, doentes sendo curados e mortos ressuscitando, tudo isso na força do Espírito de Jesus.³⁹¹

A dimensão cristológica também é, portanto, algo fundante e não eliminável em toda e qualquer forma de mística cristã. Ainda que, no estado de união, o místico pareça transcender todos os modos, figuras e determinações do conhecimento humano de Deus, inclusive os que estão presentes nos enunciados nos quais a fé expressa seu conhecimento obscuro do Mistério trinitário, Jesus permanece como a referência para a vivência e descrição das experiências desses mesmos místicos, inclusive de seus mais elevados estados de união e transformação amorosa na divindade. A narrativa da vida de Jesus, a contemplação de seu Mistério e as experiências vividas de seu seguimento formam o núcleo duro da mística cristã.³⁹²

De acordo com Bingemer, os místicos cristãos deixam perceber com clareza a conexão que existe entre mística e mistério a partir da configuração vivamente

³⁸⁹ BOFF, L., *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*, p.128-9.

³⁹⁰ RAHNER, K., *Experience of Transcendence* p.181-4 apud BINGEMER, M. C. L., *Experiência mística: identidade em debate*, p.43-4.

³⁹¹ BOFF, L., *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*, p.132-3.

³⁹² BINGEMER, M. C. L., *O mistério e o mundo*, p.299-300.

personalizada e personalizante de sua experiência. Esta conexão é eco e repercussão subjetiva do caráter eminentemente pessoal da configuração do conteúdo desta experiência, dada pela fé cristã e sua representação no Mistério de Deus em termos do Deus único criador do mundo e orientador da história, revelado no Novo Testamento, que, como Pai, pela ação do Filho, nos comunicou seu Espírito. É essa configuração trinitária do conteúdo da experiência que diferencia o Mistério e a mística no cristianismo das místicas do Absoluto da maior parte das tradições orientais, do Oriente Médio e da mística monoteísta do Islã. Apesar desta diferenciação, entretanto, algumas formas de místicas são expressões verdadeiras da experiência especial da resposta de Deus dada em Jesus Cristo, ainda que não explicitamente tematizadas e conhecidas como tal.³⁹³

Foi através da experiência mística e a partir dos elementos constantes do texto bíblico que se chegou à elaboração da imagem de Deus, triunitária e comunal. Deus não é solidão, mas comunhão de três pessoas distintas, o Pai, o Filho e o Espírito. Elas são coexistentes e convivem eternamente sem nenhuma hierarquia. São distintas para poderem propiciar a autodoação e comunhão entre elas. O entrelaçamento entre elas (pericorese), de vida e de amor, é tão profundo e radical que faz com que elas se unifiquem e constituam um só Deus.

A Trindade é a suprema expressão das experiências que todos fazemos do amor e da comunhão humanos e, assim, o místico cristão não aceita o mundo como está e quer mudá-lo e reconstruí-lo sobre a base da partilha, da solidariedade, da fraternidade/sororidade, do trabalho, do lazer e da veneração face ao mistério da criação. Ser místico, portanto, significa empenhar-se nesse propósito e sentir-se um servidor de Deus na história e um operador na instauração do Reino, que somente se realiza onde “vige a justiça, reforça-se a colaboração, supera-se o espírito de vingança, concretiza-se o amor rumo à suprema integração de todas as coisas por Deus e com Deus”³⁹⁴.

³⁹³ RAHNER, K., *Experience of Transcendence*, p.181-4 apud BINGEMER, M. C. L., *Experiência mística: identidade em debate*, p.44.

³⁹⁴ BOFF, L., *O sentido cristão de mistério e mística*, p.63-5.

3.5

A universalidade da experiência mística vivida pelos místicos contemporâneos

Hoje em dia, a mística inter-religiosa vem se firmando como uma importante área de estudos dentro das Ciências da Religião e nos leva à necessidade de uma releitura e conseqüente atualização das experiências místicas cristãs de todos os tempos. Cada vez mais, cresce nos meios cristãos a consciência de que é possível uma experiência autêntica de Deus em outras tradições religiosas e de que a influência destas pode ser sentida na configuração da própria mística cristã.

A mística cristã é hoje diretamente interpelada pelas experiências místicas e espirituais de outras religiões. É possível perceber nas experiências e escritos de muitos dos maiores místicos cristão a presença autêntica e real de intuições, imagens e contornos de elementos também presentes em outras tradições. Isto não é sinal de inautenticidade e sim de que cada pessoa está situada em um determinado contexto cultural e é, por ele, influenciada sem sequer tomar consciência disso. Demonstra também que a experiência situada no seio da identidade mística cristã não é diminuída nem se torna menos consistente por causa dessas influências. Ao contrário, cresce em qualidade ao entrar em sintonia com essas outras experiências que também permitem acesso à experiência profunda de Deus e seu amor.³⁹⁵

Esta discussão se torna mais fácil quando o diálogo se dá entre as religiões monoteístas, como o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo, mas mesmo em se tratando de outras religiões não monoteístas, o diálogo é sempre possível, pois existem afinidades importantes – para além das divergências que permitem a construção de pontes³⁹⁶, tão necessárias para a convivência pacífica dos vários credos na sociedade.

Não há motivo real para se acreditar que o Deus que o místico cristão experimenta não seja, em essência, o mesmo Deus que místicos de outras crenças experimentam. A experiência mística, no fundo, é a experiência do amor que revolve as profundezas da humanidade pela presença e a sedução da alteridade. No entanto, quando a alteridade é a religião do outro, a questão não é tão simples e se torna necessário que haja todo um esforço de busca por um caminho que leve todos em direção a uma comunhão que não suprima as diferenças, enriquecedoras e

³⁹⁵ BINGEMER, M. C. L., A mística católica e o desafio inter-religioso.

³⁹⁶ BRAKEMEIER, G., Budismo e cristianismo em diálogo – um ensaio, p.78.

originais, mas que encontre, na inclusão do diferente, um algo “novo” no qual se possa experimentar coisas novas do mesmo Deus.³⁹⁷

Hoje, quando vivemos tempos difíceis de muita intolerância, arrogância identitária e fundamentalismos, é importante reconhecer que o outro é capaz de nos favorecer um encontro com o Mistério que não se encontra, em plenitude, numa determinada tradição religiosa em particular.³⁹⁸

Isto é o que as vidas de Simone Weil, Etty Hillesum, Thomas Merton e Christian de Chergé testemunham. Duas judias, uma delas numa relação fronteiriça, próxima ao cristianismo, outra distante até da sua própria fé; um monge que soube dialogar com o mundo laico frente às questões do século em XX e outro que dedicou sua vida, até as últimas consequências, ao diálogo com o Islã. Todos eles buscaram Deus de forma genuína e radical a partir das especificidades de suas próprias vidas e crenças, e o encontraram na alteridade, principalmente no outro que sofre. Não mediram esforços para trazer vida e esperança aos que os cercavam, abrindo mão de sua individualidade, de suas dores pessoais, e dispostos a não desistir nunca, mesmo com o risco da própria vida. Dois deles encontraram nessa radicalidade o martírio.

O Espírito de Deus sopra onde quer (Jo 3,8) e o reconhecimento desta realidade dá legitimidade ao diferente e possibilita a abertura do crente a uma mística inclusiva que alcance todos e os reconheça em suas especificidades e valores, permitindo assim a concretização, na história, do amor inclusivo de Deus pela humanidade.

De acordo com o papa Francisco,

O Espírito Santo é como um vento forte e livre, ou seja, nos dá força e liberdade: um vento forte e livre. Não pode ser controlado, impedido, nem medido; nem sequer se pode prever a sua direção. Não se deixa enquadrar nas nossas exigências humanas – procuramos sempre enquadrar as coisas –, não se deixa enquadrar nos nossos esquemas e nos nossos preconceitos.³⁹⁹

Pedro Arrupe, tal como os quatro acima citados, foi também um místico contemporâneo que soube experimentar Deus em profundidade, percebendo-o em sua universalidade inclusiva, em um momento em que o planeta vivia um período

³⁹⁷ BINGEMER, M. C. L., A mística católica e o desafio inter-religioso.

³⁹⁸ TEIXEIRA, F., A mística inter-religiosa, p.621-2.

³⁹⁹ FRANCISCO, Solenidade de Pentescotes. Regina Caeli, 23 maio 2021.

de genocídios e tensões entre as nações. Como os quatro, movido por esta experiência profunda de Deus soube levar alento aos que sofriam como motivação primeira a partir de um amor inclusivo que acolhe a todos sem distinção.

Ao escolher ser missionário no Japão, país onde o cristianismo era praticamente inexistente e que a religiosidade do povo se dividia entre o zenbudismo e o xintoísmo, ele se deixou ser impelido pela liberdade do Espírito, motivado pela Boa Nova do Evangelho e seu discurso fundante de salvação para todos.

Nunca procurou impor sua crença, mas lutou para levar a mensagem de amor nela contida a todos, independente de nação ou credo. Quando perguntado por um jornalista, no início de sua gestão como Superior Geral, como pretendia combater o ateísmo, respondeu:

Não lutaremos contra nada nem ninguém. Nossa tática não é a luta e sim o diálogo, respeito mútuo, aprender a escutar, tentando entender os obstáculos que mantêm as pessoas afastadas de Deus. Precisamos tratar aqueles que discordam de nós com a mesma gentileza com que os japoneses tratam a flor da cerejeira.⁴⁰⁰

A única preocupação de Arrupe era levar, por amor a Cristo que ele percebia presente em cada ser humano, esperança e respostas às angústias humanas sem questionar credos nem nacionalidades.

Mais tarde, como Superior Geral da Companhia de Jesus e presidente da União dos Superiores Gerais (USG), ampliou o seu escopo de ação e seu olhar se voltou para o mundo como um todo. Com sua mística profética e seu amor pela humanidade esculpido no exemplo de Jesus Cristo, junto com os companheiros jesuítas, entregou-se à luta por um mundo mais justo contra as estruturas sociais que desumanizam, oferecendo ajuda e apoio a todos que se encontravam em situação de sofrimento e opressão. Como os profetas, foi incompreendido e a lealdade a seu compromisso o levou a encontrar sua Paixão particular na trombose que o incapacitou por dez anos, condenando-o ao silêncio e à dor, cada vez mais identificado com Jesus Cristo, sua grande paixão. Até o último momento, viveu como um místico, alimentando-se da experiência de Deus e dando ao mundo um testemunho de fé e esperança na Boa Nova do Reino mesmo em meio ao sofrimento.

⁴⁰⁰ BISHOP, G.; LONGTIN, L., Pedro Arrupe, SJ: his life and legacy, p.87. (nossa tradução)

Pedro Arrupe é descrito por muitos, usando a expressão de Metz, como um “místico de olhos abertos” porque sempre dirigiu seu olhar para este mundo tumultuado por guerras, bombas atômicas, expulsões, refugiados, prisões, torturas, pobreza e choque de ideologias da mesma forma como Deus o olha. E, diante de tanto conflito, costumava dizer: “Olhe com os olhos de Cristo, vá aonde há maior necessidade, sirva a fé e promova a justiça da melhor forma que puder e então encontrará Deus”⁴⁰¹.

Como místico de olhos abertos que vê o mundo com os olhos de Cristo, Arrupe não se perdia numa espiritualidade desencarnada da realidade nem era cínico em relação à situação e aos problemas mundiais. Ele tinha uma convicção inquestionável de que Deus age sempre e em todo lugar, orquestrando o caos gerado pelas ações humanas. Muito embora nunca se referisse a si próprio como um místico, ele rezava com o olhar de um místico e como tal agia no mundo.⁴⁰²

Segundo Metz, a mística que Jesus Cristo propôs com sua vida não é uma mística de *fuga-mundi*, e sim uma mística que aumenta a capacidade para perceber com mais rapidez o que acontece no mundo para poder atuar sobre ele com prontidão. É uma mística que torna visíveis os invisíveis e o sofrimento inconveniente, que presta atenção e se responsabiliza por eles, para assim, neles, encontrar Deus. Esta foi a mística assumida por Pedro Arrupe, como seguimento de Jesus Cristo. É uma mística de “memória perigosa”⁴⁰³ – Auschwitz para Metz e Hiroshima para Arrupe – que remete à Paixão e Ressurreição de Cristo, uma memória na qual o místico e o político estão engajados e correlacionados.

Arrupe descobriu ao longo da vida que é a própria realidade histórica que abre os olhos do ser humano em direção ao Outro que transcende a realidade. Foi o que sentiu, por exemplo, quando celebrava uma missa na manhã seguinte à explosão da bomba em Hiroshima e, ao se virar, se deparou com a assembleia formada por um grupo de sobreviventes mutilados e ainda ensanguentados⁴⁰⁴:

O espaço onde a Santa Missa estava sendo celebrada não ajudava a promover uma devoção profunda. Ao me virar para proclamar “*Dominus Vobiscum*”, me deparei

⁴⁰¹ GROGAN, B., *Mystic with open eyes*, p.5 (nossa tradução)

⁴⁰² GROGAN, B., *Mystic with open eyes*, p.4-9 (nossa tradução)

⁴⁰³ “Memória perigosa”, em Metz, remete a sua compreensão acerca da paixão, morte e ressurreição de Jesus dentro de uma estrutura místico-política da fé cristã. Esta ideia é trabalhada em seu livro *Memoria passionis: una evocación provocadora en una sociedad pluralista*. Santander: Sal Terrae, 2007.

⁴⁰⁴ BURKE, K., Pedro Arrupe: *Essential Writings*, p.33.

com muitas pessoas feridas, em grande sofrimento. Enquanto lia a Epístola e o Evangelho, tive que tomar cuidado para não tocar com meus pés as crianças agrupadas tão perto de mim. Elas queriam ver de perto aquela pessoa desconhecida que vestia roupas tão estranhas e que conduzia aquelas cerimônias que eles nunca haviam visto antes. Apesar de tudo isso, acho que nunca celebrei uma missa com tanta devoção.⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ ARRUPE, P., *Yo vivi la bomba atômica*, p.56-57. (nossa tradução)

4

A mística trinitária inaciana de Pedro Arrupe, inseparável de sua vida e missão

Toda a experiência espiritual de Pedro Arrupe esteve sempre calcada na mística inaciana na qual foi formado. Ele, com certeza, era um místico, mas um místico inaciano. Sua vida sempre manifestou a mística prática e apostolicamente orientada que emerge dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, um caminho pedagógico criado para favorecer a experiência de Deus em Jesus Cristo, que vem ao encontro do ser humano como mistério de salvação⁴⁰⁶, preparando-o assim para uma decisão livre na qual a fé em Jesus Cristo desempenha um papel determinante.⁴⁰⁷

A mística de Pedro Arrupe tem suas raízes humanas no fundador da Companhia de Jesus, Inácio de Loyola. Ainda jovem, foi atraído pelos ideais de Santo Inácio, sua identificação com Jesus Cristo e sua visão de mundo. Foi o “magis” inaciano agindo em sua vida que o fez interromper os estudos médicos para se colocar a serviço de Deus, despertou seu desejo de ir ao longínquo Japão, lhe deu forças para agir heroicamente no drama de Hiroshima e assumir a carga pesada de liderar 36.000 homens em direção ao futuro incerto proposto pelo Concílio Vaticano II, a coragem para abrir mão de sua função quando não mais se sentiu com forças para exercê-la devido às pressões sofridas dentro e fora da Companhia e também para manter sua profunda fé, sendo exemplo de resiliência durante os difíceis últimos dez anos de sua vida.⁴⁰⁸

4.1

A mística inaciana, fundamento da espiritualidade de Pedro Arrupe

A mística inaciana não se caracteriza por visões extraordinárias, mas sim por ser uma experiência de Deus que faz o místico enxergar toda a realidade de um modo novo. Este “ver a realidade à luz de Deus” é uma das experiências fundantes

⁴⁰⁶ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p. 165.

⁴⁰⁷ ROTSAERT, M., Os exercícios espirituais: o segredo dos jesuítas, p. 8.

⁴⁰⁸ GROGAN, B. Pedro Arrupe SJ: mystic with open eyes, p. 9-10.

para Santo Inácio: a mística de quem encontra Deus e é interpelado por Ele no sofrimento do mundo.⁴⁰⁹

Para M. C. Bingemer, a mística que se depreende da experiência de Deus em Inácio de Loyola, por se apresentar de forma coerente e articulada, fornece uma contribuição preciosa para a espiritualidade cristã.

É uma mística que possui uma poderosa força de síntese e integração entre espiritualidade e práxis, entre o “sentido” e o “praticado”, entre o amor apaixonado por Deus e a necessidade imperiosa de se consagrar muito concretamente a seu serviço na construção do Reino. Desta forma, a experiência de Deus na espiritualidade inaciana pode ser descrita como uma “experiência praticante e praticada e a *práxis* de serviço divino como *uma práxis sentida* e experimentada como dom, como missão.⁴¹⁰

De acordo com Walter F. Salles, citando o jesuíta Ulpiano Vazquez, a mística inaciana pode ser resumida em duas frases: “Contemplativos na ação” e “Amar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus”. A primeira frase não é de autoria de Santo Inácio de Loyola, mas de um de seus companheiros, Jerônimo Nadal, que usou a expressão em referência a Inácio:

É por uma graça privilegiada que padre Inácio concebeu este estilo de oração. De outra parte, ele sentia que contemplava a presença de Deus em todas as coisas. Contemplativo na ação, ele compreendia a dimensão espiritual de todas as suas ações e de todos os seus encontros. O que lhe fazia dizer: “é necessário encontrar a Deus em todas as coisas”⁴¹¹.

Quando falava sobre ser contemplativo na ação, Nadal se referia ao ato de Inácio enxergar a ação de Deus na criação. Em outras palavras, perceber que quem realmente age no mundo e em todas as coisas é Deus, mas que o ser humano, enquanto criatura, pode colaborar com a tarefa divina.⁴¹² Uma pessoa “contemplativa em ação” é, em síntese, aquela que encontra Deus em todas as coisas e para quem todas as coisas, mesmo em sua espessura e opacidade, são diáfanas e transparentes da presença divina.⁴¹³

⁴⁰⁹ COSTA, A. S., Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus, p.11.

⁴¹⁰ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.325.

⁴¹¹ NADAL apud MAGIS BRASIL, Reflexões inacianas: contemplativos na ação.

⁴¹² SALLES, W. F., A hermeneutics of ignatian mystique: creation in Christ, p.461.

⁴¹³ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.326.

Já a segunda sentença, que é do próprio Santo Inácio, afirma a impossibilidade de uma pessoa cristã acreditar que seja viável amar em um mundo sem Deus, ou mais ainda, amar Deus sem amar ninguém. Inácio queria chamar a atenção para uma dupla tentação: querer fugir do mundo para encontrar Deus em um ilusório paraíso espiritual ou se desesperar por não encontrar Deus no mundo, na história. Juntando as duas sentenças, a de Nadal e a de Inácio, é possível se concluir que a mística inaciana aponta para o equilíbrio entre a habilidade de ver Deus agindo no mundo e amá-lo nas coisas criadas como também amar as coisas criadas em Deus. Em resumo, ser um místico na ação que acontece no mundo criado por Deus.⁴¹⁴

A busca pela maior glória de Deus no serviço e cumprimento de sua vontade, ou seja, a busca contínua de Deus para sua intimidade e serviço, o *Magis*, é, portanto, uma atitude fundamental na mística inaciana.⁴¹⁵ Santo Inácio usava este termo em relação a qualquer circunstância. O uso do termo é algo que caracterizava sua personalidade e foi uma constante em todo seu processo de conversão em Loyola. A partir daí, todo o dinamismo presente no *Magis* passou a orientá-lo no seu centrar-se na disponibilidade à pessoa de Jesus Cristo.⁴¹⁶

Esta atitude frente ao *Magis* confere à espiritualidade inaciana o sentido de contínua dependência de Deus, de estar sempre alerta em estado de permanente escuta para sentir a comunicação de Deus.⁴¹⁷ Por isto, é necessário que haja sempre uma constante postura de discernimento, de vigilância e atenção orante ao que Deus quer nos revelar.⁴¹⁸ Para Inácio, vida e oração se confundiam e formavam uma única realidade inseparável e era fundamental que houvesse uma real intenção de buscar Deus e não interesses próprios em todas as atividades empreendidas. Para ele, só assim, a partir dessa sintonia com a vontade de Deus e da iniciativa pessoal, é que seria possível chegar a esta experiência de encontrar Deus em meio às ocupações de todo dia e aos trabalhos exigidos pela própria missão. Essa experiência de Deus

⁴¹⁴ SALLES, W. F., A hermeneutics of ignatian mystique: creation in Christ, p.461.

⁴¹⁵ JUNOT, C. M., Espiritualidade inaciana, ética e direitos humanos, p.6.

⁴¹⁶ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios, p.33.

⁴¹⁷ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios, p.19.

⁴¹⁸ COSTA, A. S., Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus, p.216.

em meio à vida cotidiana reabastece o apóstolo continuamente, sem que ele necessite interromper suas atividades.⁴¹⁹

Toda a mística inaciana é, sem dúvida, baseada na experiência pessoal, ou seja, na busca e no encontro pessoal com Deus. Para Inácio, a partir de sua própria experiência, ficou muito claro que o encontro com Deus, em Jesus Cristo, era primariamente uma experiência pessoal, ponto de partida de um processo de crescimento interior que levaria à mudança radical de vida.⁴²⁰ No entanto, apesar de pessoal, a mística inaciana é também uma mística dialogal, de encontro, de relacionalidade, de comunhão, que faz com que a oração pessoal, tão importante, não seja um monólogo narcisista voltado para si, e sim uma oração com abertura, impulso de saída de si para abraçar o outro em suas necessidades.⁴²¹

A mística inaciana é fundamentalmente uma mística trinitária, cristológica, apostólica e eclesial. Ela é trinitária na medida em que é uma mística cristã, mas principalmente porque está baseada na própria experiência mística que Inácio teve das três pessoas da Trindade e da participação do Deus-Triúno no mundo.⁴²²

Inácio era apaixonado pela Santíssima Trindade e enxergava nela o mistério de comunhão das Pessoas divinas. As experiências místicas vividas por ele em Manresa, Cardoner e *La Storta* têm todas um forte conteúdo trinitário que transformou o espírito do peregrino⁴²³, o fazendo mergulhar no amor do Deus-comunhão.⁴²⁴ Estas três ilustrações⁴²⁵, que foram as mais importantes, estão profundamente ligadas ao amadurecimento da ideia germinal da Companhia na mente do fundador. De acordo com Pedro Arrupe, elas fazem parte da aventura mística e trinitária de Inácio que lhe foi imposta a partir da iniciativa divina. Não foi simplesmente uma conversão e sim uma irrupção do Deus-Trindade em sua vida, de forma tão repentina e radical que foi chamada de “invasão mística”⁴²⁶. Não foi tanto uma escolha pessoal, mas muito mais um sentimento esmagador de ter sido seduzido por Deus.⁴²⁷

⁴¹⁹ MIRANDA, M. F., Francisco: papa e jesuíta, p.142-3.

⁴²⁰ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios. p.18.

⁴²¹ COSTA, A. S., Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus, p.216.

⁴²² BARRY, W.A.; DOHERTY, R. G., Contemplativos em ação: o caminho jesuíta, p.20.

⁴²³ Como Inácio se refere a ele mesmo na sua autobiografia.

⁴²⁴ COSTA, A. S., Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus, p.145.

⁴²⁵ Como Inácio de Loyola se refere às suas experiências místicas em sua autobiografia.

⁴²⁶ ARRUPE, P., Inspiración trinitaria del carisma inaciano, p.392.

⁴²⁷ COSTA, A. S., Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus, p.90.

O mistério trinitário contemplado por Inácio, principalmente à margem do Cardoner, foi uma manifestação ativa da Trindade se apresentando como fonte e princípio de ação. Ao contemplar a Trindade realizando sua missão salvífica, Inácio foi também impulsionado para a ação, permitindo que a contemplação se traduzisse em ação de engajamento na obra trinitária. Estas experiências místicas mostraram a Inácio que Deus só pode ser conhecido e amado na ação transformadora do mundo. A partir daí, percebeu que o Deus definitivo para ele era o Deus deste mundo, não como uma realidade rejeitada, mas como o lugar de encontro com Deus, a obra do Deus Criador, em que a trindade divina realiza sua obra salvífica.⁴²⁸

A mística inaciana, iluminada pela experiência fundante de Inácio, está, portanto, enraizada na economia trinitária da salvação, em que descida e ascensão constituem um movimento contínuo e um dinamismo potente que marcam as relações de Deus Pai com sua criação através do envio do Filho e do Espírito Santo. A referência fundamental de Inácio não diz respeito à vida imanente e sim ao plano salvífico de Deus, ou seja, ao trabalho, ao “serviço” das pessoas divinas, que, por sua vez, suscita o trabalho e o serviço do ser humano na realização e continuidade desta obra salvadora iniciada no próprio Mistério de Deus.⁴²⁹

No entanto, apesar da mística inaciana estar completamente envolvida pela Trindade, ela é também cristológica, na medida em que a visão que Inácio tinha da Trindade sempre compreendeu também a do Filho Único.⁴³⁰ Cristo era visto por ele como o “Filho, mediador” que conduz os seres humanos ao Pai; o Senhor de todas as coisas que se revela como o Rei vivo e operante. A partir do itinerário espiritual de Santo Inácio, fica patente uma progressiva assimilação do mistério de Cristo que aponta para uma prevalência da orientação cristocêntrica.

Para Inácio, a pessoa e a missão de Jesus, em unidade inseparável, constituíam o acesso por excelência ao Pai. Santo Inácio se sentia chamado pelo Pai para estar com o Filho, mas não numa atitude passiva e sim em um deixar-se configurar por e como o Filho através de uma progressiva identificação com o itinerário de vida de Jesus: vida, morte e ressurreição expressa na prática do

⁴²⁸ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios, p.30.

⁴²⁹ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.325.

⁴³⁰ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios, p.22.

serviço.⁴³¹ Toda a experiência de Inácio – ao longo da sua vida e o que deixou por escrito em suas obras – põe em relevo a necessidade de, para seguir Jesus, estar disposto a caminhar em direção ao despojamento, pobreza e humilhação, em um processo de assumir no próprio corpo os sofrimentos e afrontas pelas quais o próprio Jesus passou, unindo amorosamente sua vida à dele.⁴³²

O cristocentrismo da mística inaciana é fortemente marcado por um eixo kenótico-doxológico, em que Jesus Cristo é o enviado, o Filho obediente que vem em pobreza, humilhação e humildade para reconduzir todas as coisas à glória do Pai, experimentando e praticando até o fim as consequências da encarnação. Este mesmo Filho é quem, pelo Espírito Santo, envia seus seguidores – entre os quais Inácio se autocompreendia – para, em pobreza e humildade, associá-los a seu serviço *kenótico* e vicário que visa conquistar o mundo todo para a glória do Pai.⁴³³

Neste sentido, dentro da pedagogia inaciana, não é possível se viver uma experiência espiritual de seguimento de Cristo sem uma genuína solidariedade com os menos favorecidos – a mesma que marcou os passos do próprio Jesus de Nazaré. Na medida em que a opção pelos pobres tenha uma impositação verdadeiramente de fé, arraigada no encontro com o Deus solidário, revelado no rosto do pobre Jesus de Nazaré, a relação com os pobres necessariamente se torna humana, próxima e verdadeira, fundamentada na imediatez de um Deus Amor e Pai misericordioso que entregou o seu próprio Filho como Boa Nova para os pobres.⁴³⁴

Em função deste viés cristocêntrico e cristão, a mística inaciana é marcada pela cruz e, assim, também necessária e profundamente apostólica. Contemplar a Trindade é o mesmo que contemplar sua obra criadora, redentora e santificadora e ser admitido a colaborar concretamente com essa obra. Esta experiência mística é, ao mesmo tempo, experiência e prática de Deus e dos homens, em que o elemento transcendente e o imanente se entrelaçam, se misturam e se configuram até que um seja definitivamente conformado pelo outro, dando resposta a muitos cristãos de hoje que se sentem divididos entre o apelo vertical da experiência de Deus na oração e na contemplação e a prática da justiça, do trabalho e do engajamento concreto nas

⁴³¹ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios, p.30-31.

⁴³² BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.325.

⁴³³ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.325.

⁴³⁴ COSTA, A. S., “Quero que me sirvas”: a mística inaciana de serviço solidário aos pobres, p.19.

mais variadas formas de serviço em prol dos demais, desde a promoção humana à militância política.⁴³⁵

O amor pelo Deus pessoal que habitava em Inácio transformou-se em desejo apostólico de transmitir esta Boa Nova aos demais e trazer todos para perto de Jesus Cristo, partilhando suas experiências com os demais e colaborando para que outros fossem também seduzidos. Um traço forte da espiritualidade inaciana é estar com Jesus para servir. Buscar sempre servir e servir para a maior glória de Deus, servir onde há necessidade, para que o bem se propague.⁴³⁶ Por isso, a espiritualidade inaciana é espiritualidade de mudança, que se adapta às circunstâncias e às exigências de cada momento. Em suma, uma espiritualidade de risco, de fronteira, de linha de frente.⁴³⁷

Além de seu caráter apostólico, a partir do modelo do Filho enviado pelo Pai, em pobreza e obediência, é também marcadamente eclesial, já que o envio do Filho se completa pelo envio do Espírito e o lugar do Espírito, para Inácio, é a Igreja. A missão que o ser humano recebe do próprio Deus deve ser exercida e levada a cabo no espaço da Igreja militante e consiste em viver no meio do mundo, tornando-o mais solidário e justo, e ajudar e facilitar aos outros o acesso à mística, à experiência direta e imediata de Deus.⁴³⁸

A mística inaciana é um caminho de esvaziamento de si e de encarnação na história que compromete o seguidor com a vocação de serviço concreto à Igreja no mundo. A experiência espiritual, herdada de Inácio de Loyola, não é algo privado ou particular e sim algo que deve ser partilhado com toda a Igreja a fim de propiciar a outras pessoas a possibilidade de trilhar um caminho espiritual semelhante ao dele no serviço e na entrega livre de suas vidas.⁴³⁹

As orações, cartas e escritos espirituais de Pedro Arrupe, com certeza, ecoam a mística e a santidade de Inácio de Loyola e encontram na experiência mística do fundador da Companhia de Jesus os fundamentos da sua própria experiência. No entanto, a mística de Arrupe possui um eco distinto, uma recepção contemporânea.

⁴³⁵ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.325-6.

⁴³⁶ JUNOT, C. M., Espiritualidade inaciana, ética e direitos humanos, p.6.

⁴³⁷ PALAORO, A., A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios, p.43.

⁴³⁸ BINGEMER, M. C. L., Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola, p.326.

⁴³⁹ COSTA, A. S., Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus, p.216-7.

Não é simplesmente uma simples repetição das palavras e *insights* de Inácio. Como Superior Geral comissionado pelo Vaticano II para fazer uma atualização da ordem para os tempos atuais, Arrupe ocupou um espaço singular entre os comentaristas contemporâneos da visão de Inácio. Seu modo de ler a vida de Inácio, seus Exercícios Espirituais e a dinâmica da vocação jesuíta guiaram a resposta da Companhia ao Concílio, da mesma forma como estimularam o renascimento da espiritualidade inaciana. Assim sendo, os eventos-chave da vida de Inácio funcionam como termos básicos no léxico espiritual de Arrupe, enquanto as reflexões de Arrupe sobre Inácio lançam uma nova luz sobre a profundidade e impacto da herança mística deixada pelo fundador. A compreensão que Arrupe teve da herança mística de Inácio permitiu que a Companhia de Jesus tenha hoje uma nova percepção das riquezas de sua própria tradição jesuítica.⁴⁴⁰

4.2

Pedro Arrupe: uma pessoa espiritual

Não é difícil compor um perfil espiritual de Pedro Arrupe a partir das recordações ainda vivas em muitas pessoas que o conheceram e lidaram com ele, e também dos inúmeros escritos que deixou, não só os de cunho íntimo e pessoal, que já são por si só muito reveladores, mas também todos os demais. Nessas falas e escritos, mesmo não intencionalmente, Arrupe se deixou transparecer por inteiro. De acordo com Urbano Valero, o próprio esboço que fez do ideal jesuíta, ao longo de sua vida, é um verdadeiro autorretrato seu.⁴⁴¹ Padre Arrupe era uma pessoa muito humana, mas ao mesmo tempo muito divina, muito unida com Deus, mas com uma espiritualidade nada tola e com muito senso prático para o apostolado.⁴⁴² Era um homem de profunda intimidade mística em compromissos práticos muito concretos.⁴⁴³

O manancial de onde brotava toda a sua vida humana e apostólica sempre foram Deus, o seu amor apaixonado por Jesus Cristo e a sua escuta atenta ao Espírito. É de Deus que vinha o convite para ser “homem para os outros” que padre Arrupe repetiu tantas vezes para jesuítas e leigos.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ BURKE, K., Pedro Arrupe: Essential Writings, p.113-114.

⁴⁴¹ VALERO, U. A., Pedro Arrupe: entonces e ahora, p.180.

⁴⁴² LAMET, P., Pedro Arrupe: um novo Inácio de Loyola, p.70.

⁴⁴³ MAGALHÃES, V. P., Ver mais longe, p.17.

⁴⁴⁴ GARCIA, J. A., Rezar com o Padre Arrupe, p.6.

É comum que alguém seja considerado uma pessoa espiritual porque dedica parte de seu tempo à prática de determinados exercícios espirituais ou de piedade. Com certeza, a prática e o tempo dedicado às práticas espirituais, sejam elas oração, leitura espiritual ou mesmo outras atividades semelhantes fazem parte do modo de vida de uma pessoa espiritual. No entanto, para se ser uma pessoa espiritual no estilo inaciano, como Arrupe o foi, é necessário muito mais. Em tal pessoa, o “espiritual” não se refere somente a um tempo abundante e bem cuidado, mas a uma dimensão fundante, condicionante, motora e matriz do resto de sua vida. Pedro Arrupe era assim. Nele, tudo se concretizava a partir de sua experiência espiritual, desde o modo de tratar as pessoas até decisões frente aos assuntos de governo e do enfrentamento dos problemas da Companhia. Da mesma forma, sua experiência espiritual também se enriquecia a partir dos desafios e questionamentos da própria vida.

Havia em Pedro Arrupe um diálogo profundo entre a experiência espiritual e o desafio de vida. Este diálogo gerou uma experiência espiritual igualmente profunda e uma experiência de vida extremamente rica que lhe proporcionaram condições para fazer uma releitura viva do carisma inaciano. Quando a experiência espiritual é vivência e dimensão fundante, passa a exercer uma força integradora que age sobre todos os aspectos da vida da pessoa. Integrar, aqui, não é simplesmente somar ou diminuir e sim colocar numa mesma direção todo o conjunto de atividades e tarefas da vida, sempre focando em um mesmo horizonte e convergindo em um mesmo estilo. Se o espiritual se refere a um determinado período de tempo, não há integração. É somente um tempo a mais somado aos demais, que juntos formam um conjunto agregado, mas não integrado.⁴⁴⁵

A integração profunda de Pedro Arrupe crescia dia a dia tendo como eixo central Jesus Cristo, o Deus encarnado, e seu projeto para o mundo. Nenhum mistério era tão central para ele como a encarnação.⁴⁴⁶ No centro de sua espiritualidade e vida integradas, estava sua unificação e totalização em Cristo, a sua entrega ao Evangelho segundo a mística da Companhia de Jesus, e esta centralidade transparecia em sua vida, sendo dita, explicitada e testemunhada regularmente em suas palavras e escritos.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe: sua espiritualidade e mística, p.93-4.

⁴⁴⁶ GARCIA J. A., (Prólogo) apud MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe, carisma de Inácio, p.13.

⁴⁴⁷ BURKE, K., Pedro Arrupe: Essential Writings, p.76.

Em uma entrevista a Jean-Claude Dietsch, quando perguntado quem era Jesus Cristo para ele, padre Arrupe respondeu:

Esta mesma pergunta foi-me dirigida, de improviso, por ocasião de uma entrevista que concedi para a televisão italiana, há uns cinco anos atrás. A pergunta havia-me pego de surpresa, e respondi de maneira totalmente espontânea: “Para mim, Jesus Cristo é tudo”. E hoje, dou-lhe a mesma resposta, com força e clareza ainda maiores: Jesus Cristo é tudo. Assim se define o que representa Jesus Cristo em minha vida: tudo. Ele foi e será sempre meu ideal, desde a minha entrada na Companhia, foi e continua a ser meu caminho, foi e é sempre minha força. Creio que não precisa explicar muito o que isto significa: tire Jesus de minha vida e tudo ruirá com um corpo do qual se tirasse o esqueleto, o coração e a cabeça.⁴⁴⁸

De acordo com Jon Sobrino, Arrupe era um homem que amava Jesus Cristo e o que ele queria acima de tudo era comunicar aos jesuítas sob sua regência o “*sensus Christi*”⁴⁴⁹ que ele compreendia como a capacidade de amar como Jesus Cristo amou o Pai e os homens, em total despojamento e entrega.

Dá-me, sobretudo, o “*sensus Christi*”, que Paulo possuía: que eu possa sentir com teus sentimentos, os sentimentos de teu Coração com que amavas ao Pai e aos homens. Jamais ninguém teve maior caridade que tu, que deu a vida por teus amigos, culminando com tua morte na cruz em total despojamento, *kénosis*, de tua encarnação. Quero imitar-te nesta interna e suprema disposição e também em tua vida de cada dia, agindo, no possível, como tu procedeste.⁴⁵⁰

Desta devoção pessoal, ele retirava a energia e a solidez necessária para seu testemunho do Evangelho. Acima de tudo, esta devoção traçou o rumo de sua jornada na fé, dando unidade a todas as inúmeras decisões que tinha que tomar diariamente, tanto na vida pessoal quanto na sua função de Superior Geral da Companhia.⁴⁵¹

Certamente, o amor pessoal a Cristo é necessário e aumentar este amor significa um aumento das graças pessoais e também das que são concedidas à Companhia como um corpo. Contudo, esse amor pessoal tem um caráter de exclusividade e de unicidade muito importante. No fim das contas, o que fica é Jesus Cristo. O resto da colaboração, estima pessoal e até amor sincera se torna sempre algo contingente, limitado, temporal, variável ... a única coisa que sempre fica e em todo lugar, que me há de sempre orientar e ajuda, mesmos nas circunstâncias más difíceis e nas incompreensões mais dolorosas, é sempre o amor do único amigo que é Jesus Cristo.⁴⁵²

⁴⁴⁸ DIETSCH, J. C., Pedro Arrupe: itinerário de um jesuíta, p.40.

⁴⁴⁹ SOBRINO, J., Carta a Ignacio Ellacuría. El Padre Arrupe: un empujón de humanización, p.7.

⁴⁵⁰ GARCIA J. A., Rezar com o Padre Arrupe, p.50.

⁴⁵¹ BURKE, K., Pedro Arrupe: Essential Writings, p.76.

⁴⁵² ARRUPÉ, P., Aquí me tienes, Señor: apuntes de sus ejercicios spiritualis, p. 91.

Para Arrupe, estar com Jesus, como opção pessoal, era uma decisão com a radicalidade intrínseca de que é o todo que tem que ser oferecido neste seguimento, sem eximir nenhum setor da vida do compromisso. Somente a partir desta doação total é que se está em condições de garantir a perseverança na opção e a coerência interna da vida de quem se compromete. Se o seguimento não se encaminha para essa radicalidade e se, de algum modo, o “eu” que deve seguir o Senhor divide espaço com outras prioridades, se abre espaço para a tentativa de acordo, para justificações, para hesitação e mesmo para pequenas ou grandes traições.⁴⁵³

O amor radical a Jesus Cristo levou Arrupe à devoção do Sagrado Coração, já assumida pela Companhia de Jesus em 1883, no Decreto 46 da Congregação Geral XXIII. “Declaramos que a Companhia de Jesus aceita e recebe com um espírito transbordante de alegria e gratidão o suave encargo que lhe foi confiado por Nosso Senhor Jesus Cristo para praticar, promover e propagar a devoção ao seu diviníssimo Coração.”⁴⁵⁴

Esta devoção é atribuída a uma visão de Margarida Maria Alacoque, na qual Nossa Senhora, na presença de São Francisco de Sales e do jesuíta Cláudio La Colombière⁴⁵⁵, se dirigia ao padre e pedia que a Companhia assumisse esta devoção juntamente com a Congregação das Irmãs da Visitação, ordem feminina à qual Santa Margarida pertencia.⁴⁵⁶ Cláudio La Colombière foi um jesuíta que havia sido um propagador dedicado da devoção do Sagrado Coração de Jesus.

De acordo com K. Rahner, na história da Igreja, algumas vezes, são verificadas experiências espirituais sem precedentes. Embora as raízes destas experiências já possam ser anteriores a pessoa que as vive, elas se tornam inesquecíveis e se convertem em norma permanente enquanto tal pessoa viver e conservar sua identidade. Quando essas experiências estão relacionadas à Igreja, é preciso se ter em mente que esta é perene e perdurará até os fins dos tempos como Igreja, sem perder sua identidade. O mesmo pode ser dito das ordens religiosas, uma vez que se guarde a devida distância dessas em relação à Igreja.

⁴⁵³ GARCIA J. A., Rezar com o Padre Arrupe, p.14.

⁴⁵⁴ Decreto 46 da XXIII da Congregação Geral apud FORNOS, F., Os jesuítas e a devoção ao Coração de Jesus.

⁴⁵⁵ Jesuíta, confessor de Santa Margarida Maria Alacoque. Junto a ela foi propagador da devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

⁴⁵⁶ FORNOS, F., Os jesuítas e a devoção do Coração de Jesus.

Tanto na Igreja quanto nas ordens religiosas, experiências com estas características, na maioria das vezes, são fundacionais, ou seja, estão relacionadas à Igreja primitiva ou à época do fundador e, por isso, são reconhecidas como valor de norma para o futuro. Apesar disso, ao longo da história da Igreja ou de uma ordem, são verificadas algumas experiências não fundacionais que, mesmo assim, conseguiram adquirir e conservar um valor de norma permanente.

Um exemplo disso é a devoção ao Sagrado Coração de Jesus na Companhia de Jesus. Em algum momento da história da ordem, cerca de duzentos anos depois da sua fundação, os jesuítas tiveram uma experiência que foi aceita plenamente pela Companhia como um todo, tornando-se essencial para a ordem, que a aceitou como encargo de Cristo e, como tal, passou a praticá-la, assumindo a obrigação de difundi-la.

No entanto, como toda e qualquer devoção, essa também precisa ser reelaborada teologicamente, vivida e pregada de acordo com as especificidades de cada momento histórico para não perder seu sentido.⁴⁵⁷ É nessa perspectiva que os textos e falas de Pedro Arrupe sobre o Sagrado Coração de Jesus devem ser lidos.

Nas décadas anteriores e posteriores ao Concílio Vaticano II, o fervor desta devoção, assim como de outras similares, começou a diminuir em muitas partes do planeta. Consciente desta realidade de crise, ao ser eleito Superior Geral, por perceber a importância do Coração de Cristo como um símbolo religioso, mas também sensível àqueles que não mais encontravam nele inspiração como devoção religiosa, padre Arrupe se esforçou para reinterpretar o símbolo e revitalizar a devoção. Para ele, a essência da devoção ao Coração de Cristo estava na unidade do amor a Deus e ao próximo, e fez disto o modelo de vida que queria para si próprio e para a Companhia.⁴⁵⁸ Numa homilia feita em Valladolid, em 1970, disse:

Temos este *mumus suavissimum* e este apostolado da devoção ao Sagrado Coração de Cristo, tão fundamental em nossa espiritualidade e que, às vezes, por uma série de interpretações errôneas, cai no esquecimento e no desuso. Por isso, hoje sinto verdadeira alegria em dizer que a Companhia de Jesus sente-se muito unida a esta devoção ao Coração de Cristo; porque vê nela o que nos disseram os Sumos Pontífices em muitas ocasiões; ela constitui o resumo de toda a doutrina cristã.⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ RAHNNER, K., Prólogo, p.7-8.

⁴⁵⁸ BURKE, K., Pedro Arrupe: Essential Writings, p.101.

⁴⁵⁹ ARRUPE P., Que significa o Coração de Cristo para a Companhia, p.16.

Para Arrupe, a palavra “coração” era como um termo primário, cheio de sentido e sentimento pois expressava a realidade fundamental de estar apaixonado pela pessoa de Cristo, que já estava completamente apaixonado pelo ser humano: “(...) cada uma destas linhas, destas letras do Evangelho não são mais do que palpitações de um amor infinito de Cristo que está querendo amar os homens e quer reuni-los para dar glória a seu eterno Pai”⁴⁶⁰.

Jesus é o que Pedro Arrupe quer se tornar. Não somente uma figura histórica a ser imitada e admirada, nem somente para ser encontrada na Igreja e na eucaristia. Sua presença acontece no mais íntimo do seu ser, permitindo uma conversa de coração para coração.

Isto que está mais dentro de mim, esteve dentro de mim desde o começo de minha existência. Não teve que entrar por nenhuma porta. Este Verbo divino que está no fundo de minha alma, e na fala, é também a pessoa de Cristo. Este Cristo completo, esse amor infinito simbolizado nesse Coração está desejando realizar-se conosco.⁴⁶¹

Em 1972, como Superior Geral, consagrou a Companhia ao Coração de Cristo, atualizando e revitalizando esta devoção para os tempos de hoje, a partir da vivência intensa do espírito dos Exercícios Espirituais⁴⁶² e sua sólida espiritualidade cristocêntrica, superando os obstáculos de ordem psicológica que as formas externas deste culto podiam apresentar.⁴⁶³ Para Arrupe, naquele momento, a atualização dessa devoção era uma urgência apostólica de primeira ordem. Era a partir dela que a Companhia assumia o compromisso de viver e oferecer a própria oração e trabalho em união com o Coração de Cristo, realizando uma existência intimamente centrada em Cristo e na Igreja.⁴⁶⁴ Ele enquadrava esta devoção no conjunto da teologia do amor e via, no amor de Cristo, a inseparabilidade do amor de Deus e do amor do próximo. Em sua visão, através desta devoção, a Companhia poderia perceber sua profunda incidência na dupla missão que a Companhia de Jesus, sob sua direção, havia imposto a si mesma na 32ª CG, a saber: a luta pelo Evangelho, para a maior glória de Deus, e pela justiça neste mundo.⁴⁶⁵

⁴⁶⁰ ARRUPE, P., Que significa o coração de Cristo para a Companhia, p.17.

⁴⁶¹ ARRUPE, P., Que significa o coração de Cristo para a Companhia, p.18.

⁴⁶² FORNOS, F., Os jesuítas e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

⁴⁶³ ARRUPE, P., El Corazón de Cristo y la Compañía, p.592.

⁴⁶⁴ FORNOS, F., Os jesuítas e a devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

⁴⁶⁵ RAHNER, K., Prólogo, p.9.

Este amor radical por Jesus Cristo fez com que também a eucaristia se tornasse uma referência fundamental na espiritualidade de Arrupe, que a definia como o centro de sua vida de oração, o ato mais importante de toda a sua rotina diária.

Um sentimento profundo e claríssimo da presença real de Jesus Cristo na Eucaristia. Jesus Cristo está realmente no sacrário. Ele, o Salvador do mundo, o Rei da criação, a Cabeça da Igreja e da Companhia. Ele está ali e me fala e dirige.⁴⁶⁶

Para ele, era presença real através da qual lhe eram transmitidos os planos e desejos a ele confiados por Deus⁴⁶⁷, o meio pelo qual o Corpo e Sangue de Cristo ressuscitado, vivo, presente, embora oculto sob as espécies de pão e vinho, fala com o ser humano e dá sua força.⁴⁶⁸

Sua devoção à eucaristia também remete a Santo Inácio.⁴⁶⁹ Na visão de Arrupe, a eucaristia ocupa um posto central na espiritualidade do fundador que viveu profundas iluminações e decisões vinculadas a ela sobre o carisma da Companhia.⁴⁷⁰ Junto com a oração, o sacrifício eucarístico é o primeiro meio de apostolado que os jesuítas devem buscar em qualquer necessidade grave, recorrendo a Deus.⁴⁷¹

Ele escreveu com bastante frequência sobre a importância da vida eucarística para Inácio e para trabalho da Companhia de Jesus e para a vida e missão da Igreja.⁴⁷²

(...) meditando sobre a vida de Inácio, sobre as Constituições e sobre suas cartas, vendo toda a tradição da Companhia até agora e, sobretudo, recordando os jesuítas santos de todos os tempos, descubro que a Eucaristia, a missa, o sacrário têm sido o alimento, a inspiração, o consolo, a força de tantas empreitadas que jesuítas têm realizado em todo o mundo e que têm feito que a Companhia seja como um grupo de homens ao redor da Eucaristia.⁴⁷³

Em sua percepção, existe uma forte correlação entre eucaristia e pobreza. Quando a eucaristia é partilha de vida, não admite a pobreza e os males sociais a ela relacionados como a fome, a doença, a falta de acesso a saúde a instrução porque

⁴⁶⁶ ARRUPÉ, P., Aquí me tienes, Señor: apuntes de sus ejercicios spiritualis, p. 71.

⁴⁶⁷ ARRUPÉ, P. apud LAMET, P. M., Arrupe fez um voto de perfeição.

⁴⁶⁸ DIETSCH, J. C., Pedro Arrupe: itinerário de um jesuíta, p.34.

⁴⁶⁹ CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS, n. 812, 424, 790.

⁴⁷⁰ ARRUPÉ, P., Em respuesta a las cartas “ex-officio” de 1976, p.289.

⁴⁷¹ ARRUPÉ, P., Nuestra responsabilidad frente a la increencia, p.88-9.

⁴⁷² BURKE, K., Pedro Arrupe: Essential Writings, p.51.

⁴⁷³ ARRUPÉ, P., Enseñame tus caminos. Oración de súplica, p.554.

tais realidades são consequências do descaso e não coadunam com uma vida realmente iluminada pela eucaristia.⁴⁷⁴ Apesar de consciente das questões ligadas à política exercida pelas nações, à irreligiosidade da cultura de consumo e da publicidade que leva os homens à necessidade de acumular bens em detrimento de uma grande maioria que passa grandes necessidades, para Arrupe, o problema da fome, no seu nascedouro, não é gerado por questões econômicas, sociais ou políticas e sim pelo fechamento a Deus e ao próximo. Assim sendo, é fundamentalmente moral e espiritual.⁴⁷⁵

Se em alguma parte do mundo existe fome, nossa celebração eucarística está de alguma maneira incompleta. Na Eucaristia recebemos Cristo que tem fome no mundo. Ele vem ao nosso encontro junto com os pobres, os oprimidos, os famintos da terra, que através dele nos olham esperando ajuda, justiça, amor expresso em ações. Não podemos receber plenamente o pão da vida, se não damos ao mesmo tempo pão para a vida daqueles que se encontram em necessidade onde quer que estejam.⁴⁷⁶

O valor da eucaristia na vida de Pedro Arrupe não era de cunho unicamente pessoal. Havia nela também um significado cósmico, na linha de Teilhard Chardin, em sua “A Missa sobre o mundo”, escrita no deserto de Ordos. Para Teilhard, a presença de Cristo, na Eucaristia, transborda da hóstia para o mundo em uma divinização real, para além da transubstanciação.⁴⁷⁷

Senhor, já que uma vez ainda, não mais nas florestas da França, mas nas estepes da Ásia, não tenho pão, nem vinho, nem altar, eu me elevarei acima dos símbolos até a pura majestade do Real, e vou oferecerei, eu, vosso sacerdote, sobre o altar da terra inteira, o trabalho e o sofrimento do mundo. O Sol acaba de iluminar, ao longe, a franja extrema do primeiro oriente. Mais uma vez, sob a toalha móvel de seus fogos, a superfície viva da Terra desperta, freme, e recomeça seu espantoso trabalho. Colocarei sobre minha patena, meu Deus, a messe esperada desse novo esforço. Derramarei no meu cálice a seiva de todos os frutos que hoje serão esmagados (...)⁴⁷⁸

Arrupe teve uma experiência similar, pouco tempo depois de chegar ao Japão, quando subiu com outro jesuíta o monte Fujiyama, a montanha sagrada japonesa. Foi uma subida difícil, de 11.000 pés, que tinha que ser feita às quatro da manhã

⁴⁷⁴ BRANDES, O., Eucaristia e amor social: os pobres e a fome, p.58.

⁴⁷⁵ LA BELLA, G. Los jesuitas: del Vaticano II al papa Francisco, p.158-9.

⁴⁷⁶ARRUPE, P., Congresso Eucarístico da Filadélfia, em 1976.

⁴⁷⁷ MENEZES, P., Teilhard de Chardin: o homem dos dois reinos, p.9.

⁴⁷⁸ CHARDIN, T., Missa sobre o mundo.

porque, por volta das seis, o pico ficava totalmente coberto por nuvens. Ele descreveu assim a experiência:

Minha mente estava borbulhando com um grande número projetos (...) A subida foi muito cansativa, porque tínhamos que chegar no horário apropriado. Quando chegamos ao topo, nos deparamos com uma vista estupenda do nascer do sol. a vista do sol nascente era estupenda. (...) Nunca havíamos celebrado uma missa em tais condições. Acima de nós estava o céu azul parecia a cúpula de um enorme templo. Diante de nós, 80 milhões de japoneses que não conheciam Deus. Minha mente vagou para além da abóboda elevada do céu até a Santa Trindade. (...) Se eu soubesse então o tanto que teria que sofrer, minhas mãos teriam tremido enquanto erguia a hóstia. Naquele cume tão perto do céu eu entendi melhor a missão que Deus havia me confiado. Eu podia repetir com mais convicção as palavras de Isaías – “Aqui estou, Senhor! Me envie!”⁴⁷⁹

Para Dário Mollá, além da pessoa de Jesus Cristo, havia duas vivências que, entre outras tantas, faziam parte do núcleo da experiência espiritual de Pedro Arrupe: a Igreja e a disponibilidade.⁴⁸⁰

O amor vibrante e terno pela Igreja, consequência inseparável do seu amor pessoal a Jesus Cristo, que se concretizava no amor ao Sumo Pontífice, é um traço marcante da espiritualidade e mística de Arrupe. Documentos assinados por ele dão um testemunho claro deste amor.⁴⁸¹

O princípio inaciano de “sentir com a Igreja” implica em um amor profundo a vera esposa de Cristo e se manifesta principalmente na fidelidade ao Sumo Pontífice, Vigário de Cristo. (...) Para Inácio, a Igreja hierárquica é mãe, esposa de Cristo, o amor a vivifica. Não é uma instituição fria e sim uma mãe providente.⁴⁸²

O papa Paulo VI entendeu a extensão deste amor e desta obediência e deixou isto claro no discurso que fez a Companhia de Jesus em 3 de dezembro de 1974, escrito à mão por ele próprio. Para Francisco, este é o melhor discurso já escrito por um papa à Companhia de Jesus.⁴⁸³

Na obediência encontra-se a própria essência da imitação de Cristo (...) Na obediência encontra-se o segredo da fecundidade apostólica. Quanto mais realizardes obra de pioneiros, mais necessário será que vos encontreis unidos a quem manda: são permitidas todas as audácias apostólicas, quando se está seguro da obediência dos apóstolos. Não ignoramos, por certo, que se a obediência é muito exigente para com os que obedecem, não o é menos para os que exercem a autoridade: exige-se-lhes que escutem sem parcialidades as vozes de todos os seus

⁴⁷⁹ ARRUPPE, P., The eucharist and the Youth, n.4.

⁴⁸⁰ MOLLÁ LLACER, D., Pedro Arrupe: sua espiritualidade e mística, p.95.

⁴⁸¹ VALERO, U. A., Pedro Arrupe: entonces e ahora, p.180.

⁴⁸² ARRUPPE, P., La misión apostólica, chave do carisma inaciano, p.121-2.

⁴⁸³ FRANCISCO, Pope Francis in Conversation with the editors of European Jesuits Journals. Entrevista.

filhos; que se rodeiem de conselheiros prudentes para avaliar lealmente as situações; para escolherem diante de Deus o que corresponde melhor à sua vontade e intervirem com firmeza quando alguém dela se tenha apartado.⁴⁸⁴

A força do afetivo da vivência eclesial de Arrupe, que se manifestava em suas palavras, gestos, atitudes e mesmo sofrimento, superava em muito a obediência devida pelo respeito e pelo ofício e era, através dela, que tentava contagiar os demais jesuítas em seus escritos, discursos e conversas privadas. Suas palavras sobre o amor e o serviço à Igreja eram cheias de emoção, e só a partir da compreensão da grandeza desse amor é que pode dar a verdadeira dimensão do seu sofrimento diante das situações das dificuldades e tensões com o papado.⁴⁸⁵

As relações de Santo Inácio com os papas também não foram fáceis, tendo atravessado momentos muito conturbados, apesar do imenso amor que dedicou à figura da Igreja e do papado, como fica claro em sua autobiografia. No entanto, a diferença entre Inácio e Arrupe está no fato de que o santo, já curtido por muitas batalhas e perseguições, esteve mais atento às mediações eclesiásticas do que o outro. Arrupe teve muita dificuldade em lidar com a cúria romana, excessivamente intrincada e opaca para o seu modo de ser e agir.⁴⁸⁶

Arrupe deixou claro seu amor pela Igreja no discurso que fez por ocasião da comemoração de seus 50 anos de ordenação:

O segundo amor é a Igreja, a de Cristo, sua “esposa sem ruga e sem mácula (Ef 5,22), a quem Santo Inácio chamava conscientemente “nossa santa madre Igreja hierárquica” (E.E. 353). Sim, esta Igreja que, como tudo que é humano, tem suas limitações, mas que é instituída por Cristo e tem por cabeça visível o Romano Pontífice, ao qual estamos ligados por um voto especial de obediência, princípio e fundamento da Companhia. Com o passar do tempo e com experiência renovada, vai-se descobrindo nela um vigor sereno mas inalterável, e a confiança nela se fortalece, pois tem Cristo como cabeça invisível e é vivificada por seu Espírito.⁴⁸⁷

A outra vivência nuclear citada por D. Mollá é a disponibilidade. A disponibilidade que havia em Arrupe era muito mais interior do que exterior. Era uma experiência fundante da Trindade, um movimento muito profundo de entrega à vontade do Pai, em comunhão com o Filho e animada pelo Espírito, para levar adiante em todos os momentos e circunstâncias o projeto de salvação de Deus para

⁴⁸⁴ PAULO VI, Alocução do Santo Padre (3 dez 1974). p. 216-217.

⁴⁸⁵ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe: su espiritualidade y mística, p.97-9.

⁴⁸⁶ GARCIA, J. A., Prólogo apud MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe, carisma de Ignacio: preguntas e respuestas, p.11-2.

⁴⁸⁷ ARRUPÉ, P., En sus bodas de oro em la Compañia, p.359.

a humanidade. Foi essa disponibilidade, a mesma que fez com que Santo Inácio se tornasse “o peregrino”, que fez com que Arrupe também buscasse incansavelmente novos caminhos de retorno às fontes e renovação, como solicitado pelo Concílio Vaticano II⁴⁸⁸ e os colocasse a serviço daqueles que estão à margem e tem fome de fé e de justiça.

Para Arrupe, o que está em primeiro lugar não é a pessoa em sua particularidade, mas sua relação com Deus: o que recebeu dele e o uso que faz de seus dons.⁴⁸⁹ Sua total disponibilidade e união ao Deus Trino alimentavam um dinamismo excepcional que podia ser percebido em suas falas e escritos espirituais.⁴⁹⁰

Finalmente, uma característica da espiritualidade de Pedro Arrupe que não pode ser esquecida são os traços da influência da cultura japonesa existentes nela. Mal havia chegado ao Japão percebeu, diante das dificuldades para penetrar naquela cultura milenar, que só poderia transmitir sua espiritualidade ao povo japonês se mergulhasse sem reservas naquele mundo. O resultado desse mergulho influenciou definitivamente sua espiritualidade.

Muito embora a base da vida espiritual de Pedro Arrupe tenha sido sempre, sem dúvida, a experiência espiritual de Santo Inácio, os 25 anos vivido no Japão junto com o domínio da língua japonesa adquirido com o tempo fizeram com que ele acumulasse uma rica experiência que permitiu a assimilação de muitos elementos da mística oriental à sua espiritualidade inaciana, tornando-a especialmente particular. Entre estes elementos estão, por exemplo, as posturas e os métodos de oração que podem ser percebidos em uma foto em que aparece em posição de lótus e olhos fechados, em profunda oração.⁴⁹¹ Esses métodos orientais de meditação também o ajudaram a abordar a diversidade religiosa na chave de enculturação, diálogo e oportunidade, uma questão importante para Arrupe.⁴⁹² Quando perguntado por Pedro Lamet, em uma entrevista, se sua oração era mais ocidental ou oriental, respondeu que era uma mistura de tudo.⁴⁹³

⁴⁸⁸ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe: su espiritualidade y mística, p.100.

⁴⁸⁹ DIETSCH, J. C., Pedro Arrupe: itinerário de um jesuíta, p.14.

⁴⁹⁰ GARCIA, J. A., Rezar com o Padre Arrupe, p.6-7.

⁴⁹¹ BINGEMER, M.C., Pedro Arrupe: um centenário que não pode passar despercebido.

⁴⁹² VILLABONA, M. I., Uma espiritualidade que convoca e compromete, p.5.

⁴⁹³ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: um novo Inácio de Loyola, p.70.

Todos os biógrafos de Pedro Arrupe são unânimes em dizer que ele era um homem que dormia pouco e rezava muito. Apesar da intensa agenda, sempre encontrava tempo para rezar longamente em sua pequena capela, sua pequena grande catedral, como a chamava.

Quem planejou esta capelinha, talvez tenha pensado em proporcionar ao novo inquilino um sítio mais cômodo, mais reservado para poder celebrar a missa sem ser incomodado, para não ter que sair dos seus aposentos para visitar o Santíssimo Sacramento. Não se apercebeu, possivelmente, que aquele diminuto espaço iria ser a fonte de uma força incalculável e de um dinamismo para toda a Companhia, lugar de inspiração, de consolação, de fortaleza, de... estar!, de que ia ser a estância do ócio mais ativo, onde, não fazendo nada, se faz tudo!⁴⁹⁴

Entretanto, ele era um homem de Deus não porque rezava muito, mas porque refletia e decidia por categorias divinas. Ele falava, pensava e agia a partir destas perspectivas. Como um bom discípulo de Santo Inácio, reconhecia o Deus-Trino como a dimensão absoluta de sua vida, o que tornava tudo mais relativo. Assim, se deixava ser guiado por Deus, sempre atento para não estabelecer limites a Deus e confiná-lo às limitadas categorias humanas. Acreditava profundamente que o Espírito guia a Igreja e, como parte dela, a Companhia de Jesus, e compreendia perfeitamente que era um “instrumento” sempre disponível nas mãos do Senhor.⁴⁹⁵

Pedro Arrupe, com sua rica e contagiosa espiritualidade, trouxe para a Companhia, em um momento de crise, uma liderança fortemente inspirada, sem fissuras nem rebarbas aos princípios vitais do carisma inaciano, que se somava ao elevado crédito moral que possuía frente à maioria de seus companheiros, mantendo a Companhia, apesar dos problemas internos e externos, no rumo do projeto renovador proposto pelo Concílio.⁴⁹⁶ A herança que deixou não é algo passado que pertence somente a história. Sua força permanece na Companhia, continuando a gerar dinâmicas de abertura a Deus, de compromisso com a história, de visão mística do mundo, de pertença eclesial, de estilo e do modo de proceder da Companhia.⁴⁹⁷

Sua experiência espiritual fez dele um homem lúcido, carismático e profético que deixou sua marca não só na Companhia, mas alimentou a vida da Companhia

⁴⁹⁴ ARRUPE, P., *Minha catedral*, p.81 apud GARCIA, J. A., *Rezar com o Padre Arrupe*.

⁴⁹⁵ ROYÓN, E., *Pedro Arrupe: the cause of beatification is open*, p.75.

⁴⁹⁶ LA BELLA, G., *Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco*, p.27.

⁴⁹⁷ MODROÑO, I. G., *Prólogo*, p. 9.

durante seu generalato e ainda se faz sentir, na revitalização das opções fundamentais que hoje regem a missão e a sua espiritualidade da Ordem.

Senhor, meditando o nosso modo de proceder, descobri que o ideal do nosso modo de proceder é o teu modo de proceder. Por isso, fixo os meus olhos em ti, os olhos da fé, para contemplar a tua figura iluminada tal como aparece no Evangelho (...) Senhor, tu próprio nos disseste: “Dei-vos o exemplo para que me imiteis”. Quero imitar-te até o ponto de dizer aos outros: Sede meus imitadores como eu fui de Cristo (...) Faz com que aprendamos de ti nas coisas grandes e pequenas, seguindo teu exemplo de entrega total no amor ao Pai e aos homens, nossos irmãos, sentindo-nos muito próximos de ti, pois te baixaste até nós, e ao mesmo tempo tão distantes de Ti, Deus infinito. Dai-nos essa graça, dá-nos este “*sensus Christi*”, que vivifique nossa vida toda e nos ensine mesmo nas coisas exteriores a proceder segundo teu espírito. Ensina-nos o teu “modo” para que seja o “nosso modo” nos dias de hoje e possamos realizar o ideal de Inácio, ser teus companheiros, “*alter Christus*”, teus colaboradores na obra de redenção.⁴⁹⁸

Ignacio Ellacuría, reitor da UCA assassinado em El Salvador, em 1989, resume bem quem era Pedro Arrupe:

Arrupe foi, antes de mais nada, um homem de Deus e queria que os jesuítas também fossem. Era a Deus que ele buscava verdadeiramente, e não qualquer coisa que quisesse se passar por Deus, mesmo dentro do ambiente religioso e eclesial. Não substituíra Deus por nada: um Deus maior que os homens, maior que as Constituições e que as estruturas históricas da Companhia de Jesus; um Deus maior do que a Igreja e suas hierarquias; um Deus sempre maior e sempre novo e que segue sendo o mesmo e nunca se repete. Um Deus imprevisível, mas não manipulável. Na experiência cotidiana desse Deus, a quem dedicava muitas horas de busca, era onde despertava sua grande liberdade de espírito, seu grande amor a todos, sua constante disponibilidade, sua humildade e também sua clarividência.⁴⁹⁹

4.3

Pedro Arrupe: intérprete do carisma de Inácio de Loyola para os séculos XX e XXI

Carisma, palavra de origem grega (*káris*), significa dom, benefício, favor que Deus concede, por exclusiva bondade e gratuidade, de um modo permanente ou transitório, a uma pessoa ou coletividade, capacitando-a para fazer o bem a outros. O carisma precisa sempre ser reconhecido e acolhido como dom que Deus concede

⁴⁹⁸ ARRUPPE, P., Final da alocução à Companhia de Jesus sobre o nosso modo de proceder, p.49-55 apud GARCIA, J. A., Rezar com o Padre Arrupe.

⁴⁹⁹ ELLACURÍA, I., Pedro Arrupe apud SOBRINO, J., El Padre Arrupe: recuerdos e reflexiones sobre fe y justicia, p.251.

em um determinado momento, etapa ou circunstância da vida dos agraciados, seja de modo passageiro ou duradouro para que este redunde em bem aos demais.

A palavra “carisma” foi criada por São Paulo para caracterizar de forma genérica as manifestações sensíveis que as comunidades nascentes, principalmente a de Corinto, experimentavam.

Há diversidade de dons, mas o Espírito é o mesmo; diversidade de ministérios, mas o Senhor é o mesmo; diversos modos de ação, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos. A um, o Espírito dá a mensagem da sabedoria, a outro, a palavra da ciência segundo o mesmo Espírito; a outro, o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único Espírito concede o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro o discernimento dos espíritos; a outro o dom de falar em línguas, a outro ainda o dom de as interpretar. Mas é o mesmo Espírito que isso tudo realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz. (1Cor 12, 11)

Na mesma passagem da carta, como o próprio Paulo explica, “a cada um é dado a manifestação do Espírito para o bem comum (1Cor 12,7). São Pedro, na mesma linha de Paulo, também afirma em uma de suas cartas: “Cada um, como bom administrador da multiforme graça de Deus, ponha a serviço dos outros o carisma que tiver recebido” (1Pe 4, 10).

O que tanto Paulo como Pedro querem enfatizar é que todo dom recebido é para ser repartido e não para ser desfrutado individualmente. Os dons que Deus concede são diversos e se exteriorizam em atribuições, ofícios ou serviços que as pessoas realizam para o bem dos demais e da construção do corpo místico de Cristo, a Igreja. Em suma, o carisma é a presença de amor de Deus na vida dos seres humanos.⁵⁰⁰

O carisma do fundador é o elemento que caracteriza toda e qualquer ordem religiosa. É aquilo que aponta para o que há de específico no serviço de cada instituto pela Igreja e pelo mundo. O carisma é a graça particular concedida primeiramente ao fundador e, por meio dele, aos demais membros. É sempre necessário confrontar e aplicar o carisma fundante às circunstâncias de cada momento histórico através da pesquisa, da reflexão e compreensão para que possa descobrir novas riquezas contidas nele. No entanto, é necessário extremo cuidado para que, ao responder às circunstâncias do mundo em que se vive, as atualizações

⁵⁰⁰ KLEIN, L. F., Jesuítas: carisma e missão, p.34-5.

não traiam o carisma do fundador e ainda assim respondam às circunstâncias atuais.⁵⁰¹

Neste sentido, quando aplicado à Companhia de Jesus, carisma é dom, o benefício, o favor que esta instituição recebe graciosamente de Deus, em um determinado momento ou circunstância de sua trajetória, de modo transitório ou permanente, para reverter em bem aos demais e que deve ser exteriorizado em missões. As missões dadas a cada jesuíta devem, portanto, ser alimentadas pelo carisma e ambos devem ser atualizados de acordo com as necessidades de cada época e lugar, sempre se realizando de forma conjunta e visando o bem comum.⁵⁰²

No entanto, somente à luz da intimidade trinitária de Inácio de Loyola é que se pode compreender o carisma da Companhia de Jesus não como um legado histórico, que tem a sua origem na intuição, reflexão e capacidade legislativa de um homem, por mais genial que esse seja, mas como desígnio divino. Segundo Pedro Arrupe, a unidade do carisma inaciano consiste em participar da união entre o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Ou seja, a vocação dentro da Companhia é uma vocação inspirada na contemplação da Trindade e de seus mistérios.⁵⁰³

A partir de suas ilustrações, Inácio primeiramente viveu por um processo de compreensão da Trindade. Em seguida, passou deste à contemplação das obras da Trindade e para então poder finalmente aspirar ser admitido a colaborar com essa ação da Trindade. A base do carisma inaciano é uma mística que leva à ação, ou seja, à participação na missão de Cristo, uma missão incondicional, universal, em *kenosis*, que significa pobreza, humildade e cruz em contínua união com o Pai.⁵⁰⁴

Inácio de Loyola foi um dos protagonistas destacados da Contrarreforma, movimento que deixou uma marca indelével na história da Igreja moderna e contemporânea até o Concílio Vaticano II. A Companhia de Jesus, por ele fundada, é uma ordem que brotou do “novo humanismo”, fruto do Renascimento. Ela nasceu, no século XVI, já sob o signo da inovação em um momento que os valores medievais e o espírito da Luzes se confrontavam. Inácio soube perceber a guerra de valores, e, em concordância com seus pares, abriu a Companhia ao espírito da época, sem dar espaço para as nostalgias e mitos do mundo medieval, mas com a

⁵⁰¹ ARRUPPE, P., O futuro nos desafia, p.13.

⁵⁰² KLEIN, L. F., Jesuítas: carisma e missão, p.35.

⁵⁰³ ARRUPPE, P., Inspiración trinitária del carisma inaciano, p.393.

⁵⁰⁴ MC GARRY C., Arrupe: un hombre de Utopia, p.5-6

preocupação em perceber o que havia de não autêntico e inumano nos valores renascentistas. Entre as características que fizeram da Companhia uma ordem *sui generis*, marcada por uma flexibilidade e uma versatilidade únicas que a permitiram abarcar o mundo em sua totalidade, estão a liberdade de vínculo territorial e uma espiritualidade centrada no resgate de valores.

No momento da fundação da Companhia de Jesus, o mundo vivia uma mudança de época, iniciada com o descobrimento da América e marcada pela fragmentação e laceração de valores tradicionais, pela laicização da cultura e da sociedade, elementos que então apontavam para a necessidade de um novo caminho de se chegar a Deus. Neste contexto, Inácio propôs o que pode ser compreendido como uma “mística de caminho”, alicerçada nos seus Exercícios Espirituais, que se apresentavam como uma nova pedagogia de humanidade e oração, abrindo um espaço de reconciliação dos cristãos com a modernidade. Enquanto isto, a vocação redescoberta dos membros da Companhia de serem “contemplativos na ação” e a busca pelo *Magis* levaram os jesuítas a uma mística de ação a partir da qual iniciaram um processo de renovação que os levou a se tornarem homens atuantes na sociedade, seja como missionários, mestres, médicos, antropólogos, astrônomos, cientistas, teólogos, políticos, confessores seja, mesmo, como pregadores.⁵⁰⁵

Esta mística da ação jesuítica foi fundamental para concretização do carisma inaciano e para expansão da Companhia de Jesus, uma ordem que pretendia marcar presença cristã em todos os âmbitos da sociedade e mesmo da realidade como um todo. Inácio, através de sua experiência pessoal, rompeu com a separação existente na teologia de sua época, que excluía a graça de Deus da vida concreta e limitava-a aos atos religiosos. Para ele, o Deus-Triúno podia ser encontrado em qualquer setor da realidade e da vida, desde que o olhar e a atividade da pessoa se sintonizassem com sua vontade de que tudo aconteça “para a maior glória de Deus” e que este olhar e agir cristão fossem alimentados por momentos de silêncio e meditação.⁵⁰⁶

De forma semelhante, Pedro Arrupe, basco como o fundador da ordem, pode ser considerado seu intérprete na segunda metade do século XVI.⁵⁰⁷ É visto por

⁵⁰⁵ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.13-4.

⁵⁰⁶ MIRANDA, M. F., Francisco: papa e jesuíta, p.142-3.

⁵⁰⁷ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe, carisma de Ignacio: preguntas e propuestas, p.8.

muitos como o mais importante Geral da Companhia de Jesus desde Santo Inácio⁵⁰⁸, sendo que não poucos chegam a considerá-lo como o fundador da moderna Companhia de Jesus.⁵⁰⁹

Com Pedro Arrupe, a Companhia de Jesus entrou em um novo momento de sua história. Como portadora da forte tradição inaciana, entrou decidida e criativamente em um processo de refundação inovadora, buscando deixar a vida conservadora e quase conventual que vinha se desenvolvendo desde 1814, depois da supressão de 1767⁵¹⁰ e quase eliminação papal⁵¹¹ de 1773.⁵¹²

Ele foi eleito Superior Geral em um momento também marcante de transição da história da humanidade, quando o mundo acabava de sair da Segunda Grande Guerra, um período tenso dominado pela lógica da Guerra Fria. A Igreja, por sua vez, vivia então tempos difíceis do pós-Concílio. Apesar da convocação do Concílio Vaticano II, motivado por setores que queriam dialogar com os valores modernos, havia também, por parte de alguns, uma enorme desconfiança diante de qualquer movimento reformista.⁵¹³

Para Arrupe, a missão era a chave do carisma inaciano.⁵¹⁴ O seu mais profundo desejo era que a Companhia cooperasse no trabalho da Trindade de curar, inspirar e transformar o mundo e os povos até que a fraternidade que daí resultasse fosse um reflexo do amor trinitário através da missão.⁵¹⁵

Porém, como podem nossas comunidades ser inspiradas pelo modelo da pluralidade pessoal trinitária? A resposta é fácil: pelo amor e pela missão. A comunhão entre nós reflete a *koinonia* divina, enquanto Deus quis que nos vinculássemos a ele por amor, para uma missão dada pela obediência, não só individualmente, mas enquanto participantes de uma conspiração apostólica que dele procede. A vinculação que o Espírito opera em uma comunidade, procede da mesma unidade que o amor opera no seio da Trindade.⁵¹⁶

⁵⁰⁸ MAIER, M. Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.12. (Sal Terrae)

⁵⁰⁹ IHU ON LINE, Pedro Arrupe, fundador da moderna Companhia de Jesus: um depoimento.

⁵¹⁰ A supressão dos jesuítas em Portugal, na França, nas Duas Sicílias, em Parma e no Império Espanhol, em função de uma série de questões políticas.

⁵¹¹ No breve papal *Dominus ac Redemptor* (21 de julho de 1773), o Papa Clemente XIV, incitado por Carlos III (Rei da Espanha), suprimiu a Companhia de Jesus. No entanto, em países não católicos, principalmente na Prússia e na Rússia, onde a autoridade papal não era reconhecida, a ordem foi ignorada.

⁵¹² ESPADAS, R., Los jesuítas. De Pedro Arrupe a Arturo Soza, p.3.

⁵¹³ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.33.

⁵¹⁴ QUEVEDO, L. G., A missão em ótica inaciana, p.53.

⁵¹⁵ MC GARRY, C., Arrupe; Hombre de Utopia, p.6.

⁵¹⁶ ARRUPE, P., Inspiración trinitaria del carisma inaciano, n. 99 p. 430. (tradução nossa)

O forte compromisso com a missão foi o objetivo de Arrupe desde que assumiu o generalato da Companhia. Desde o começo, se esforçou até o limite em promover a renovação da ordem seguindo esse modelo. Seu desejo era retornar às fontes originais da inspiração inaciana para poder contribuir para a renovação do mundo moderno no Espírito de Cristo. Convencido de que tudo na vida e nas estruturas da Companhia, no mais íntimo de seu modo de proceder, estava caracterizado por este propósito radicalmente apostólico, viu que o caminho a seguir devia envolver uma total renovação da atividade missionária da Ordem, inspirada pela herança espiritual de Inácio e o carisma fundacional da Companhia. Estava certo de que um profundo compromisso de serviço ao mundo, de acordo com as necessidades do tempo, atrairia os jesuítas a uma vida de contemplação profunda e que esta verdadeira contemplação inaciana, por sua vez, conduziria a uma renovação apostólica.⁵¹⁷

Temos visto como a missão apostólica é um elemento fundamental para a interpretação das Constituições; como a missão nos abre e interpreta o Evangelho e nos ajuda a penetrar nos planos da Trindade através da experiência dos Exercícios; como a missão inspira e sela a vida individual e comunitária do jesuíta e ajuda a conservação e bem-estar do corpo da Companhia. Disto se pode concluir que a missão apostólica é uma chave preciosa, uma verdadeira chave mestra para se entender e ser aprofundar no conhecimento do carisma fundacional de Santo Inácio.⁵¹⁸

O *aggiornamento* solicitado pelo Vaticano II às ordens religiosas, mediante um retorno ao espírito de suas origens, foi assumido e vivido por Arrupe como o objetivo central de sua missão. Com fidelidade criativa atualizou os princípios mais importantes da espiritualidade inaciana. Seguindo Inácio que concebeu como objetivo principal da ordem a “maior glória de Deus” e a “ajuda às almas” conjuntamente, traduziu estes valores com a missão da ordem no mundo de hoje no que chamou de “compromisso pela fé e pela justiça”⁵¹⁹

Arrupe não perdia de vista a responsabilidade pessoal de cada um no plano das estruturas, pois para ele estava claro que os grandes problemas sociais do mundo não podiam ser resolvidos somente pela caridade, através de esmolas, e que deviam ser abordados política e estruturalmente. As estruturas de uma sociedade não eram

⁵¹⁷ MC GARRY, C., Arrupe; Hombre de Utopia, p.6.

⁵¹⁸ ARRUPÉ, P., La misión apostólica, clave del carisma ignaciano, p.124.

⁵¹⁹ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.11. (Sal Terrae)

um produto natural. Elas foram feitas por homens e eram, portanto, da responsabilidade dos homens. Por isto, as mudanças das estruturas precisavam caminhar conjuntamente com a conversão pessoal e o meio mais apropriado que viu para tanto foram os Exercícios Espirituais que têm também uma dimensão social. A conversão e a ordenação da vida não devem ficar encerradas no campo individual. Ao contrário, devem se fazer críveis e verificáveis a partir da construção de uma ordem social justa.⁵²⁰ Com esta atitude, Arrupe impulsionou a atualização das iniciativas que Inácio concebeu em sua época:

Eu me pergunto qual seria a atitude de Inácio hoje diante dos desastres de nossa época: os fugitivos em pequenos barcos à deriva (*boat people*), as multidões famintas no cinturão do Saara, os refugiados e migrantes forçados pelas contingências... ou diante das misérias destes grupos bem definidos de vítimas de uma exploração criminosa por parte de nossa sociedade: os dependentes químicos, por exemplo. Seria equivocado pensar que em nosso tempo, ele teria feito mais, teria feito as coisas de outra forma que não a nossa?⁵²¹

Durante a 32ª CG, frequentemente chamada de “Congregação do Arrupe”, os jesuítas buscaram assumir como um todo a tese do Geral de que a missão inclui a justiça como uma exigência absoluta do serviço da fé⁵²², percebendo, nos sinais dos tempos, a necessidade de ajudar “os homens a se abrirem a Deus e viverem segundo as dimensões e exigências do Evangelho”⁵²³, através do reconhecimento, do respeito e da promoção eficaz do direito e da dignidade de todos, especialmente dos menores e mais fracos, os sem voz nem vez.⁵²⁴ Na ocasião, Arrupe se dirigiu aos companheiros e os advertiu profeticamente que este compromisso com a promoção da justiça e opção pela defesa dos pobres traria consequências – possivelmente alguns jesuítas teriam mesmo que pagar com o martírio a decisão que acabavam de tomar.⁵²⁵

De acordo com Gustavo Gutierrez, a expressão “opção pelos pobres” foi inclusive usada pela primeira vez por Pedro Arrupe, em 1968, na Carta do Rio.⁵²⁶ A expressão é profundamente embasada na Bíblia (Ex 22,20-66, Lev 19,9-10,

⁵²⁰ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.41-2. (Sal Terrae)

⁵²¹ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe, carisma de Ignacio: preguntas e propuestas, p.15.

⁵²² VALERO, U. A., El proyecto de renovación da la Compañía de Jesus, p.177.

⁵²³ CONGREGAÇÃO GERAL XXXII, Decreto 4, n.18.

⁵²⁴ VALERO, U. A. El proyecto de renovación da la Compañía de Jesus, p.177.

⁵²⁵ MONTES, F., A justiça na essência da vocação jesuítica.

⁵²⁶ Carta enviada aos jesuítas da América Latina por ocasião de sua passagem por esta cidade para uma reunião com os provinciais.

Mateus 25,34-40, Lucas 6,20-23...) e tem sido, desde então, reutilizada em inúmeros documentos oficiais da Igreja da América Latina, em ensinamentos papais e documentos das teologias da libertação. Essa opção, assumida na época como carisma da Companhia de Jesus, sintetiza o fato que precisamente porque Deus ama e quer o bem de todas as pessoas se coloca “preferencialmente” ao lado dos oprimidos e marginalizados e convida todos a fazerem o mesmo pela realização da inclusão social e pelo bem comum.⁵²⁷

Padre Arrupe é o responsável pela reinterpretação de Inácio de Loyola da qual a ordem não pode mais prescindir no futuro. Graças a ele, a missão, a disponibilidade, a opção pelos pobres, o sentido trinitário, o entrelaçamento entre fé-justiça são hoje a base do carisma inaciano e um caminho transitável e já transitado por muitos, não só entre os membros da Companhia, mas também entre os que seguem a espiritualidade inaciana, tais como a CVX e o MAGIS.⁵²⁸ Sob sua liderança e a de seu sucessor, Peter-Hans Kolvenbach, a Companhia viveu uma significativa metamorfose, através qual foi redefinida sua identidade, como o Vaticano II havia requerido. Nesse processo, os jesuítas redescobriram as fontes de sua tradição e a originalidade de seu carisma, herdadas de Inácio, “não para copiar ou repetir o que Inácio, o fundador, teve que fazer em sua época para maior glória de Deus, mas para viver com maior radicalidade, de forma mais explícita e visível a razão de ser da Companhia que é a missão”⁵²⁹.

De acordo com Jon Sobrino, Arrupe, ao assumir o generalato da Companhia, tinha como intenção fazer com que ela se voltasse seriamente a Jesus, e na devida proporção, a Santo Inácio. De fato, apesar de todas as dificuldades, na ocasião de sua morte, em 1991, a situação da Companhia frente ao mundo era outra, certamente não encontrando algo comparável em momento algum da Companhia após a restauração. A prova disso são os 49 jesuítas assassinados por causa de sua luta em favor da justiça e da fé, durante sua gestão. Para o teólogo, esta é a expressão mais clara e exímia deste retorno da Companhia de Jesus, sob a gestão de Pedro Arrupe, às suas fontes primeiras.⁵³⁰

A Companhia de Jesus deve muitas coisas a Pedro Arrupe, mas talvez a maior

⁵²⁷ GUTIERREZ, G. Theology liberation.

⁵²⁸ IGLESIA, I., Pedro Arrupe, carisma de Ignacio, p.20.

⁵²⁹ KOLVENBACH, P. H., Sobre la reunión de Provinciales em Loyola 2000, p.25.

⁵³⁰ SOBRINO, J., El padre Arrupe: recuerdos y reflexiones sobre “fe y justicia”, p.227.

contribuição a todos que se alimentam do carisma inaciano seja exatamente a reformulação desse carisma adaptado aos tempos atuais. Apesar das enormes dificuldades que teve que enfrentar, ele nunca abriu mão de lutar por esta bandeira e preparar a Companhia para a missão que lhe competia naquele momento da história.⁵³¹

4.4

Concluindo o quarto capítulo: as consequências da radicalidade da opção fundamental de Pedro Arrupe em sua vida e missão

A opção fundamental de Pedro Arrupe está intimamente ligada à presença definitiva de Jesus Cristo em sua vida, que o levou à necessidade imperiosa de viver esta presença radicalmente, no esforço de tentar difundir seu Evangelho em todo o mundo, iluminado pelos Exercícios Espirituais propostos por Santo Inácio e a partir do carisma da Companhia de Jesus.

Para Arrupe, seguir Jesus era querer tê-lo como modelo. Como a vida de Jesus foi um compromisso radical de amor para com a humanidade, seguir Jesus era olhar o mundo apaixonadamente da mesma forma como Jesus o olhou, e amar o próximo buscando a mesma radicalidade com que Jesus amou a humanidade e por ela viveu e morreu.

A vida de padre Arrupe foi alimentada por uma mística de compromisso com a humanidade. Sua vida de oração não visava unicamente estabelecer uma via de intimidade com Deus e sim uma via de intimidade que o levasse a encontrar Deus no mundo real e possibilitar que outros, principalmente os desalentados, também fizessem o mesmo encontro e descobrissem nele o verdadeiro sentido da vida.

Esta necessidade de levar esperança aos demais começou a ser despertada em Vallecas, subúrbio da capital espanhola, quando o jovem Pedro teve seu primeiro contato com a chaga social da miséria, da fome, do abandono e da mendicância. Esse contato com a pobreza iniciou nele um questionamento acerca das motivações de sua própria existência. Algum tempo depois, em Lourdes, após a morte do pai, em um processo de amadurecimento pessoal, sua vocação sacerdotal foi despertada e, a partir daí, fez sua primeira opção consciente por Jesus Cristo, ao abandonar os estudos de medicina e se juntar aos jesuítas em Loyola.

⁵³¹ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe, carisma de Ignacio: preguntas e propuestas, p.8.

Nos anos seguintes, durante seu período de formação dentro da Companhia de Jesus, essa opção foi se definindo também como missionária e, anos depois, animado pela universalidade da mensagem cristã, Arrupe conseguiu ser enviado ao Japão, onde desejava trabalhar para a inclusão de todos os homens e mulheres, de todos os lugares do planeta, sem exceção, no projeto de Jesus Cristo. A universalidade na missão, parte importante do carisma da Companhia de Jesus, já expresso em suas Constituições⁵³², orientou os passos apostólicos de Pedro Arrupe.

Dois eventos foram primordiais para a compreensão da opção fundamental de Arrupe em favor dos sofredores: o ataque final da força aérea americana ao Japão ao término da 2ª Grande Guerra e o Concílio Vaticano II. Da experiência de ter presenciado a explosão da bomba atômica e principalmente de ter atuado junto aos sobreviventes de Hiroshima, juntamente com sua participação na segunda metade do Concílio Vaticano II, do qual se transformou um de seus principais transmissores, tirou a vontade inquebrantável e definitiva de levar esperança e renovação à Igreja e ao mundo, cuidar dos que sofrem de forma prioritária e levar toda humanidade ao encontro da Boa Nova de Jesus Cristo.

Quando o homem descobrir, através da luz da fé, a presença de Deus, nele próprio e nos demais seres humanos e perceber que Deus realmente vive e é um Deus de amor, guerras e violência acabarão e o ódio cessará. Deus será então visto como a causa da verdadeira união e da felicidade humana. Neste dia, uma nova humanidade nascerá: a dos filhos de Deus.⁵³³

Em Hiroshima, embora não tenha sido alcançado pela radiação e sofrido seus efeitos, que dizimaram tantos seres humanos, foi marcado indelévelmente pela experiência de presenciar o sofrimento extremo das vítimas transformadas em feridas humanas e pelo esforço de tentar ajudar a curar todo aquele sofrimento que ia infinitamente além da dor física. Esta experiência despertou em Arrupe um sentimento de compaixão profunda pela dor do próximo e a mitigação deste sofrimento se converteu na prioridade que motivou toda a sua vida e obra a partir daquele momento.

Sua participação na segunda sessão do Concílio Vaticano II, junto com todas as experiências antes vividas, despertou nele a consciência de que a fé em Deus é

⁵³² CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. Parte VII, capítulo II, n. 622, p.179.

⁵³³ ARRUPE, P. A Planet to heal, p.31. (nossa tradução)

compromisso com o sofrimento do mundo e com a justiça em favor dos esquecidos. E também determinou a forma como conduziu a ordem que acabara de assumir como Prepósito Geral. A proposta conciliar de *aggiornamento*, de atualizar a missão da Igreja às necessidades de seu tempo, se tornou referência de vida e sua lealdade a ela foi a responsável pelo seu esforço de atualizar o carisma da Companhia para as necessidades do momento, o maior legado que deixou para os jesuítas e seguidores da espiritualidade inaciana e, através deles, também para Igreja como um todo.

Padre Arrupe nunca se deteve diante das dificuldades e se colocou no front de todas as batalhas possíveis em prol da missão de levar a proposta cristã ao mundo. Trabalhou incansavelmente, enfrentando inúmeros percalços, mas sem abrir mão do discernimento inaciano, e com criatividade e otimismo, por uma Igreja essencialmente missionária, formada por irmãos, voltada prioritariamente para os pobres, em diálogo com o mundo e trabalhando para o mundo. Foi um dos precursores do diálogo inter-religioso, do diálogo com a cultura, defendeu os marginalizados, entre eles os pobres, os refugiados e outras minorias, lutando sempre por uma sociedade em que fé e justiça fossem categorias correlatas e indispensáveis.

As pautas que Arrupe considerou prioritárias em seu tempo são ainda questões prementes nos dias de hoje e, mais do que nunca se fazem necessárias e merecem ser revisitadas por homens e mulheres que imbuídos de uma mística de olhos abertos, seguindo seu exemplo, enxerguem no sofrimento do mundo o chamado radical de Jesus Cristo para atuar em prol dos que precisam e não têm condições se defender. Seu exemplo de fé comprometida e profundamente inspiradora ainda hoje alimenta o carisma da Companhia de Jesus e impele as pessoas de boa-vontade, dentro e fora da Igreja, a lutar contra as estruturas que geram injustiça e exclusão e impedem que a vida seja plena para todos os seres humanos.

5

Pedro Arrupe como fonte de inspiração para a Companhia de Jesus e à Igreja

Durante a segunda Grande Guerra, o Arcebispo de Paris, Cardeal Emmanuel Suhard afirmou:

Dar testemunho não representa se envolver em proselitismo, nem mesmo mexer com as emoções das pessoas, mas sim em ser um mistério vivo. Isso significa agir de tal modo que a vida da pessoa não teria sentido se Deus não existisse.⁵³⁴

Foi assim que Arrupe viveu e testemunhou sua fé. De acordo com Brian Grogan, Pedro ainda é um mistério vivo para milhões de pessoas. Mundo afora, principalmente nas áreas mais pobres, instituições tais como escolas, centros educacionais, instalações para apoio a refugiados, espaços de moradia para homens e mulheres desabrigados levam seu nome.

A visão de mundo de Pedro Arrupe vem sendo chamada muito apropriadamente de “misticismo da história”, um misticismo histórico que se dirige ao caos e à confusão dos eventos concretos. É um misticismo de serviço ativo que se responsabiliza pelos que sofrem, dando a eles esperança vital.

Pedro Arrupe, marcado por suas bases inicianas e pela experiência conciliar, influenciou uma geração de religiosos e leigos ao longo de sua vida e não existe motivo para se acreditar que, agora, mais de trinta anos após sua morte, a sua capacidade de inspirar pessoas tenha diminuído. Através do seu esforço em recuperar o dinamismo original da espiritualidade inicianiana e implementar o *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II, ele continua a influenciar e enriquecer a vida de milhões de pessoas. O próprio papa Francisco, jesuíta como ele, é alimentado pela mesma mística e possui a mesma visão de mundo de seu antigo Superior, enxerga a criação como encontro com Deus e luta pelas mesmas causas pelas quais Arrupe um dia lutou. Ele e muitos outros jesuítas, religiosos e leigos ligados à espiritualidade de Santo Inácio mostram que as semente plantadas por Pedro Arrupe continuam a frutificar e humanizar o mundo.⁵³⁵

⁵³⁴ SUHARD, E. C., apud GROGAN, B., Pedro Arrupe SJ: mystic with open eyes, p.54.

⁵³⁵ GROGAN, B., Pedro Arrupe SJ: mystic with open eyes, p.54-5.

5.1

O impacto da renovação da Igreja pós-Concílio em Pedro Arrupe

Para se entender o impacto do Concílio e do pós-Concílio em Pedro Arrupe, é preciso também entender a relação peculiar que existiu entre os jesuítas e o Vaticano II. É possível dizer que não existe um documento conciliar em que a mão dos jesuítas não tenha estado presente. Muitos deles estão entre os autores que pensaram e fizeram o Concílio e a própria Companhia de Jesus vem sendo, desde então, uma das congregações religiosas que mais tem trabalhado para implementar a ideia de fundo do Concílio.⁵³⁶

Mas, apesar disso, a Companhia de Jesus chegou ao Vaticano II com as mesmas expectativas, mal-estares e esperanças de toda a Igreja. Os tempos difíceis que se seguiram à Segunda Grande Guerra foram, para alguns jesuítas, um momento de florescimento da vida religiosa, enquanto, para outros, significaram um momento de questionamento em busca de novas respostas, inclusive no campo religioso.

Na época em que João XXIII convocou o Concílio, entre os membros da ordem dominava uma postura de reação radical ao comunismo ateu que os levava a fechar as fileiras em torno das propostas da Democracia Cristã e de uma religiosidade tradicional. Entretanto, já havia sinais fortes de abertura de um novo caminho atento à percepção do crescente descolamento das classes mais pobres, cujos problemas eram subavaliados pela Igreja. O segmento de jesuítas que tomava este caminho também estava consciente de que uma teologia abstrata não encontrava mais eco entre os mais jovens e não contemplava as expectativas da parcela mais marginalizada da humanidade. Na prática, dentro da Companhia de Jesus, conviviam duas visões de mundo antagônicas: os que esperavam o novo e os que queriam o retorno à posição tradicional. Ao ser eleito Superior Geral, Pedro Arrupe encontrou uma Companhia bastante dividida, a qual lhe coube representar no Concílio.

Quando o Concílio Vaticano II foi aberto, havia entre os presentes vários jesuítas atuantes, mas também eles estavam divididos entre as duas linhas de pensamento. A ala mais tradicionalista estava representada, por exemplo, pelo padre Tromp, da Gregoriana, que defendia os esquemas preparados pela Comissão

⁵³⁶ LA BELLA, G., Houve uma guerra civil na Companhia. Arrupe foi traído por dentro.

Preparatória, que teve marca notadamente tradicional, e, entre os progressistas, estavam Henri de Lubac, Jean Daniélou, Karl Rahner e outros. Da mesma forma, como era previsível, as conclusões do Concílio foram vividas, na Companhia de Jesus, pelas duas perspectivas: acolhidas com esperança e alívio por uns e rejeitadas por outros com a mesma consistência.⁵³⁷

Embora não se possa dizer que Pedro Arrupe tenha sido um protagonista do Concílio Vaticano II⁵³⁸, ele foi, sem dúvida, uma “peça-chave no pós-Concílio”⁵³⁹, e “um líder do sonho conciliar”⁵⁴⁰, que impulsionou vigorosamente a vida da Companhia de Jesus entre 1963 e 1983, os anos mais confusos do primeiro momento de recepção do Concílio. Além disso, a sua participação ativa nos sucessivos sínodos dos bispos, na qualidade de presidente da USG (União dos Superiores Gerais), robusteceu sua liderança na Igreja pós-conciliar.⁵⁴¹ Mesmo Arrupe não tendo tido uma participação direta no Vaticano II, o evento que se revelou um marco na história recente do catolicismo impactou a Companhia de Jesus no modo como Arrupe escolheu conduzi-la.

Arrupe teve o acesso ao Concílio franqueado por sua eleição como Prepósito Geral da Companhia de Jesus poucos meses antes desse entrar em sua quarta e última etapa. Quando se incorporou ao Concílio, já haviam sido elaborados alguns dos documentos fundamentais para uma profunda renovação da imagem da Igreja, entre eles as Constituições *Lumen Gentium* (Pastoral) e *Sacrosanctum Concilium* (Litúrgica) e o Decreto *Unitatis Redintegratio* (Prática do Ecumenismo). Além desses documentos, também, já estavam em elaboração os decretos sobre a atividade missionária e sobre a vida religiosa.

Em 23 de setembro de 1965, Pedro Arrupe teve a oportunidade de fazer sua primeira intervenção, sobre o ateísmo, durante a discussão da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*⁵⁴², depois convertida em chave interpretativa do Concílio, como desejava João XXIII. Esta constituição, embora formasse um todo unitário, estava dividida em duas partes: a primeira tratando de vários temas eclesiológicos, tais

⁵³⁷ SCALIA, F., A Companhia de Jesus e o Vaticano II.

⁵³⁸ MADRIGAL, S. Los jesuítas y lo Concilio Vaticano II, p.27.

⁵³⁹ ALCOVER, N., Pedro Arrupe: Memoria siempre viva apud MADRIGAL, S., Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II, p.155.

⁵⁴⁰ CALVEZ, J. I., Le Père Arrupe. L'Église après le Concile apud MADRIGAL, S., Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II, p.155.

⁵⁴¹ MADRIGAL, S., Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II, p.155.

⁵⁴² MADRIGAL, S., Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II, p.150.

com a missão de serviço e o sacerdócio comum do Povo de Deus, enquanto a segunda era fundamentalmente pastoral, centrando-se nos problemas do mundo atual. Em sua fala, Arrupe defendeu uma revisão profunda dos métodos pastorais, especialmente em relação ao problema do ateísmo.⁵⁴³

Sobre a primeira intervenção de Arrupe, J. L. Martín Descalzo, jornalista do *Le Monde*, escreveu:

Parece que nenhuma intervenção despertou tanto interesse como a do padre Arrupe. O “Papa Negro”⁵⁴⁴ tem sempre sido uma personalidade na Igreja. Quem duvida de que em suas mãos está uma das grandes chaves do pós-Concílio? Que direção a Companhia vai tomar? Muitos perguntam, com curiosidade, ao constatar que, entre os peritos conciliares, muitos dos nomes mais importantes levam atrás do nome a sigla S.J.⁵⁴⁵

Arrupe voltou a intervir em 12 de outubro para falar sobre missão, enquanto o decreto *Ad gentes*, sobre a atividade missionária da Igreja, era trabalhado. Nesta intervenção defendeu uma séria e conseqüente inculturação da fé.⁵⁴⁶

Embora estas duas intervenções tenham sido as mais relevantes, Arrupe também fez uma conferência sobre as missões diante do episcopado espanhol, no dia 7 de outubro, e uma sobre Cultura e Missão, para os jornalistas credenciados, no dia 20 do mesmo mês.

A passagem de Pedro Arrupe pelo Concílio foi fugaz, mas não isenta de contradição. Quando falou sobre ateísmo, não mencionou a cruzada anticomunista, mas aconselhou o diálogo com os não crentes. Em sua segunda intervenção conciliar, sobre a atividade missionária, enfocou o tema a partir da inculturação, em vez da transculturação da fé. Estas duas intervenções despertaram desconfiança dos setores mais conservadores contra o novo Geral dos jesuítas, visto por eles como “progressista”.⁵⁴⁷

Esta contradição foi percebida inclusive na própria personalidade de Pedro Arrupe. Na visão de Descalzo, reproduzindo o sentimento reinante na assembleia conciliar, a mentalidade de Arrupe parecia moderna, muito embora sua linguagem

⁵⁴³ MADRIGAL, S., *Il senso ecclesiale*, p.638.

⁵⁴⁴ Designação dada ao Superior Geral da Companhia de Jesus devido à batina negra usada, no passado, e por receberem um encargo vitalício, embora a renúncia ao cargo seja uma possibilidade.

⁵⁴⁵ DESCALZO, M., *Un periodista en el Concilio (4ª etapa)* apud MADRIGAL, S. *Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II*, p.150. (nossa tradução)

⁵⁴⁶ MADRIGAL, S., *Il senso ecclesiale*, p.646.

⁵⁴⁷ MADRIGAL, S., *Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II*, p.153-4.

parecesse antiga. Também seu espírito parecia aberto ao século XX, enquanto algumas de suas maneiras de ser se assemelhavam descaradamente, segundo o jornalista, às do século XVI.⁵⁴⁸

Na realidade, o Concílio Vaticano II foi, para Pedro Arrupe, um divisor de águas. Antes, ele era realmente um jesuíta do passado, com uma formação típica de seu tempo e profundamente enraizado em sua experiência missionária. De sua experiência do Japão trazia a necessidade de acolher os que sofrem, mas, mesmo assim, seguia a tradição cultural dos jesuítas, a mesma do catolicismo em geral, que colocava na sua relação com Deus um acento na dimensão vertical da fé. A partir da experiência conciliar, ele tomou consciência de que, no discurso da fé, a palavra fundamental era a comunhão e, neste sentido, com a ideia de comunidade crescendo nele, sentiu a necessidade de horizontalizar a declinação “eu e Deus”, encarnando-a na ideia dos mais pobres, dos mais necessitados. Sentiu que, para tanto, seria necessário que a Companhia passasse por uma revolução antropológica e teológica radical, que não podia ser improvisada e que exigiria muito de uma ordem tão grande e espalhada por todo o mundo.⁵⁴⁹

Foi também da experiência conciliar que Arrupe recebeu a vontade inquebrantável de atualizar na vida concreta a proposta do Vaticano II, na direção de um olhar evangélico, que o levasse a todas as fronteiras do mundo, principalmente àquelas onde se encontravam as pessoas mais necessitadas.⁵⁵⁰

Do Concílio recebeu também o convite para sair de novo em direção ao mundo para falar de Deus ao homem contemporâneo. Para ambos os chamados, viu a necessidade do *aggiornamento*, que ele gostava de definir como “reconversão”, tanto nas estruturas, nas obras, nos homens e na mentalidade da ordem. Ele sabia que não seria uma mudança fácil nem indolor, mas, ao mesmo tempo, tinha consciência de que atrasar esta adaptação, diminuir o ritmo das mudanças necessárias, frear este processo de purificação significaria, em sua visão, condenar a Companhia à irrelevância histórica.⁵⁵¹

Junto com seu empenho em implementar as mudanças requeridas pelo Concílio, durante os 16 anos de seu generalato, buscou incansavelmente a resposta

⁵⁴⁸ MADRIGAL, S., *Il senso ecclesiale*, p.645.

⁵⁴⁹ LA BELLA, G., Houve uma guerra civil na Companhia. Arrupe foi traído por dentro.

⁵⁵⁰ CRUZ, E. P., A repercussão da questão social nos documentos magistrais da Igreja Católica ao longo do século XX e os jesuítas, p.84.

⁵⁵¹ LA BELLA, G., Pedro Arrupe: un uomo per gli altri, p.14-5.

para um problema crucial dentro da Companhia de Jesus que era a tensão latente entre as duas diretrizes do Concílio Vaticano II: o retorno às fontes originais e o *aggiornamento*. Havia um dilema dentro da ordem acerca da forma de atuação de seus membros. Alguns acreditavam que os jesuítas deveriam se adaptar profundamente às mudanças propostas pelo Concílio. Outros, por sua vez, pensavam que deveriam renovar apenas alguns aspectos da ordem e outros, finalmente, buscavam manter a Companhia alheia às mudanças sociais e religiosas da época.⁵⁵²

Para Arrupe, esta tensão constituía uma oportunidade de se construir uma síntese que transformasse a tensão em equilíbrio de esforços que pudesse levar a uma explosão de energia positiva. À busca deste difícil equilíbrio se deve tudo o que fez, disse e sofreu enquanto Superior Geral da Companhia. Seu empenho em levar a Companhia a reviver a experiência de Santo Inácio e dos primeiros companheiros, os Exercícios Espirituais, o seguimento de Cristo enviado pelo Pai para evangelizar os pobres, o serviço à Igreja sob o comando do papa sempre teve como finalidade adaptar e potencializar tanto a Companhia, como a vida religiosa como um todo, para responder aos desafios de um mundo novo com novas exigências.

Padre Arrupe estava convencido, como poucos, que o Vaticano II era obra do Espírito, a mediação mais imediata da vontade de Deus para o mundo, e, assim sendo, a Companhia de Jesus teria necessariamente que seguir o exemplo da Igreja conciliar.⁵⁵³ Para ele, a novidade que o Espírito havia inspirado na Igreja era um dom de Deus que merecia fidelidade total e, a partir desta certeza, conseguiu manter um otimismo realista em meio às tensões do período pós-conciliar. De acordo com P. H. Kolvenbach, seu sucessor, esta fidelidade não era fruto de uma ingenuidade pessoal que o impedia de enxergar a realidade conflitiva, tanto na Companhia como na Igreja. Era consciência de que aquele momento difícil não era toda a realidade, mas somente parte dela. Ele nunca perdeu a confiança na ação de Deus sobre o mundo criado.⁵⁵⁴

⁵⁵² CRUZ, E. P., A repercussão da questão social nos documentos magistrais da Igreja Católica ao longo do século XX e os jesuítas, p.84.

⁵⁵³ MADRIGAL, S., Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II, p.156.

⁵⁵⁴ KOLVENBACH, P. H., Padre Pedro Arrupe: profeta de la renovación conciliar.

Para Pedro Arrupe, a confiança na graça do Espírito e na novidade do Vaticano II tinha que passar necessariamente por uma chamada à conversão. Sem ela, todos os valores inegáveis do Concílio, tais como o *aggiornamento*, a nova presença da Igreja no mundo, a liberdade religiosa, a corresponsabilidade dos fiéis, o diálogo inter-religioso, a opção preferencial pelos pobres, o compromisso pelo desenvolvimento humano, o redescobrimento da Escritura e da liturgia se tornariam superficiais e banais. Eles precisavam se originar da novidade mesma de Jesus Cristo. Para entrar em um mundo marcado por uma descristianização crescente, via como imprescindível buscar novas formas de levar a mensagem cristã em uma nova fase da humanidade.⁵⁵⁵

Ele tinha plena consciência de que a Companhia, assim como a Igreja, precisava se renovar e se adaptar a este mundo para não correr o risco de sua mensagem perder o vigor espiritual e apostólico necessário para evangelização. Todas as decisões e iniciativas de Pedro Arrupe neste sentido foram inspirados nos textos conciliares e nas diretrizes dos três papas a quem serviu, tendo por base os textos mais inspirados do patrimônio espiritual de Santo Inácio e as definições das Congregações Gerais que presidiu.⁵⁵⁶ E, neste contexto, percebeu a importância da atualidade do modelo de Santo Inácio que, em sua época, iniciou uma nova forma de vida consagrada, impulsionou um novo espírito missionário e ofereceu seus Exercícios Espirituais como instrumento de ajuda para seus companheiros e seguidores.⁵⁵⁷

Arrupe foi um místico encarnado na realidade de seu tempo que, a partir de sua experiência missionária e antenado com os principais problemas enfrentados pela sociedade contemporânea, não se eximiu de levar adiante a proposta do Concílio Vaticano II, apesar de toda a resistência encontrada por parte de um grupo de jesuítas espanhóis que se consideravam “ortodoxos” e se opunham a ele, mesmo sem apoio de Paulo VI.⁵⁵⁸ Pedro Arrupe buscou incessantemente guardar o depósito da fé, procurando rejuvenescer e ressignificar este dom de Deus. Foi um místico que nunca se afastou do convívio com as pessoas e, ao contrário, fez sua experiência

⁵⁵⁵ MADRIGAL, S., Vaticano II: meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús, p.41.

⁵⁵⁶ MADRIGAL, S., Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II, p.156.

⁵⁵⁷ BURKE, K., Pedro Arrupe: Essential writings, p.113-4.

⁵⁵⁸ FRANCISCO, Pope Francis in Conversation with the editors of European Jesuits Journals. Entrevista.

mística entre as pessoas e por causa delas. Movido por esta experiência e calcado na proposta renovadora do Vaticano II que assumiu como dom do Espírito para sua Igreja, fez de sua autoridade à frente da Companhia de Jesus um serviço aos mais pobres, trabalhando incessantemente para que a semente do Reino de Deus crescesse, independentemente das adversidades e hostilidades próprias daqueles que assumem este caminho.

Ele foi um homem de propostas que abriu caminhos de diálogo, de aproximação e de contato com os povos, em suas mais diversas manifestações culturais e religiosas. Preocupou-se em ajudar a Igreja, a quem tanto amou, a viver e ser testemunha da Boa Nova, o Evangelho de Jesus Cristo. Compreendeu cedo que apontar o erro é mais fácil do que apontar saídas e alternativas. Sem deixar de enxertar as chagas sociais e eclesiais, trabalhou com perseverança abrindo novas fronteiras, propondo com docilidade, mas sem interrupção, um modo de viver a fé que não nega as consequências de tal proposta.⁵⁵⁹

Esta experiência mística de Pedro Arrupe, comprometida com a dor do mundo e com sua mitigação, foi e ainda é uma fonte de inspiração para a Companhia e através dela para a Igreja. Impulsionado pela renovação conciliar, ele se empenhou em lutar em todos os *fronts*, mas deixou uma marca especial em algumas questões ainda hoje primordiais para a sociedade humana. Entre elas estão o entrelaçamento das noções de fé e justiça; a questão dos refugiados e migrantes e o diálogo inter-religioso e com a cultura.

5.2

A contribuição de Arrupe para a discussão sobre o entrelaçamento de fé e justiça

Desde os tempos de estudante de medicina, quando se deparou com a miséria nos subúrbios de Madrid, Pedro Arrupe foi marcado para sempre pelo tema da justiça, ainda que inicialmente sem tomar clara consciência disso.⁵⁶⁰ O encontro com a pobreza que o impactou desde Vallecas, foi aos poucos e cada vez mais, se unindo a profundas experiências espirituais que o levaram à experiência de encontrar o mistério de Deus nos pobres e nos que sofrem injustiça.⁵⁶¹

⁵⁵⁹ DA SILVA, J. J., A proposta positiva do P. Arrupe.

⁵⁶⁰ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.10. (Fundación Ellacuría)

⁵⁶¹ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.47. (Sal Terrae)

Em seguimento à experiência em Vallecas, presenciou também o sofrimento dos doentes em Lourdes, mas foi vivendo por 27 anos no Japão e, mais tarde, em suas viagens pelo mundo para visitar os jesuítas como seu superior que encontrou a periferia.⁵⁶²

Na periferia, onde a pobreza é universalizada, descobriu que a realidade mais real, a mais capacitada para configurar a vida de um jesuíta, não está no centro, mas na margem, no mundo do outro, tantas vezes pobre e pequeno, depreciado e oprimido, ignorado e inexistente.⁵⁶³

No entanto, em 1965, quando chegou a Roma para participar, ainda como simples eleitor, da escolha do novo Superior Geral que o elegeu, Arrupe era conhecido como um missionário zeloso, inteligente e ativo. Também era visto como um homem de grande sensibilidade diante das necessidades materiais da humanidade, grande capacidade de entrega e eficácia para levar a estas pessoas proximidade, compreensão e remédio. Basta para tanto lembrar sua dedicação aos presidiários hispânicos de Nova York e sua entrega total às vítimas da bomba de Hiroshima, junto com seus esforços médicos para tratar as novas e desconcertantes doenças que daí resultaram. Mas, apesar dessas qualidades, seu horizonte de missão continuava sendo, quase que exclusivamente, o da evangelização e conversão dos que não conheciam Cristo.⁵⁶⁴

Embora a justiça não fizesse ainda explicitamente parte de sua visão de missão no momento de sua eleição como Superior Geral da Companhia de Jesus, em sua primeira conferência com a imprensa, na sede da *La Civittá Cattolica*, logo após ser eleito, sua sensibilidade diante da injustiça social já podia ser sentida em suas palavras. Respondendo a uma pergunta que lhe foi feita, disse:

Se por progressista se entende quem combate as grandes injustiças sociais que há no mundo, sobretudo nos países não desenvolvidos, então, na linha da doutrina social das grandes encíclicas, nós estamos com eles. Não podemos ignorar as desigualdades entre as zonas urbanas e as rurais, onde quem trabalha para alimentar os outros acaba por definir por falta de solidariedade.⁵⁶⁵

Foi sua profunda vida de oração, somada à experiência conciliar, às experiências anteriores e também às novas experiências como Superior Geral que

⁵⁶² SOBRINO, J., El Padre Arrupe. Um empujón de humanización: Carta a Ignacio Ellacuría, p.2.

⁵⁶³ SOBRINO, J., El Padre Arrupe: recuerdos e reflexiones sobre fe y justicia, p.235.

⁵⁶⁴ GARCÍA, M., L'impegno per la giustizia, p.726-7.

⁵⁶⁵ LAMET, P. M., Testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.273.

o puseram em contanto com diferentes realidades de mundo e de Igreja, que permitiram que Pedro Arrupe abrisse seus horizontes e percebesse a importância crescente do tema da justiça no mundo que lhe coube viver. Algumas experiências foram marcantes no sentido de fazê-lo perceber a realidade do mundo que sofre.

Em 1967, por exemplo, padre Arrupe fez, como Superior Geral, uma viagem à Índia e ao Sri Lanka, onde entrou em contato com os graves problemas provocados pela injustiça, pela fome, pelo racismo e pela violência, fruto da iniquidade das relações sociais que se configuravam como formas modernas do ateísmo desumanizado. Esta viagem o tocou profundamente e abriu seus olhos para as enormes possibilidades de missão e responsabilidades da Companhia em relação às vítimas da injustiça estrutural da sociedade.

Da mesma forma, ainda no ano de 1967, em uma viagem aos Estados Unidos, um país onde o racismo e a pobreza são duas faces da mesma injustiça percebeu que estes são dois temas que não podiam ser enfrentados separadamente porque estavam intrinsecamente ligados, já que as maiores vítimas do racismo viviam nas áreas pobres do país. Tomou também consciência que, embora o racismo norte-americano se voltasse principalmente contra a população negra, atingia também as comunidades hispânicas e indígenas, todas vivendo na periferia da sociedade americana.⁵⁶⁶ Mais uma vez, se viu frente à injustiça social e econômica.

Em 1968, fez sua primeira viagem como Superior Geral à América Latina e esta experiência foi decisiva para seu compromisso com o binômio fé-justiça. Primeiramente, esteve no Brasil para participar da reunião com os superiores gerais latino-americanos e depois seguiu para a Colômbia para participar da Segunda Conferência do Episcopado Latino-americano, em Medellín. Nesta conferência, foi tocado pela opção da Igreja da América Latina pela libertação integral frente à pobreza desumana em que vivia a maioria da população do continente.⁵⁶⁷ Além disso, o contato com os jesuítas da região foi crucial para o seu aprofundamento pessoal na questão do entrelaçamento entre fé e justiça. A realidade de países e de uma Igreja que atravessavam situações verdadeiramente excepcionais, como em El Salvador, foi se impondo a ele com muita força. Tratava-se de imensas maiorias de

⁵⁶⁶ LA BELLA, G., *Los Jesuitas: del Vaticano II al papa Francisco*, p.89.

⁵⁶⁷ GUTIÉRREZ, G., *El padre Pedro Arrupe*, p.100.

vítimas de opressão e repressão por parte de governos arbitrários e de uma Igreja, em grande parte, comprometida com a libertação dessa maioria oprimida.⁵⁶⁸

Assim, de forma progressiva, o problema da justiça, em sua dimensão mundial, foi se tornando para Pedro Arrupe um dos mais importantes sinais dos tempos. Ficou claro para ele que a justiça não era só um problema de ética social, mas também uma questão espiritual e teológica muito profunda com raízes no próprio Deus.

Arrupe compreendeu que fé e justiça eram duas grandezas que Deus queria que estivessem juntas desde o início e que a Igreja e a própria Companhia de Jesus haviam separado ao longo da história.⁵⁶⁹ Na Igreja do Ocidente, a fé e a justiça estavam divorciadas, pois em vez da busca pela justiça, a Igreja ia pelo caminho de uma caridade baseada em esmolas, que não se compromete com o outro, que não busca a humanização e o resgate integral da pessoa. Com a convocação de 32ª CG, Pedro Arrupe, consciente desta realidade, quis fazer com que a Companhia fizesse uma reviravolta decisiva frente a esta situação, porque viu com clareza que essa era a vontade de Deus.⁵⁷⁰

Em uma situação de injustiça e miséria, a dedicação especial aos pobres, ou seja, a opção pelos pobres, precisa brotar como exigência de apostolado. Esta opção tinha, segundo padre Arrupe, seu fundamento em Santo Inácio, no seu critério de seleção de ministérios para os jesuítas: ir aonde os homens sofrem e ninguém se preocupa com eles.⁵⁷¹ Para tanto, recomendava e animava os jesuítas a buscar a presença de Deus e se entregar à sua vontade, colocando o equilíbrio de suas vidas não no trabalho, mas em Deus.⁵⁷²

A contribuição pessoal de Pedro Arrupe à luta pela fé atrelada à justiça consistia na comunicação de sua própria fé, seu modo de crer no mistério de Deus. Era uma fé que se configurava de uma forma muito humana, que fazia transparecer Deus e se espelhava em Jesus Cristo. Jesus confiou totalmente em um Deus que é Pai e esteve absolutamente disponível a um Pai que continua a ser Deus. Jesus

⁵⁶⁸ SOBRINO, J., Pedro Arrupe: recuerdos y reflexiones sobre “fe y justicia”, p.230.

⁵⁶⁹ SOBRINO, J., El Padre Arrupe, hombre de Dios y hombre de los hombres, p.14.

⁵⁷⁰ SOBRINO, J., Pedro Arrupe: recuerdos y reflexiones sobre “fe y justicia”, p.236.

⁵⁷¹ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.10. (Fundación Ellacuría)

⁵⁷² ARRUPÉ, P., Mensaje del P. Arrupe a la Congregación General 33, p.56.

descansou no Pai, mas Deus não lhe deu descanso. Não é difícil perceber aí uma similaridade com a atitude de Pedro Arrupe diante de Deus.⁵⁷³

Padre Arrupe não ofereceu nenhuma resistência à vontade de Deus. Não apostou seu coração com definição em nada que não fosse Deus, deixando assim, com toda simplicidade, Deus ser Deus. Ele amou a Companhia, mas nunca a absolutizou, chegando mesmo, com algumas de suas decisões, a pôr em perigo seu prestígio e boa fama dentro da Igreja, e, em alguns casos, até a sua existência, como quando sua opção pela fé e justiça foi posta em xeque.⁵⁷⁴ Foi por causa dessa sua total entrega à vontade de Deus que teve que enfrentar, durante seu generalato, tantas consequências dolorosas.

Em seu entender, não era mais possível pregar o Evangelho sem o compromisso de trabalhar pela justiça. No entanto, a justiça à qual se referia e pela qual lutou tanto não era uma justiça qualquer. Era a justiça do Evangelho que nasce de uma leitura profunda e honesta das palavras e atos de Jesus. Era uma justiça que, para o crente, não se reduzia a uma opção entre as outras, mas uma exigência ineludível da fé; uma justiça que, por ser evangélica, precisava assumir o caráter de gratuidade e permanência, inclusive nas situações mais difíceis, sem nunca se fechar à esperança, apesar de todos os reveses.⁵⁷⁵

Ao convocar a 32ª Congregação Geral, Pedro Arrupe já tinha clara sua opção pela justiça, mas, nela, conseguiu recolher a inquietude de muitos jesuítas que já haviam iniciado este êxodo físico e espiritual de uma Igreja centrada em si própria para o mundo dos pobres. Como afirmou Benjamim González Buelta, para cada um desses jesuítas, “cada passo em direção à marginalidade urbana das grandes cidades ou campos abandonados era também uma liturgia ao encontro de Deus no abaixo da realidade”⁵⁷⁶ Esta inquietude encontrava eco no coração de Arrupe.

Através do Decreto 4, chamado de “Nossa missão nos dias de hoje: diaconia da fé e promoção da justiça”, em consonância com esta inquietude, a Companhia como um todo afirmou a prioridade do apostolado do serviço da fé, dada à índole apostólica da Companhia de Jesus e, ao mesmo tempo, sublinhou a necessidade de

⁵⁷³ SOBRINO, J., El Padre Arrupe: recuerdos e reflexiones sobre fe y justicia, p.248.

⁵⁷⁴ SOBRINO, J., El Padre Arrupe, hombre de Dios y hombre de los hombres, p.15-6.

⁵⁷⁵ MOLLÁ LLÁCER, D., Pedro Arrupe: fe y justicia.

⁵⁷⁶ GONZÁLEZ BUELTA, B., El proceso de nuestra misión: dialogo entre lo “in” e lo “inter”, p.18-20.

promover a justiça como uma exigência absoluta de uma fé que exige amor cuja primeira exigência é a justiça.⁵⁷⁷

Com base nas definições desta congregação, Arrupe estimulou os demais jesuítas a uma agressividade apostólica que, no seu entender, não só prepararia a ordem para as missões difíceis, como também a faria ver como natural ser objeto de perseguição e tomar consciência de que tal luta poderia exigir sacrifícios. Segundo ele, Jesus já havia antecipado isto nas Bem-aventuranças: “Felizes os que são perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus” (Mt 5,10). Inácio de Loyola, por sua vez, pedia perseguição para a Companhia porque, para ele, essa era uma consequência necessária do seguimento do Jesus.⁵⁷⁸

De fato, quando a Companhia de Jesus assumiu a opção preferencial pela fé e justiça e decidiu abandonar seu mundo fechado e encarnar no mundo da injustiça e falta de fé, imediatamente as primeiras consequências de sua nova postura profética se fizeram sentir. Em um espaço de tempo relativamente curto, a ordem perdeu uns 8.000 membros. Perdeu também antigos amigos e benfeitores e, em contrapartida, ganhou inimigos que a atacaram e perseguiram a ponto de assassinar seus membros. Também as relações com o papado, já tensas, se deterioraram ainda mais, chegando, sob o comando de João Paulo II, à intervenção na Companhia, algo insólito em sua história.⁵⁷⁹

Em 1981, combatido pela incompreensão do papado e pelas tensões geradas em sua relação com a Cúria Romana por causa de sua opção pela fé e justiça, Arrupe sofreu o AVC que o afastou para sempre das decisões à frente da Companhia de Jesus.

Apesar das dificuldades inerentes ao processo, a vida e missão da Companhia foram definitivamente transformadas a partir do generalato de Pedro Arrupe e o binômio fé e justiça foi confirmado e atualizado em todas as congregações subsequentes, e os reflexos desta opção se fazem sentir até hoje na Igreja e no mundo.

A 33ª Congregação Geral, em 1983, aconteceu em um momento delicado da história da companhia e foi convocada prioritariamente para eleger o sucessor de Pedro Arrupe, depois de dois anos de intervenção do Vaticano. Essa congregação

⁵⁷⁷ IVERN, F., A missão da Companhia de Jesus da Congregação 31 até os nossos dias, p.9.

⁵⁷⁸ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.48. (Sal Terrae)

⁵⁷⁹ SOBRINO, J., Carta a Ignacio Ellacuría. El Padre Arrupe: un empujón de humanización.

também continuou a centralizar a missão na fronteira da fé e da justiça, mas procurou corrigir erros de interpretação em relação ao Decreto 4 da 32ª CG.⁵⁸⁰

Fazendo uma revisão da anterior, assinalou que a interpretação do Decreto 4 havia sido, algumas vezes, “truncada, unilateral e não ponderada”⁵⁸¹. Esse trecho faz eco às palavras de Pedro Arrupe em sua carta “Arraigados e firmados na caridade”:⁵⁸²

É necessário ter muito presente estes primeiros parágrafos do decreto 4, para que sua leitura não seja truncada, parcial e desequilibrada. A Companhia tem de avançar mais no conhecimento e exploração dessa justiça que se comprometeu a promover.⁵⁸³

A 34ª Congregação Geral, em 1995, por sua vez, em continuidade às duas anteriores, reiterou a opção pela fé e justiça, feita pela CG 32, mas alargou o conceito de justiça, apresentando-a em três dimensões: a social, a cultural e a do diálogo inter-religioso.⁵⁸⁴

Não pode haver serviço da fé sem promover a justiça, entrar nas culturas, abrir-se a outras experiências religiosas. Não pode haver promoção da justiça sem comunicar a fé, transformar as culturas, colaborar com outras tradições. Não pode haver inculturação sem comunicar a fé aos outros, dialogar com outras tradições, comprometer-se com a justiça. Não pode haver diálogo religioso sem partilhar a fé com outros, valorizar as culturas, interessar-se pela justiça.⁵⁸⁵

Tratou também, pela primeira vez, da questão ambiental como outra dimensão da justiça.

Preservar a integridade da criação é o que está por trás do crescente interesse pelo meio ambiente. O equilíbrio ecológico e um uso sustentável e equitativo dos recursos mundiais são elementos importantes de justiça para com todas as comunidades de nossa atual “aldeia global”; são também matéria de justiça com as futuras gerações que herdarão o que lhes deixemos. A exploração inescrupulosa dos recursos naturais e do meio ambiente degrada a qualidade de vida, destrói culturas e relega os pobres à miséria.⁵⁸⁶

⁵⁸⁰ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, p.45.

⁵⁸¹ CONGREGAÇÃO GERAL XXXIII., Dec. 1, n.32, p.59.

⁵⁸² PICO, J. H., La fe y la justicia entre dos épocas, cuatro congregaciones generales e três papas, p.23.

⁵⁸³ ARRUPE, P., Análise marxista: arraigados e firmados na Caridade, n.67, p.53-4.

⁵⁸⁴ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, p.45.

⁵⁸⁵ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 2, n.19, p.65-6.

⁵⁸⁶ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 3, n.9, p.71.

A 35ª Congregação Geral, em 2008, dando seguimento às anteriores, retomou e aprofundou a opção pelo serviço da fé e promoção da justiça e reafirmou essa opção da Companhia em um momento em que os problemas de injustiça, exploração e destruição do meio ambiente tomavam proporções planetárias.⁵⁸⁷

Neste mundo globalizado há forças sociais, econômicas e políticas que facilitaram a criação de novas relações entre as pessoas, mas existem outras forças que romperam os laços de amor e de solidariedade dentro da família humana. Enquanto muita gente pobre saiu da pobreza, a brecha entre ricos e pobres aumentou dentro das nações e para além das fronteiras nacionais. Na perspectiva daqueles que vivem marginalizados, a globalização aparece como uma força poderosa que exclui e explora os fracos e os pobres, o que intensificou a exclusão por motivo de religião, de raça, de casta e de gênero. (...) O nosso compromisso de ajudar a estabelecer relações justas convida-nos a olhar o mundo na perspectiva dos pobres e marginalizados, aprendendo deles e atuando com eles e por eles.⁵⁸⁸

Alargou mais uma vez o horizonte da justiça, incluindo nela o diálogo e a reconciliação entre diferentes culturas e religiões.

Como servidores da missão de Cristo, estamos convidados a trabalhar com Ele no restabelecimento da nossa relação com Deus, com os outros e com a criação. (...) Há forças negativas poderosas no mundo, mas também estamos conscientes da presença de Deus permeando o mundo, inspirando pessoas de todas as culturas e religiões a promover a reconciliação e a paz.⁵⁸⁹

Finalmente, em 2016, a 36ª Congregação Geral retomou a anterior no que tange à opção pelo serviço da fé e promoção da justiça, dando ênfase à dimensão da reconciliação. Essa Congregação também aborda a inseparabilidade entre as problemáticas social e ecológica, tratando-a como uma única problemática socioambiental.⁵⁹⁰

O Papa Francisco nos recorda que “não há duas crises separadas, uma ambiental e outra social, senão uma só e complexa “crise socioambiental. Esta crise única, que subjaz tanto à crise social como à ambiental, origina-se do modo como os seres humanos usam – e abusam – das pessoas e das riquezas da terra. É uma crise que solapa a esperança e o gozo que Deus proclama e oferece através do Evangelho e afeta também a Igreja e a Companhia de Jesus. Mas se contemplamos a realidade com os olhos da fé, damos conta que Deus atua no mundo. Reconhecemos os vestígios de Deus, do grande ministério da reconciliação que Deus começou em

⁵⁸⁷ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, p.45.

⁵⁸⁸ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXV, Dec. 3, n.25-27, p.119-120.

⁵⁸⁹ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXV, Dec. 3, n.18, p.115.

⁵⁹⁰ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, p.45.

Cristo, e que se realiza no Reino de justiça, paz e integridade da criação. A CG 35 se fez consciente desta missão. A carta de reconciliação do Padre Geral Adolfo Nicolás e o magistério do Papa Francisco deram a esta visão uma maior profundidade, colocando a fé, a justiça e a solidariedade para com os pobres e os excluídos, como elementos centrais da missão de reconciliação.⁵⁹¹

O empenho de Pedro Arrupe em sua luta profética em favor de uma fé comprometida com a justiça marcou a Companhia de Jesus para sempre, atingindo através dela a própria Igreja. Até hoje, a missão da Companhia continua a ser a promoção da justiça, do diálogo intercultural e inter-religioso, restaurando a integridade e a dignidade do ser humano, na busca de sua reincorporação à sociedade, e o estabelecimento de relações justas deste com Deus, com os outros e com a criação como um todo.⁵⁹²

Atualmente, mais do que nunca, diante de um mundo cada vez mais interligado e profundamente marcado pela desigualdade e injustiça, seja do ponto de vista econômico, social, político e mesmo ecológico, o compromisso da fé com a justiça e com a pobreza é uma necessidade imperiosa. O que o mundo enfrenta hoje é na realidade uma crise civilizatória que se caracteriza pela ameaça que a crescente lógica do lucro e do poder representa para a sobrevivência da humanidade e, no limite, do próprio planeta.⁵⁹³

O espírito de Arrupe também vive na parte da Igreja que prioriza os valores defendidos pela Teologia da Libertação. Embora não seja propriamente um teólogo da Libertação foi profundamente influenciado por ela, valorizou e apoiou todos os jesuítas ligados a ela. Hoje, mais de 30 anos após sua morte, seu espírito toma corpo em milhares de instituições, que levam ou não seu nome e se espalham pelo planeta defendendo as causas pelas quais se dedicou.

No entanto, o espírito de Pedro Arrupe se faz especialmente presente no Serviço Jesuíta aos Refugiados - SJR (Jesuit Refugee Service - JRS) da Companhia de Jesus, que atende milhares de pessoas em situação de refúgio ou migração pelo mundo, fugindo da guerra ou da pobreza extrema, duas das maiores chagas sociais da atualidade. Esse serviço, criado em 1980, no qual Arrupe empregou suas últimas forças e dedicou uma atenção privilegiada, tem uma participação fundamental no esforço mundial de tentar mitigar a dor destes milhões de homens e mulheres que

⁵⁹¹ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXVI., Dec. 1, n.2-3, p.38-39.

⁵⁹² MOSTEIRO DE ITAICI, JESUITAS BRASIL. Companhia de Jesus.

⁵⁹³ IHU ON-LINE., A crise civilizatória brasileira é a manutenção da barbárie como razão de Estado. Entrevista especial com Plínio Arruda Sampaio Jr.

vagam pelo planeta em busca de um lugar para viver, após terem sido obrigados a abandonar sua terra por motivos alheios à sua vontade.

5.3

Contribuição do místico Pedro Arrupe para a questão dos refugiados e migrantes

O contato com a vida dos pobres e a participação em suas condições de vida se tornaram um traço característico dos novos itinerários formativos da Companhia de Jesus depois de sua opção pela fé e justiça. Os jesuítas, a partir daí, se esforçaram, individual ou coletivamente, na defesa da paz e bem-estar dos povos. Neste esforço se defrontaram na Ásia, África e América Latina com o drama dos refugiados, uma das formas mais dramáticas da pobreza desde o século XX até hoje.

A Pedro Arrupe se deve a criação do Serviço Jesuíta dos Refugiados, o instrumento operativo com o qual a Companhia de Jesus se responsabilizou, em todos os continentes, pelas condições miseráveis em que se encontravam milhões de seres humanos. Era mais um passo definitivo do esforço dos jesuítas pela humanização do mundo, em direção da defesa da justiça e da opção preferencial pelos pobres.⁵⁹⁴

No final dos anos setenta do século passado, a crise dos refugiados dizia respeito principalmente ao conflito no Vietnã. A maioria dos refugiados era vietnamita, mas também havia, em menor número, alguns provenientes de outros países, tais como Etiópia, Somália, Camboja e Laos. No Natal de 1979, Arrupe, ao tomar conhecimento da situação destas pessoas que fugiam da ditadura comunista do Vietnã e do genocídio no Camboja e no Laos, havia ficado impressionado e comovido. Esses homens e mulheres eram conhecidos como *boat-people* por usarem embarcações para fugir de seus países de origem. Muito embora o termo seja normalmente usado em referência aos vietnamitas do Sul que fugiam da ditadura comunista, ele também se refere aos vietnamitas do Norte, com ascendência chinesa, que saíam do país em direção à Hong-Kong, fugindo da retaliação do governo de Hanói por questões étnicas. Todas essas pessoas que pareciam encapsular todo o sofrimento gerado por uma guerra de 10 anos (1965-1975), haviam enfrentado o mar em barcos sem nenhuma condição para tal

⁵⁹⁴ LA BELLA, G., Um uomo per gli altri, p.24.

travessia, numa situação de enorme vulnerabilidade frente a ataques de piratas e às fortes tempestades do Mar do Sul da China e tinham, ainda, que encontrar países dispostos a acolhê-los.⁵⁹⁵

Depois do conflito com os Estados Unidos, o Vietnã se envolveu em confrontos locais com o Camboja e a China e, por isso, até 1978, era possível encontrar *boat-people* arriscando a vida na tentativa de encontrar uma nova situação menos sofrida, fugindo dos novos conflitos e também da perseguição política.⁵⁹⁶

No Natal de 1979, Arrupe, ao tomar conhecimento da situação dessas pessoas, imediatamente percebeu que este era um desafio da Companhia de Jesus.

Fiquei profundamente impressionado e comovido pela condição de milhares de fugitivos que chegavam pelo mar, além dos refugiados. Senti que era meu dever enviar telegramas para 20 provinciais de diversos países. Dividindo com eles minha aflição, perguntei o que eles, em seus países, e a Companhia universal poderiam fazer para aliviar, pelo menos um pouco, a tragédia de tal situação.⁵⁹⁷

No dia seguinte, enviou 20 telegramas aos diversos provinciais da Ásia e dos países que podiam receber refugiados, particularmente os Estados Unidos e a Europa, perguntando o que a Companhia poderia fazer para aliviar o sofrimento de tantos homens, mulheres e crianças. A resposta superou todas as expectativas. Muito rapidamente, chegaram à Cúria diversas ofertas de ajuda, tais como: apoio financeiro, jesuítas que se ofereciam para trabalhar em acampamentos, voluntários para ajudar nos países de acolhida provisória, iniciativas para informar os meios de comunicação sobre os problemas dos refugiados.⁵⁹⁸ A partir daí, Arrupe buscou uma saída mais orgânica para a questão e desta busca nasceu o Serviço Jesuíta aos Refugiados, com o objetivo de acompanhar, servir e defender todas as pessoas migrantes, refugiadas e deslocadas à força, promovendo um impacto transformador em suas vidas e uma maior sensibilidade de toda a sociedade sobre a vida e os desafios enfrentados por estes homens, mulheres e crianças.⁵⁹⁹ Para Arrupe, o que

⁵⁹⁵ GAVIN, K., P., Arrupe y la fundación del Servicio Jesuita aos Refugiados, p.8.

⁵⁹⁶ TRUEMAN, C. N., Veitnamese boat people apud NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, p.84.

⁵⁹⁷ ARRUPÉ, P., The Society of Jesus and the refugee problem, p.7. (nossa tradução)

⁵⁹⁸ CAMPBELL-JHONSTON, M., Il servizio ai refugiat, p.763.

⁵⁹⁹ O Serviço Jesuíta aos Refugiados e Migrantes (SJRM) comemora 41 anos de fundação.

se esperava da Companhia não é que fornecesse apenas ajuda material, mas principalmente serviço humano, coletivo e espiritual.⁶⁰⁰

No seu entender, o trabalho em prol dos refugiados tinha que ser uma prioridade para a Companhia, seguindo os critérios fixados por Santo Inácio e pelas 31ª e 32ª Congregações Gerais sobre o zelo apostólico – estar atento ao bem mais universal: a maior urgência; a dificuldade e a complexidade do problema humano em questão; e a ausência de quem possa remediar essa situação, tal como aparece nas Constituições da Companhia de Jesus.⁶⁰¹

A escolha de um lugar ou outro será mais seguramente orientada, se se tiver diante dos olhos a regra do maior serviço divino e bem universal. Assim, na vinha imensa de Cristo Nosso Senhor, parece se deve escolher, em igualdade de circunstâncias, como em tudo o que segue se há de sempre entender, a região que mais necessitada estiver, quer pela falta de operários, quer pela miséria e fraqueza em que se encontra o próximo (...) ⁶⁰²

Na carta escrita à Companhia universal por ocasião da fundação do SJR, Padre Arrupe apresentou o desafio de introduzir o acompanhamento de refugiados como fronteira de missão da Companhia de Jesus e pediu a colaboração das províncias afetadas pelo sofrimento dessas pessoas. Consciente de que o sofrimento e necessidades tanto material quanto espiritual daquelas pessoas, na época cerca de 16 milhões, eram um chamado de Deus à Companhia, alertou os jesuítas de que esta ajuda seria um privilégio e uma bênção para a ordem.

Naquele momento, estava nascendo um novo apostolado, carregado de atualidade e com vocação para ser um grande serviço prestado pela Companhia no futuro.⁶⁰³ Embasado por uma profunda mística de compromisso, Pedro Arrupe, mais uma vez, mostrava ser um homem além de seu tempo e convidava a Companhia a acompanhá-lo em seu projeto:

Eu espero que a aceiteis esta carta e a solicitação que faz no espírito de entusiasmo e disponibilidade. Santo Inácio nos convida a ir a qualquer lugar onde somos mais necessários para o maior serviço a Deus. As necessidades espirituais e materiais destes quase 16 milhões de refugiados espalhados pelo mundo, hoje, dificilmente

⁶⁰⁰ BALLEIS, P., Un servicio humano, pedagógico y espiritual, p.12 apud NORBERTO, M. L. F., F., Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, p.85.

⁶⁰¹ DE OLIVEIRA JR., A. P., O privilégio de servir ao Senhor nos migrantes e refugiados, p.20.

⁶⁰² CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES, Sétima Parte, Cap. II, n.622, p.179.

⁶⁰³ DE OLIVEIRA JR., A. P., O privilégio de servir ao Senhor nos migrantes e refugiados, p.20.

pode ser maior. Deus está nos chamando através dessas pessoas desamparadas. Devemos assim considerar a possibilidade de sermos capazes de lhes dar assistência como um privilégio que, por sua vez, trará grandes bênçãos para cada um de nós e para nossa Companhia.⁶⁰⁴

Menos de um ano depois da fundação do SJR, P. Arrupe participou do que se tornou sua última reunião como Superior Geral dos jesuítas. Essa reunião aconteceu em Bangkok e, coincidentemente, o tema era o apostolado junto aos refugiados da Ásia. Entre as resoluções tomadas, fez-se um amplo acordo de que o modo de proceder dos jesuítas na ação em prol dos refugiados deveria consistir principalmente em estar presente e compartilhar, em “estar com” mais do que “fazer por”. Chegou-se à conclusão de que o sistema de valores e o estilo de vida iniciano se diferenciavam daqueles dos profissionais que trabalhavam junto a essa população. Na avaliação do grupo, a partir da pobreza (fundos escassos, pouca perícia e ausência de meios de transportes), os jesuítas se tornavam poderosos e capazes de dar aos refugiados o sentido de seu próprio valor e dignidade.

No final dessa reunião, Padre Arrupe improvisou uma fala que ele mesmo chamou de seu “canto do cisne” para a Companhia. Falou de seu contentamento com aquela reunião e do quanto havia aprendido ao participar dela. Na realidade, apesar de ter consciência que estava chegando ao fim de seu generalato, e por isso ter usado a expressão “canto do cisne”, nem ele nem nenhum dos presentes podia imaginar que aquele seria realmente o último dia de trabalho de Arrupe como Prepósito Geral. No dia seguinte, ainda no aeroporto, de volta a Roma, sofreu o AVC que o incapacitou pelo resto dos seus quase dez anos de vida restantes.

Ainda em Bangkok, Arrupe afirmou que estava convencido de que o trabalho com os refugiados na Tailândia deveria ter um grande efeito na imagem da Companhia, além de ser uma grande oportunidade para se chegar não só às vítimas necessitadas de ajuda, mas também aos cristãos que desejassem também participar desse serviço aos necessitados, que seria também, em sua visão, um trabalho de pré-evangelização feita por cristãos.⁶⁰⁵ E como sabia que esse seria um trabalho muito exigente terminou conclamando todos à oração:

Rezem, rezem muito. Os esforços humanos não resolvem problemas como este. Estou lhes dizendo as coisas que quero enfatizar – talvez meu “canto do cisne” – para a Companhia. Rezemos no início e no fim – somos bons cristãos. Porém, se

⁶⁰⁴ ARRUPÉ, P., *The Society of Jesus and the refugee problem*, p.8.

⁶⁰⁵ CAMPBELL-JHONSTON, M., *Il servizio ai refugiaty*, p.769-70.

nossas reuniões de três dias, se usamos metade de um dia em oração sobre as conclusões às quais esperamos chegar ou sobre os nossos pontos de vista, teremos “luzes” bem diferentes. E iremos chegar a sínteses bem diferentes – apesar dos pontos de vista diferentes – das que podem ser encontradas em livros e conseguidas a partir das discussões.⁶⁰⁶

Esse encontro com os jesuítas na Tailândia aconteceu justamente em 6 de agosto de 1981, festa da Transfiguração e aniversário de 31 anos do bombardeio sobre Hiroshima. Relembrando a data, Pedro Arrupe falou da inquietante similaridade entre a tragédia dos refugiados vietnamitas e a devastação humana em Hiroshima, a experiência a partir da qual lhe brotou a solidariedade para com as vidas inocentes das guerras. Para ele, esses eventos são trágicos não só pelas vidas humanas que foram destruídas, mas também por ambos configurarem um crime horrível contra a humanidade.⁶⁰⁷

Apesar de Pedro Arrupe ter visto seu projeto interrompido no dia 6 de agosto de 1981, menos de um ano de depois da fundação do SJR, a Companhia de Jesus levou à frente seu sonho com seu sucessor, Peter Hans Kolvenbach, que fez do chamado de Arrupe à Companhia de Jesus o seu chamado e o estendeu a cada jesuíta em particular. Em sua visão, o serviço junto aos refugiados era um compromisso apostólico de toda a Companhia, além de ser um teste de real disponibilidade da ordem na atualidade.⁶⁰⁸ Com o tempo, a importância desta fronteira de missão dentro da Companhia foi confirmada pelas Congregações Gerais subsequentes.

A 32ª Congregação Geral, convocada e presidida por Arrupe, antes da fundação do SJR e que acabou se tornando um marco fundamental da história dos jesuítas, já afirmava que a proclamação da fé em Deus precisa ser decisivamente unida à luta infatigável para abolir todas as injustiças que pesam sobre a humanidade.⁶⁰⁹

Embora o tema do migrante e refugiado não apareça explicitamente no texto dos seus decretos, a preocupação com essa questão já pode ser percebida nas entrelinhas quando o documento, falando do compromisso da fé com a justiça, se refere aos pequenos, aos fracos e ao estrangeiro:

⁶⁰⁶ ARRUPE, P., Final address to Jesuits working with refugees in Thailand, p.171. (nossa tradução)

⁶⁰⁷ GAVIN, K. P., Arrupe y la Fundación del Servicio Jesuíta a Refugiados, p.9.

⁶⁰⁸ VELLA, D., Two Fathers General in the service of refugees apud JRS, In the footsteps of Pedro Arrupe: Ignatian spirituality lived in the service of refugees, p.15.

⁶⁰⁹ IHU ON-LINE, Pedro Arrupe: cronologia de um profeta.

A missão da Companhia hoje é serviço presbiteral da fé, quer dizer, tarefa apostólica destinada a ajudar os homens a abrirem-se a Deus e a viverem segundo todas as dimensões e exigências do Evangelho, é vida purificada de todo o egoísmo e de toda a busca de vantagem própria, bem como de toda a forma de exploração do próximo. É vida que resplandece a perfeita justiça do Evangelho que dispõe não só a reconhecer e a respeitar os direitos e dignidade de todos os homens, especialmente dos mais pequenos e dos fracos, mas ainda a promover eficazmente tais direitos e tal dignidade, e a abrir-se generosamente a toda a miséria do próximo, seja ele estrangeiro ou inimigo por meio da reconciliação.⁶¹⁰

A primeira menção da questão dos refugiados em um texto de uma Congregação Geral pós-Concílio está nos decretos da 33ª CG, quando os jesuítas são convocados a prestar atenção a alguns problemas urgentes⁶¹¹, entre eles “a penosa situação de milhões de refugiados, a procura de uma pátria permanente, problema que o padre Arrupe recomendara já à especial atenção da Companhia”⁶¹². Essa foi a primeira vez que o termo “refugiado” aparece nos textos das Congregações Gerais pós-Concílio.

Mais recentemente, a 34ª, a 35ª e a 36ª Congregações Gerais adicionaram elementos importantes ao conceito do SJR como foi inicialmente expresso por Arrupe. Nos documentos finais de cada uma delas, o SJR foi explicitamente mencionado. Muito do êxito desse serviço se deve ao fato da consciência clara da Companhia acerca da missão e da ideia de que é sempre fundamental atender às necessidades dos refugiados, sejam elas de cunho físico, psicológico, sejam espirituais.⁶¹³

Em uma carta aos jesuítas do mundo inteiro, em 1990, cinco anos antes da 34ª CG, Kolvenbach, então Superior Geral da Companhia, afirmou que fizera sua a convocação do padre Arrupe e das últimas Congregações Gerais no sentido de considerar a SJR como expressão da preocupação com os pobres e como um passo significativo em direção a renovação pessoal e corporativa na disponibilidade, na mobilidade e na universalidade da Companhia.⁶¹⁴

Esta preocupação de Kolvenbach para com os migrantes e refugiados e seu comprometimento com o SJR se faz sentir novamente, anos depois, no Decreto 3 da Congregação por ele presidida:

⁶¹⁰ CONGREGAÇÃO GERAL XXXI, Dec. 4, n.18.

⁶¹¹ KOLVENBACH, P. H., Carta del Servicio Jesuita a Refugiados (SJR).

⁶¹² CONGREGAÇÃO GERAL XXXIII, Dec. 1, n.46, p.68.

⁶¹³ GAVIN, P., Arrupe y la Fundación del Servicio Jesuita a Refugiados, p.10.

⁶¹⁴ GAVIN, P., Arrupe y la Fundación del Servicio Jesuita a Refugiados, p.10.

Atualmente, há no mundo mais de 45 milhões de pessoas refugiadas ou deslocadas de seus lugares de origem, das quais 80% são mulheres ou crianças. Acolhidos amiúde nos países mais pobres, enfrentam um empobrecimento crescente e a perda do sentido de vida e da cultura, com a conseqüente desesperança e desespero. O Serviço Jesuítico a Refugiados (JRS, *Jesuit Refugee Service*) acompanha muitos desses nossos irmãos e irmãs, servindo-os como companheiros e advogando sua causa num mundo que não se preocupa com eles. A CG 34 apela a todas as províncias para que apoiem o SJR de todas as formas possíveis e conclama a Companhia internacional a que some esforços às demais instituições e organismos internacionais para combater as injustiças que desarraigam as pessoas de sua terra e de suas famílias.⁶¹⁵

Em 2008, a 35ª Congregação Geral, ao citar cinco preferências globais que requeriam uma atenção apostólica especial da parte da Companhia, lembrou que o padre Arrupe havia chamado a atenção para o clamor dos refugiados e para o fato do fenômeno da migração forçada ter crescido dramaticamente. A Congregação, assim, reafirmou mais uma vez que a atenção às necessidades dos migrantes e refugiados deveria continuar sendo uma preferência apostólica da Companhia e que o SJR deveria continuar com seu estatuto e suas orientações atuais.⁶¹⁶ No Decreto 3 da 35ª CG, encontramos:

Desde o momento em que o padre Arrupe chamou a atenção da Companhia para a situação dos refugiados, o fenômeno da migração, forçada por diferentes razões, aumentou drasticamente. Essas movimentações massivas de pessoas criaram grande sofrimento em milhões de pessoas. Por isso, esta Congregação reafirma que atender às necessidades dos migrantes, incluindo os refugiados, dos deslocados internos e das vítimas do tráfico de pessoas, continua a ser uma preferência apostólica da Companhia. Além disso, reafirmamos que o Serviço Jesuítico aos Refugiado mantenha a sua atual Carta e linhas orientadoras.⁶¹⁷

Em 2010, dois anos depois da 35ª CG, em mensagem ao SJR por ocasião de seu 30º aniversário de fundação, Adolfo Nicolás, então Prepósito Geral, reconheceu que surgiram novas formas de migração desde os tempos dos *boat people* vietnamitas que inspiraram o padre Arrupe e indicou fatores que são causas de novas formas de migração, como os desastres naturais e ambientais, a cobiça por minerais e recursos e o número crescente de refugiados urbanos. Ante esta nova realidade, padre Nicolás animava o SJR a promover a hospitalidade do Evangelho em ação e, ao mesmo tempo, influenciar efetivamente e positivamente os valores das culturas em que atua.⁶¹⁸ Na ocasião, disse:

⁶¹⁵ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 3, n.16, p.74.

⁶¹⁶ GAVIN, P., Arrupe y la Fundación del Servicio Jesuita a Refugiados, p.10.

⁶¹⁷ DECRETOS DA 35ª CONGREGAÇÃO GERAL, Dec. 3, n.39.

⁶¹⁸ GAVIN, P., Arrupe y la Fundación del Servicio Jesuita a Refugiados, p.10.

A hospitalidade é um valor profundamente humano e cristão que reconhece o clamor do outro, não porque “ele” ou “ela” sejam um membro da minha família, da minha comunidade, da minha raça ou da minha fé, mas simplesmente porque “ele” ou “ela” é um ser humano que merece ser bem-vindo e respeitado. É a virtude do bom samaritano que, em seu caminho, viu o “homem” necessitado e não um membro de outra raça. O JRS servindo aos refugiados é a tradução mesma da hospitalidade do Evangelho em ação.⁶¹⁹

Em 2016, a 36ª CG geral, ao se referir à missão junto aos pobres e excluídos, colocou a situação dos migrantes e refugiados como uma das três formas de sofrimento que aparecem com mais insistência em muitas das Províncias e Regiões da Companhia:

O deslocamento de populações (refugiados, migrantes e deslocados internos). Ante as atitudes hostis para com estas pessoas, a nossa fé convida a Companhia a promover, onde quer que seja, uma mais generosa cultura de hospitalidade. A Congregação reconhece a necessidade de promover uma articulação internacional do nosso serviço aos migrantes e refugiados, encontrando formas de colaboração com o SJR.⁶²⁰

Esta congregação reafirmou que o serviço a migrantes, refugiados, pessoas deslocadas internamente e vítimas de tráfico de pessoas era uma preferência apostólica da Companhia.

Em 2020, na ocasião da promulgação das Preferências Apostólicas da Companhia de Jesus, confirmou o compromisso de cuidar de migrantes, deslocados, refugiados, vítimas de guerra e tráfico de pessoas. Com isto, aceitou como missão confiada pela Igreja, por meio do Santo Padre, “continuar contribuindo para criar as condições para sua acolhida humana, acompanhar essas pessoas em seu processo de integração na sociedade e promover a defesa de seus direitos”.⁶²¹

A denominação “refugiado” e seus direitos foram reconhecidos, em 1949, pela Convenção de Genebra⁶²², quando o mundo vivia as primeiras grandes mudanças estruturais e contabilizava as consequências dos grandes conflitos. Em 1980, ano da fundação do SJR, já havia aproximadamente 16 milhões⁶²³ de refugiados espalhados pelo mundo. Hoje, quase meio século depois, o número de

⁶¹⁹ NICOLÁS, A., Discurso proferido por ocasião do 30º aniversário do SJR, p.7.

⁶²⁰ DECRETOS DA 36ª CONGREGAÇÃO GERAL, Dec. 1, n.26, p.47.

⁶²¹ SOZA, A., O Serviço Jesuíta para os Refugiados (SJR) renova seus compromissos, p.6-7.

⁶²² As Convenções de Genebra são uma série de tratados formulados em Genebra, na Suíça, definindo as normas para as leis internacionais relativas ao Direito Humanitário Internacional. A convenção de 1949 foi a quarta delas e tratou da proteção a civis em tempos de guerra, motivada pelos horrores da Segunda Grande Guerra e do Holocausto.

⁶²³ DE OLIVEIRA JR., A. P., O privilégio de servir ao Senhor nos migrantes e refugiados, p.20.

refugiados cresceu de forma assustadora e reflete de maneira clara a crise dos tempos globais.

Em 2000, a Assembleia Geral das Nações Unidas instituiu o “Dia Mundial do Refugiado”, que começou a ser celebrado em 2001. Com isto, a ONU pretendeu chamar a atenção do mundo para os problemas vividos por esses milhões de pessoas que são forçosamente obrigadas a deixar tudo para fugir de guerras, conflitos e perseguições.⁶²⁴

Ultimamente, tem havido, no mundo, uma intensificação do processo migratório, desencadeado majoritariamente por motivo de guerras, perseguições políticas, étnicas, culturais, discriminação, busca de melhores condições de vida e também desastres ambientais.

De acordo com os dados da ACNUR (Agência da ONU para refugiados), em 2019, havia 270 milhões de pessoas cruzando fronteira internacionais. Desses, 70,8 milhões são pessoas que foram forçadas a deixar suas casas e ao redor de 25,9 milhões são refugiados – e os menores representam a metade dessa população. Cifras apontam que a cada dia 37 mil pessoas são deslocadas à força devido a conflitos internos, perseguições, desastres naturais ou mesmo violação maciça de direitos humanos. Esse ritmo foi quebrado pelo advento da Covid-19, que parou o mundo, mas está deixando uma crise humana e econômica cujos efeitos ainda não podem ser totalmente compreendidos e contabilizados, que atinge com ainda mais força as pessoas em situação de deslocamento ou refúgio, já desamparadas em função de guerras, violência e outras situações de emergência. Em fevereiro de 2022, a invasão da Ucrânia pela Rússia já gerou, em poucos meses, um quantitativo alarmante de mais de 4,3 milhões de pessoas em situação de asilo e mais de 10 milhões de migrantes internos. Este novo drama humano tem agravado exponencialmente a crise migratória que, como a pandemia, tem consequências que não podem ser ainda avaliadas.

Atualmente o SJR está presente em mais de 50 países pelo mundo, garantindo a assistência para mais de 800.000 pessoas. O trabalho é supervisionado por 10 escritórios regionais apoiados pelo escritório internacional, localizado em Roma. Seus inúmeros projetos – centros de educação, segurança alimentar, treinamento de convivência e reconciliação, entre outros – precisam de planejamento, negociação

⁶²⁴ AGÊNCIA BRASIL, Papa Francisco pede que as pessoas escutem e acolham os refugiados.

política e financiamento, mas sua missão principal continua enraizada no amor aos refugiados e profundamente ligada ao amor infalível de Deus pela humanidade. É um legado de padre Arrupe que continua a inspirar todos os envolvidos nesse serviço.⁶²⁵

Apesar do conflito na Ucrânia ser muito recente, as comunidades jesuítas e os colaboradores da Companhia já estão participando ativamente da acolhida dos que querem fugir da guerra, tanto no próprio país como na Polônia, na Romênia e Hungria. Tendo em conta a experiência da crise da Crimeia, o JRS no sudeste da Europa (Croácia, Bósnia-Herzegovina, Sérvia, Kosovo e Macedônia do Norte) também está se preparando para receber refugiados ucranianos, enquanto o JRS da Europa está monitorando o que acontece na região como um todo.⁶²⁶

O drama dos refugiados remete a uma outra preocupação de Pedro Arrupe: o diálogo entre as culturas e as religiões. O lema do SJR é, como Arrupe imaginou, acompanhar, servir e defender os refugiados, em sua maioria de outras culturas e das mais diversas religiões. Para tanto, o diálogo é fundamental: envolve escutar as histórias, ouvir o que querem dizer, o que pensam e acreditam, o que desejam e favorecer serviços que vão ao encontro de suas necessidades – que passam necessariamente pela sua cultura de origem e por sua fé ou ausência dela.

5.4 Contribuição para o diálogo inter-religioso e a cultura

A abertura da Igreja ao diálogo está entre as notas mais evidentes do Concílio Vaticano II. Paulo VI, logo em sua primeira encíclica, em 1963, *Ecclesiam suam*, que foi homologada ainda durante o Concílio, declarou: “A Igreja deve entrar em diálogo com o mundo em que vive. A Igreja faz-se palavra, faz-se mensagem, faz-se colóquio”⁶²⁷. Com isto, estava afirmando que Deus está, antes de tudo, ele mesmo em diálogo com o homem e, assim sendo, também a Igreja precisa ser uma comunidade de intercâmbio em uma verdadeira semelhança de intercâmbio e diálogo que existe entre as pessoas do Pai, do Filho e do Espírito Santo.⁶²⁸

⁶²⁵ JESUIT REFUGEE SERVICE, Annual report 2020.

⁶²⁶ JESUIT REFUGEE SERVICE, Ukraine: JRS in action to welcome refugees.

⁶²⁷ PAULO VI., *Ecclesiam suam*, n.38.

⁶²⁸ CALVEZ, J. I., *Cultura, Vagelo e dialogo*, p.773.

O Vaticano II corroborou com esta visão valorizando o diálogo que acabou se tornando uma de suas palavras-chave. Ao escolher o caminho do diálogo, através do confronto das diferenças, da persuasão da palavra e da escuta da alteridade, adotou uma atitude fundante que encaminhava pedagogicamente a busca do consenso, que, por sua vez, conduzia dialeticamente à verdade que se queria afirmar e comunicar. Com isto, rompeu com o método clássico dos demais concílios no qual a verdade era afirmada de modo autoritário, exclusivista e restritivo. A própria intencionalidade do Concílio, desde a convocação pelo papa João XXIII até a aprovação dos documentos finais, sempre focada no *aggiornamento*, adotou o diálogo como caminho mais consciente, na medida em que a parte da Igreja ali presente se deu o desafio de discernir e acolher o mundo moderno.

Neste sentido, o diálogo, como princípio e caminho de construção do Vaticano II, constitui seu legado maior no que se refere à práxis da Igreja no mundo e à sua própria autocompreensão como corpo feito de diversidade e unidade e povo de Deus em marcha na história em direção ao Reino de Deus.⁶²⁹

Pedro Arrupe, inspirado por sua mística trinitária aberta ao mundo, ao assumir o espírito do Concílio também se tornou um impulsionador do diálogo na época pós-conciliar. Ele foi um dos precursores do diálogo com o mundo, com as ideologias e com as demais experiências religiosas e mesmo com o ateísmo. Os 27 anos que viveu no Japão, depois de experimentar dolorosamente o que representavam as fronteiras da comunicação entre as culturas, conseguiu construir pontes entre o Oriente e o Ocidente que facilitaram o diálogo com as culturas distantes e suas expressões religiosas. Muito disso se deve ao seu esforço para poder seguir sua vocação cristã em um mundo tão diferente do seu. Precisou mergulhar profundamente naquela cultura, passando pelo difícil aprendizado de uma língua extremamente complexa, mas principalmente penetrar numa mentalidade e sensibilidade sem nenhuma referência a tudo que já tinha experimentado. Até seus momentos de oração, acompanhados dos métodos orientais de concentração que aprendeu com o povo japonês, o ajudaram a pensar a abordagem religiosa em chave de inculturação, diálogo e oportunidade para todos.⁶³⁰ Foi no período que lá viveu

⁶²⁹ PASSOS, J. D., O diálogo no Concílio Vaticano II, p.1-2.

⁶³⁰ VILLABONA, M. I., Una espiritualidad que convoca y compromete, p.5.

que venceu sua característica de homem aberto a todas as culturas e preocupado com o diálogo inter-religioso.⁶³¹

Em uma entrevista que deu para a revista *Época*, poucos meses depois de ser eleito Preósito Geral dos jesuítas, quando perguntado sobre evangelização no Japão revelou sinteticamente o seu modo de estar no mundo: atitude de diálogo, fé no ser humano, crença ou não, necessidade de amor e conseqüente compromisso com a justiça e a paz.

O elemento cristão foi dispensado a todos, crentes ou não, sigam uma ou outra religião ou não sigam nenhuma. Este elemento está, portanto, também presente nos marginais e nos criminosos sob a forma de um desejo de verdade, de bondade e de felicidade. Precisamos de muita ciência para o descobrir onde quer que seja, para o ir buscar ao fundo das almas e para o guiar para aquilo que naturalmente tende, a verdade, a bondade e a felicidade. Estes valores eleitos e vivos estão em todas as almas e são os nossos melhores colaboradores. É ainda preciso conhecer muito bem as ideologias a que se ligam, mas prestando especial atenção à pessoa, que se distingue delas e pode ser alcançada pela compreensão, pela amizade e pela caridade. O caminho é, portanto, o do amor, do trínio do amor entre as pessoas, pela compreensão. Torna-se assim claro que temos que trabalhar para que se instaure a paz, sua primeira condição, e para isso temos de trabalhar em prol desse grande fator de paz que é a justiça, justiça entre as classes e povos, eliminando as desigualdades entre os países ricos e os países pobres, onde, às vezes, se morre de fome.⁶³²

À frente da Companhia de Jesus, Pedro Arrupe, dentro do espírito do Concílio, abriu ainda mais os horizontes propostos no que tange ao diálogo com a cultura, com as religiões cristãs ou não e mesmo com o mundo ateu. Em 1965, ano do término do Concílio, numa conferência com a imprensa, afirmou que a Igreja, ao mesmo tempo que ajudava o desenvolvimento das culturas, recebia do homem e do mundo ensinamentos importantes que a ajudavam a ser mais ela mesma. Para ele, o contato da Igreja com a cultura a levava a refletir mais sobre o conteúdo mesmo da mensagem evangélica que é sua obrigação pregar e fazer que seja ouvida, uma vez que é responsável pela evolução da consciência do homem através da história.⁶³³

A preocupação com o diálogo, com a cultura e com outras formas de religião surgida no Concílio trouxe para o centro do debate a questão da inculturação. Ainda que a realidade nomeada pela palavra “inculturação” já existisse anteriormente, é

⁶³¹ AGÊNCIA ECCLESIA, Entrevista com Pedro Lamet – Jesuítas: biógrafo de Pedro Arrupe destaca homem que se “adiantou a seu tempo”.

⁶³² LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta do século XXI, p.281-2.

⁶³³ CALVEZ, J. I., Cultura, Vagelo e dialogo, p.779.

nesse momento que passa a ocupar um lugar de importância na linguagem católica. Hoje, o termo é uma palavra fundamental para a discussão do diálogo com a cultura.

A inculturação, na visão do Concílio Vaticano II, supunha que o Espírito de Deus atua em todas as culturas e que todas podem receber e assumir o Evangelho. Para o Concílio, era pressuposto da inculturação que nenhuma cultura podia ser considerada como superior a outras e que o cristianismo em sua forma ocidental não pode ser interpretado como normativo para outros espaços culturais. Era também pressuposto que nenhuma cultura podia se considerar perfeita e nenhuma forma de fé cristã deveria ser considerada como absoluta, nem mesmo a romana. O tema da inculturação deveria ser sempre considerado em estreita conexão com as relações entre a Igreja universal e as Igrejas locais, primado papal e colegialidade episcopal.⁶³⁴

Pedro Arrupe é uma referência importante na atualização do conceito de inculturação. Provavelmente, ele não foi a primeira pessoa a pronunciar a palavra, mas, com certeza, foi quem a adotou imediatamente.⁶³⁵ Muito antes do termo entrar nas discussões e debates da atualidade, ele já havia desenvolvido, em relação ao termo, uma visão profética de futuro, em busca de um encontro amistoso e frutífero entre as culturas.⁶³⁶ Para ele, em sua universalidade, a Igreja cada vez mais estava entrando em contato com culturas muito diversas e precisava se desprender de formas e expressões que antes eram consideradas como definitivas e necessárias. Estas seriam medidas dolorosas, mas saudáveis e necessárias, porque reconduziriam o Evangelho ao essencial. Em sua visão, era uma ilusão crer que a mensagem cristã estivesse necessariamente ligada à cultura ocidental, que nada mais era do que um rosto momentâneo, com seu valor, mas também com suas limitações. A Igreja, ao se abrir a todas as culturas, não só as ajudaria em seu desenvolvimento, mas também receberia delas grandes ensinamentos. Ou seja, aprenderia com o homem e com a cultura a ser ela mesma. Infelizmente, muitas vezes, a cultura permaneceu por muito tempo à margem da evangelização.⁶³⁷ Sobre isto, afirmou:

⁶³⁴ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.52. (Sal Terrae)

⁶³⁵ CALVEZ, J. I., Cultura, Vagelo e dialogo, p.779.

⁶³⁶ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.52. (Sal Terrae)

⁶³⁷ MARTINÉZ, J. L., Religiones e culturas em dialogo, p.337-8.

Há alguns anos, ainda era possível acreditar que a inculturação não concernia a países ou continentes onde o Evangelho já era considerado inculturado há vários séculos. Mas as rápidas mudanças que ocorreram nestes países – e a mudança é um estado permanente – nos convenceram que hoje é indispensável que haja uma nova e constante inculturação da fé para que a mensagem evangélica alcance o homem moderno e as novas subculturas. Seria um erro perigoso afirmar que estes países não necessitam de um reinculturação da fé.⁶³⁸

Inspirado pelo Concílio, Arrupe levou, como Superior Geral, a ideia de inculturação para dentro da 32ª CG. O tema foi trabalhado e apresentado no decreto 5, chamado “Inculturação da fé e da vida cristã”. A partir daí, a palavra passou a fazer parte do repertório usual da teologia e da pastoral dentro e fora da Companhia. No entanto, coube a Arrupe desenvolver o tema ainda mais na “Carta sobre a inculturação” que escreveu a toda a Companhia em 1978 e que se tornou uma referência importante para definição de tema.⁶³⁹:

Inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristã em uma área cultural concreta, de tal maneira que esta experiência não só chegue a se expressar com os elementos próprios da cultura em questão (o que não seria mais do que uma adaptação superficial), mas também se converta no princípio inspirador, normativo e unificador que transforme e recrie essa cultura, originando assim “uma nova criação”.⁶⁴⁰

Nessa definição, o conceito de encarnação é muito importante. Encarnação remete ao Filho de Deus que se faz homem. Deus se aventurou no mundo, em sua história e em uma determinada cultura e Jesus, assim, se tornou o próprio modelo de inculturação. Nesta perspectiva, o movimento de inculturação vai de cima para baixo, da onipotência divina à impotência humana de uma criança. A inculturação, numa leitura cristã, tem uma orientação fundamental: de cima para baixo. Ou seja, um cristianismo inculturado não pode aspirar o poder e, ao contrário, deve se orientar para o serviço aos necessitados. Assim, a inculturação precisa ser entendida dentro do espectro do compromisso pela fé e justiça e da opção pelos pobres.⁶⁴¹

Arrupe também estabeleceu com clareza a distinção entre inculturação e aculturação. Aculturação significava, em sua visão, primariamente uma simples adaptação que assume somente alguns elementos de uma cultura à qual a pessoa é exposta. No entanto, inculturação indicava bem mais: “encarnação da vida e da

⁶³⁸ ARRUPÉ, P., Carta sobre la inculturación, p.96. (nossa tradução)

⁶³⁹ TEIXEIRA, F. P., A inculturação da fé e o pluralismo religioso.

⁶⁴⁰ ARRUPÉ, P., Carta sobre la inculturación, p.96. (nossa tradução)

⁶⁴¹ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.52-3. (Sal Terrae)

mensagem cristã em uma determinada cultura concreta”⁶⁴². A verdadeira inculturação de fé cristã significa que ela anima, transforma e renova a cultura, de modo a permitir uma “nova criação”⁶⁴³. Neste processo, nem a fé cristã nem a cultura correspondente devem se manter inalteradas. Arrupe define o cristianismo inculturado, em concordância com a proposta do Vaticano II, como o “tecido variado da realidade cultural do único Povo de Deus”⁶⁴⁴,⁶⁴⁵

O influxo inovador e transformador da experiência cristã em uma cultura contribui, depois de uma possível crise de confrontação, para uma nova coesão dessa cultura. Em segundo lugar, ajuda a assimilar os valores universais dos quais nenhuma cultura pode abrir mão. E, além disso, convida a entrar em uma nova comunhão com outras culturas, enquanto todas são chamadas a formar, com mútuo enriquecimento e complementariedade, o tecido variado da realidade cultural do único povo de Deus.⁶⁴⁶

Para Arrupe, o conteúdo teológico do termo “inculturação” já está presente nos escritos de Santo Inácio. Ele se utilizou de diversos princípios da espiritualidade inaciana para sua compreensão do que seja “inculturação”. Um exemplo desta utilização está na contemplação da encarnação⁶⁴⁷, em que a humanidade é descrita em sua diversidade cultural a partir da perspectiva das pessoas divinas⁶⁴⁸:

Ver as pessoas, uma após as outras. Primeiro, as da face da terra, em tantas diversidades de roupas e fisionomias: uns brancos, outros negros, uns em paz, outros em guerra; uns chorando, outros rindo; uns são, outros enfermos; uns nascendo, outros morrendo...⁶⁴⁹

Outro exemplo é a regra fundamental da comunicação humana que Inácio colocou no começo dos Exercícios, que estabelece “salvar a afirmação do próximo”⁶⁵⁰. É uma antecipação de confiança e benevolência. Para Arrupe, esta orientação fundamental é um valor incomensurável para a inculturação.⁶⁵¹

O diálogo foi mais uma das colaborações de Pedro Arrupe que a Companhia não deixou que se perdesse. A semente que ele plantou na 32ª CG frutificou e não

⁶⁴² ARRUPE, P., Carta sobre la inculturación, p.96. (nossa tradução)

⁶⁴³ ARRUPE, P., Carta sobre la inculturación, p.96. (nossa tradução)

⁶⁴⁴ ARRUPE, P., Carta sobre la inculturación, p.97. (nossa tradução)

⁶⁴⁵ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.53. (Sal Terrae)

⁶⁴⁶ ARRUPE, P., Carta sobre la inculturación, p.97. (nossa tradução)

⁶⁴⁷ Contemplação do início da Segunda Semana dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio.

⁶⁴⁸ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.54-5. (Sal Terrae)

⁶⁴⁹ LOYOLA, I., Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais, n.106, p.54.

⁶⁵⁰ LOYOLA, I., Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais, n.22, p.21.

⁶⁵¹ MAIER, M., Pedro Arrupe: testigo y profeta, p.55. (Sal Terrae)

mais saiu das fronteiras de missão da Companhia de Jesus. Hoje, ela é consciente de que seu apostolado deve ter uma dimensão social que manifeste o compromisso pela justiça que é fruto da fé e deve potencializar o diálogo intercultural e inter-religioso, promovendo esse diálogo em uma perspectiva de reconciliação. Não é possível construir justiça e paz na sociedade sem passar por profundos processos de diálogo intercultural e inter-religioso.⁶⁵²

Na 33ª Congregação Geral, que estava concentrada prioritariamente em resolver questões internas da própria Companhia, não houve um aprofundamento do tema do diálogo com a cultura e com outras religiões, mas, na esteira do Vaticano II e da congregação anterior, presidida por Pedro Arrupe, enfatizou a importância do ecumenismo, o aprofundamento dos estudos sobre as relações com as religiões não cristãs, o diálogo da Igreja com a cultura e o processo de inculturação, ainda que com resistência aos não crentes, segundo solicitação feita pelo papa João Paulo II na homilia da missa inaugural⁶⁵³:

A Igreja espera da Companhia que colabore eficazmente para a implementação do Concílio Vaticano II. O Santo Padre reiterou ainda o mandato de resistir ao ateísmo e de cooperar para a profunda renovação da Igreja, que se requer numa época secularizada. (...) Incentivou-nos a prestar uma atenção especial ao ecumenismo, às relações com as outras religiões e à genuína inculturação.⁶⁵⁴

A 34ª Congregação Geral, por sua vez, em consonância com o Decreto 4 da 32ª CG, através dos padres congregados, reafirmou a centralidade da missão junto ao serviço da fé e da promoção da justiça do Reino de Deus, mas declarou que este serviço não podia prescindir do diálogo e da inserção na cultura. A fé que busca a justiça é, inseparavelmente, a fé que dialoga com outras religiões e também a fé que evangeliza a cultura.⁶⁵⁵ No decreto está afirmado:

Não pode haver serviço da fé sem promover a justiça, entrar nas culturas, abrir-se a outras experiências religiosas. Não pode haver promoção da justiça sem comunicar a fé, transformar as culturas, colaborar com as outras tradições. Não pode haver enculturação sem comunicar a fé aos outros, dialogar com outras tradições,

⁶⁵² IHU ON-LINE. Entrevista com Maurício García – Diálogo cultural e inter-religioso, fundamentos para construir a justiça e a paz.

⁶⁵³ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da companhia de Jesus junto a migrantes e refugiados, p.29.

⁶⁵⁴ CONGREGAÇÃO GERAL XXXIII: Decretos e documentos, Dec. 1, n.37, p.62.

⁶⁵⁵ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da companhia de Jesus junto a migrantes e refugiados, p.32.

comprometer-se com a justiça. Não pode haver diálogo religioso sem partilhar a fé com outros, valorizar as culturas, interessar-se pela justiça.⁶⁵⁶

Esta congregação concluiu que justiça, diálogo e evangelização são fronteiras de missão inseparáveis e que a inseparabilidade das três tem base na mística que flui da experiência de Santo Inácio.⁶⁵⁷ As atividades apostólicas da Companhia, portanto, não podem colocar em oposição Deus e o mundo e sim colocar Deus no mundo, trabalhando para levá-lo à plenitude, de modo que o mundo chegue a ser plenamente em Deus.

Insistimos na inseparabilidade de justiça, diálogo e evangelização da cultura. Isso não é mero pragmatismo nem pura estratégia apostólica; lança raízes na mística que flui da experiência de Inácio e nos conduz simultaneamente ao mistério de Deus e sua presença ativa na criação. Tanto em nossa vida pessoal de fé como em nossas atividades apostólicas, nunca se põe uma disjuntiva entre Deus *ou* o mundo; sempre se trata de Deus *no* mundo, trabalhando-o para levá-lo à plenitude, de modo que o mundo chegue finalmente a ser plenamente em Deus.⁶⁵⁸

A 34ª CG convidou os jesuítas a procurarem as raízes dos problemas que a sociedade enfrentava não só na área socioeconômica e sociopolítica, mas levando em consideração as suas raízes culturais e religiosas e os valores que inspiram e sustentam as estruturas sociais, as instituições e os estilos de vida das sociedades.⁶⁵⁹ Lembrou também que a centralidade do mistério pascal ilumina toda a história humana, atingindo toda religião, cultura e ser humano e não somente os cristãos: “Cristo Ressuscitado está atuando constantemente em todas as dimensões da história humana, em sua diversidade de culturas e de experiências espirituais”⁶⁶⁰.

Os padres congregados também trataram da missão na fronteira da cultura pós-moderna. Para eles, o diálogo com a cultura pós-moderna é um diálogo especialmente difícil na medida em que os parceiros interlocutores consideram o cristianismo como algo superado.⁶⁶¹ Assim, a evangelização inculturada em um ambiente pós-moderno não pode significar uma secularização ou diluição da mensagem cristã para possibilitar uma acomodação a este novo horizonte e sim a introdução da possibilidade e da realidade de Deus através do testemunho e do

⁶⁵⁶ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 2, n.18, p.65.

⁶⁵⁷ KLEIN, L. F., Jesuítas: carisma e missão, p.41.

⁶⁵⁸ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 4, n.7, p.83.

⁶⁵⁹ IVERN, F., A missão da Companhia de Jesus da Congregação Geral 31 até os nossos dias, p.11.

⁶⁶⁰ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 4, n.15-16, p.88-9.

⁶⁶¹ NORBERTO, M. L. F. F., Uma teologia de fronteira: a missão da companhia de Jesus junto a migrantes e refugiados, p.34.

diálogo baseado “no respeito e na amizade e da experiência compartilhada de cristãos e não crentes”.⁶⁶² Esse diálogo tem que estar baseado em “partilha de vida, compromisso comum na ação em favor dos direitos humanos e da libertação, na partilha de valores e da experiência humana”⁶⁶³. A relação entre fé e diálogo inter-religioso tem que ser hoje tratada como fronteira de missão e não como recurso à conversão, e a cultura do diálogo deveria se tornar uma característica distintiva da Companhia e um elemento integrante da identidade dos jesuítas, pois ser religioso neste ambiente equivale a ser inter-religioso.⁶⁶⁴

Através desta 34ª Congregação, a Companhia foi convocada a superar preconceitos e mal-entendidos e também a se capacitar para o diálogo com outras religiões a partir de quatro pontos: diálogo da vida, da ação, da experiência religiosa e do intercâmbio teológico. Na visão dos padres congregados, o diálogo e o intercâmbio não se limitam a temas de natureza doutrinária ou de experiência religiosa, mas também abraçam a religião como um fator que modela a existência humana e contribui, seja positiva seja negativamente, para o progresso das pessoas e das comunidades e seu desenvolvimento integral.⁶⁶⁵

Já CG 35, fazendo eco à anterior, conclamou os jesuítas a se tornarem agentes, promotores de comunhão, de interação num mundo conturbado, intransigente e nada pacífico, se tornando pontes de compreensão e de diálogo num mundo fragmentado pela globalização e pela pós-modernidade, através da reconciliação.

Finalmente, a 36ª CG retomou a anterior e afirmou que a missão da Companhia provém da fé cristã e é um serviço da reconciliação e da justiça que nasce da vida de Cristo e deve fazer-se no estilo e nas condições do mundo. Por isso se faz necessária a busca da justiça social e a geração de uma cultura de diálogo entre as culturas e as religiões.⁶⁶⁶

Hoje, a humanidade vive numa “aldeia global”. Ou seja, a globalização e a multiculturalidade, que incluem a diversidade também no âmbito religioso, são características definidoras da sociedade atual. Todos os seres humanos estão interligados e são interdependentes graças aos avanços nas telecomunicações e nos meios de transportes. Em instantes, é possível saber o que acontece do outro lado

⁶⁶² DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 4, n.22-23, p.91-2.

⁶⁶³ DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV, Dec. 4, n.23, p.92.

⁶⁶⁴ KLEIN, L. F., Jesuítas: carisma e missão, p.41.

⁶⁶⁵ IVERN, F., A missão da Companhia de Jesus da Congregação Geral 31 até os nossos dias, p.11.

⁶⁶⁶ SOZA, A., A educação da Companhia.

do planeta, da mesma forma que é possível se deslocar entre continentes em poucas horas. No entanto, este processo de globalização não afeta da mesma forma todos os grupos sociais ou culturais e nem todas as pessoas.

O fim da Guerra Fria e o processo de globalização trouxeram novos desafios para as gerações atuais. Os conflitos armados aumentaram e se diversificaram. Hoje, estão ligados a questões econômicas, políticas, étnicas e religiosas. A globalização, por sua vez, passou a unificar o mundo, mas também a dividi-lo, na medida em que é um processo que tem provocado desigualdade, exclusão, pobreza e aprisionamento para muitos e liberdade e riqueza sem limites a uma ínfima porção da humanidade. Na realidade o que está acontecendo é uma globalização da pobreza, do desemprego e da desintegração social, assim como outras ameaças ao bem-estar social, como os riscos ambientais.⁶⁶⁷

No entanto, não basta acabar com as guerras para assegurar a paz. É fundamental que haja diálogo e consenso. Martin Luther King afirmava: “precisamos aprender a viver como irmãos ou pereceremos todos juntos como loucos”. Mais que nunca se faz necessário o diálogo que busca consenso entre as culturas e as religiões.⁶⁶⁸ Mais que nunca, a voz profética de Pedro Arrupe se faz ouvir e encontra eco no papa Francisco, em cujas falas e atitudes muitas vezes se pode perceber a mesma mística profética e encarnada no sofrimento do mundo que inspirou a vida e pensamento de Pedro Arrupe.

5.5 Pedro Arrupe como fonte de inspiração do pontificado de Francisco

Alguns estudiosos têm percebido sinais da mística que impulsionou Pedro Arrupe durante toda sua vida e missão presentes na pessoa do papa Francisco, alimentando seu pensamento e suas inspirações, fundamentando sua eclesiologia e influenciando, assim, os que colaboram com sua missão. De fato, muitas das atitudes do atual papa estão, em germe, na vida, pensamento e missão de Pedro Arrupe.

⁶⁶⁷ MUÑOZ, M. A. D., *Religião e multiculturalidade: o diálogo, categoria central na teologia contemporânea*, p. 87.

⁶⁶⁸ MUÑOZ, M. A. D., *Religião e multiculturalidade: o diálogo, categoria central na teologia contemporânea*, p. 85-7.

Francisco parece movido pelos mesmos ares de diálogo e abertura que moveram João XXIII a convocar o Concílio Vaticano II, que, logo depois, se tornou determinante na vida de Pedro Arrupe. Em seu pontificado, o papa jesuíta tem trazido os pobres para o centro do debate eclesial e a justiça social, prioridade para seu antigo prepósito, voltou a ser prioridade na Igreja. Não se pode esquecer, além disso, que Francisco viveu dentro da Companhia de Jesus durante o generalato de Arrupe e seguramente assimilou o estilo do extraordinário Superior Geral.

Mesmo sendo provenientes de mundos bem diferenciados, é facilmente perceptível em Francisco a vivência da mesma mística trinitária de Arrupe. Apesar do atual papa ser mais notado por suas atitudes, essas demonstram com clareza a fonte espiritual que as alimenta: os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola.

5.5.1 Jorge Mario Bergoglio

Não se pode entender o pontificado do papa Francisco sem conhecer quem foi Jorge Mario Bergoglio, o papa que veio do “fim do mundo”.

Jorge Mario nasceu em Buenos Aires em 17 de dezembro de 1936. Era o mais velho de cinco irmãos de uma típica família de imigrantes italianos, que usavam o dialeto piemontês para se comunicar entre eles e cujo plano de vida era se esforçar para progredir. Seu pai trabalhou como contador em uma empresa ferroviária e a mãe era dona de casa. De toda a família, Jorge conservou um carinho particular com a avó paterna, Rosa, que lhe incutiu uma profunda religiosidade.⁶⁶⁹

Nas recordações de infância, figuram os jogos de carta com seu pai, as tardes do sábado com a mãe escutando rádio e, aos domingos, a ida de toda a família ao estádio de futebol para torcer pelo San Lorenzo de Almagro, o time de seu bairro, fundado por um padre salesiano.⁶⁷⁰

Em 1948, em função de uma doença da mãe, Jorge e seu irmão Oscar foram internos no Colegio Wilfrid Barón de los Santos Ángeles, dirigido pelos salesianos. Nesta escola, além de uma ótima formação acadêmica, lhe foi inculcada uma “cultura católica”. Os estudos, os valores sociais de convivência, as referências

⁶⁶⁹ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.43.

⁶⁷⁰ QUEVEDO, L.G., O novo rosto da Igreja: papa Francisco, p.37.

sociais aos mais necessitados, os esportes, a competição, a devoção, tudo era real e direcionado para a formação de uma consciência cristã.⁶⁷¹ Lá, sua consciência se desenvolveu rapidamente e ele se deu conta da verdade como algo exterior a ele, da necessidade dos valores e virtudes e também da sua própria responsabilidade frente ao mundo. Neste período, tomou, pela primeira vez, consciência da existência da pobreza e do sofrimento humano.⁶⁷²

Aos 12 ou 13 anos, ainda de forma incipiente, sentiu os primeiros chamados à vida religiosa, mas continuou sua vida e seus estudos normalmente. Iniciou o estudo secundário em 1952 e, durante seus cinco anos de estudo técnico em química, foi membro atuante da Ação Católica, realizando ações sociais e voluntariado junto aos pobres, onde já se destacava por sua intensa fé. Levou uma vida comum para os jovens de sua idade, estudando, se divertindo, namorando e praticando esportes até ter certeza de sua vocação.⁶⁷³

Esta certeza lhe foi confirmada por uma experiência mística vivida na festa de São Mateus, em 1953. A leitura evangélica do dia narrava a vocação do apóstolo e evangelista: “Ao passar, Jesus viu o homem chamado Mateus, sentado no posto fiscal, e disse-lhe: ‘Segue-me!’ Ele levantou-se e seguiu-o” (Mt 9,9). Naquele dia, o jovem Jorge teve vontade de se confessar e sentiu algo diferente. Como contou em 2010: “Foi uma surpresa, o estupor de um encontro. Caí em conta que estavam me esperando. Isto é a experiência religiosa, o estupor de se encontrar com alguém que está nos esperando”⁶⁷⁴. Sobre essa experiência ainda falou em 2013:

Aquele dedo de Jesus assim... dirigido a Mateus. Assim sou eu. Assim me sinto. Como Mateus. É o gesto de Mateus que me toca: agarra-se a seu dinheiro, como se dissesse: “Não, não sou eu! Não, este dinheiro é meu!” Sou eu este pecador para o qual o senhor voltou o seu olhar”.⁶⁷⁵

Esta experiência da presença amorosa de Deus em sua vida, com o tempo, se tornou fonte de inspiração para seu magistério e pontificado.⁶⁷⁶

⁶⁷¹ SHRIVER, M. K., Peregrino: minha busca pelo verdadeiro papa Francisco, p.47.

⁶⁷² IVEREICH, A., The great reformer: Francis and the making of a radical pope, p.24-5.

⁶⁷³ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.26-7.

⁶⁷⁴ RUBIN, S.; AMBROGETTI, F., O papa Francisco: conversas com Jorge Bergoglio apud QUEVEDO, L. G., O novo rosto da Igreja: papa Francisco, p.33.

⁶⁷⁵ FRANCISCO, Entrevista exclusiva do Papa Francisco à Antonio Spadaro, SJ, p.8.

⁶⁷⁶ QUEVEDO, L. G., O novo rosto da Igreja: papa Francisco, p.33.

Em 1957, finalmente, entrou para o seminário diocesano de Villa Devoto. No ano seguinte, começou a discernir sobre a possibilidade de entrar na Companhia de Jesus. Ele admirava o espírito missionário da ordem, sua disciplina, seu comprometimento, pobreza e principalmente sua espiritualidade.

Durante esse processo de discernimento, contraiu uma pneumonia grave que quase o levou à morte e que comprometeu para sempre sua saúde. Perdeu parte de um pulmão e teve, assim, que se adaptar às novas circunstâncias: não poderia mais jogar futebol, uma de suas paixões, e não poderia mais praticar atividades que demandassem esforço físico. Sentiu muito o fato de não mais poder solicitar missões em lugares distantes, o que o atraía tanto. Até ser eleito papa, sua fronteira de missão foi, em função de suas limitações físicas, sempre perto de casa.⁶⁷⁷

No dia 11 de março de 1958, aos 21 anos, ainda em período de recuperação, ingressou no noviciado da Companhia de Jesus em Córdoba, iniciando 14 anos de estudos e trabalhos de campo que o puseram em contato permanente com os fiéis e seu sofrimento.⁶⁷⁸ Ali recebeu a formação que o configurou segundo o estilo único que os Exercícios Espirituais de Santo Inácio imprimem em quem faz a experiência.⁶⁷⁹ Em 1960, foi enviado ao Chile para os estudos humanísticos. Ali, enquanto morava na Casa Loyola, residência jesuíta, localizada numa comuna rural de Padre Hurtado a 23 quilômetros de Santiago do Chile, começou a desenvolver sua visão de Igreja atenta aos deserdados que vai marcar sua vida.⁶⁸⁰

Voltou para a Argentina em 1963, formando-se em filosofia no Colégio Máximo de San José, em San Miguel. De 1964 a 1965, exerceu no magistério em literatura e psicologia em Santa Fé e Buenos Aires. Em 1967, iniciou os estudos de teologia, licenciando-se no Colégio Máximo em 1970.

Foi ordenado em dezembro de 1969. Em 1970 e 1971, fez a terceira provação dos jesuítas em Madri e, em abril de 1973, fez seus votos perpétuos. Na época em que Bergoglio voltava para a Argentina, se iniciava, em Roma, o Concílio Vaticano II. Em função disto, sua formação eclesial já incorporou, à sua formação cristã inicial, a cultura das mudanças propostas pelo Concílio.⁶⁸¹ Em sua trajetória até o

⁶⁷⁷ IVEREICH, A., *The great reformer: Francis and the making of a radical pope*, p.47-51.

⁶⁷⁸ PIQUÉ, E., *Papa Francisco: vida e revolução*, p.53-4.

⁶⁷⁹ BINGEMER, M. C. L., *Esperança de Futuro para a Igreja*, p.242.

⁶⁸⁰ PIQUÉ, E., *Papa Francisco: vida e revolução*, p.53-4.

⁶⁸¹ GROSS, B., *Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo*, p.29.

papado, ocupou todos os cargos importantes na Companhia de Jesus na Argentina: mestre de noviços, provincial, reitor do Colégio Máximo, antes de ser bispo e depois arcebispo de Buenos Aires.⁶⁸²

A década de 1970 foi uma época difícil, de muita efervescência, de grandes expectativas e conflitos agudos tanto na Argentina como no mundo. A Igreja Católica era agitada pelos ventos da mudança revolucionária promovida pelo Concílio. Na Companhia de Jesus, esses ares de abertura coincidiram com a eleição de Pedro Arrupe como Prepósito Geral, que deu à ordem uma orientação progressista, como solicitada pelo Concílio. Dois anos depois, a encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio*, centrada na questão social, provocou um forte impacto na América Latina, dando início ao *boom* da Teologia da Libertação. Em 1968, o CELAM de Medellín reafirmou a “opção preferencial pelos pobres” e a 32ª Congregação Geral da Companhia de Jesus, em 1975, defendeu abertamente que a missão da companhia é o serviço da fé e a promoção da justiça.⁶⁸³

Apesar de profundamente influenciado por todos estes eventos, Bergoglio não se filiou à corrente dos teólogos da libertação vivida no resto da América Latina. Estava mais identificado com a versão argentina dessa teologia, a Teologia do Povo (Teologia del Pueblo), que enfatiza o tema da evangelização das culturas, da inculturação do Evangelho e da piedade e espiritualidade populares.⁶⁸⁴ Entretanto, para se compreender essa teologia, é fundamental que se parta do aparecimento da TdL, uma das grandes contribuições da América para a cultura universal, que se deu em torno do CELAM de Medellín em 1986.

Os teólogos latino-americanos, embasados pela TdL, ajudaram a Igreja, depois do Vaticano II, a escutar melhor o clamor dos pobres. A originalidade da “teologia argentina do povo” consistiu justamente em indicar que essa escuta deveria tomar os caminhos de uma história cujos protagonistas são os povos e as suas respectivas culturas.⁶⁸⁵

A diferença básica entre essas duas teologias é que os teólogos do povo não se utilizaram nem da metodologia marxista de análise da realidade nem de categorias tomadas do marxismo, talvez por influência do peronismo. Na teologia

⁶⁸² BINGEMER, M. C. L., O segredo do papa jesuíta.

⁶⁸³ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.64-5.

⁶⁸⁴ IHU ON-LINE, Quando Jorge Mario era meu aluno no seminário: o teólogo Scannone sobre Francisco.

⁶⁸⁵ GUIBAL, F., Prefácio, p.9.

do povo, o povo aparece como sujeito histórico-cultural e a religiosidade popular com uma forma inculturada da fé católica do povo argentino e latino-americano, privilegiando assim mais a análise histórico-cultural do que a socioestrutural⁶⁸⁶, embora essa última não seja ignorada.⁶⁸⁷

A opção preferencial pelos pobres reconhecida em Medellín e explicitada formalmente em Puebla (1979) não se opõe absolutamente à evangelização da cultura e das culturas dos povos. Na realidade, as duas coincidem, na medida em que são os pobres sem os privilégios do poder, do ter ou saber, que encarnam e manifestam melhor e mais autenticamente o comum do povo. A diferença está no fato de que, para a “escola argentina”, povo não é compreendido tanto a partir do território ou da classe social como a partir da cultura – como “estilo de vida comum do povo.”⁶⁸⁸

Por causa dessas diferenças, alguns teólogos distinguem Teologia do Povo da TdL, mas outros, como Juan Carlos Scannone, o mais importante representante da Teologia do Povo e antigo professor do atual papa, e o próprio Gustavo Gutiérrez, a consideram como tal, mas com características próprias.⁶⁸⁹

Já influenciado por estes novos ares que sopravam no continente, em 31 de julho de 1973, Jorge M. Bergoglio foi escolhido, por Pedro Arrupe para ser o provincial dos jesuítas da Argentina, que vivia um momento histórico extremamente complexo. Além das questões eclesiais naturais de um período pós-Concílio, o país estava prestes a ser engolido por uma guerra suja e profundamente cruel. O golpe militar só iria ser deflagrado em 1976, mas já reinava no país um clima viciado e violento.⁶⁹⁰

Bergoglio era muito novo e teve que lidar com uma situação política de exceção e uma Companhia de Jesus em crise, tanto no país como no mundo. Havia, entre outros, falta de vocações, êxodo de padres e problemas financeiros seríssimos. Além disso, nem todos os jesuítas interpretaram de maneira equilibrada a proposta de renovação conciliar, confirmada depois por Medellín e pela 32ª Congregação Geral. Alguns, com medo do novo, se fecharam às mudanças, enquanto outros,

⁶⁸⁶ IHU ON-LINE, A teologia do povo: entrevista com Juan Carlos Scannone.

⁶⁸⁷ IHU ON-LINE, Quando Jorge Mario era meu aluno no seminário. O teólogo Scannone sobre Francisco.

⁶⁸⁸ SCANNONE, J. C., A teologia do povo: raízes teológicas do papa Francisco, p.26-7.

⁶⁸⁹ IHU ON-LINE. Quando Jorge Mario era meu aluno no seminário. O teólogo Scannone sobre Francisco.

⁶⁹⁰ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.72.

empolgados com as novidades, abriram mão da cautela necessária. Tudo isto virou um coquetel explosivo na mão do jovem provincial.

O próprio Bergoglio reconhece haver cometido erros durante sua gestão. Isto é claramente afirmado por ele próprio em entrevista a Antonio Spadaro, em 2013. No entanto, apesar de sua juventude e inexperiência, encarou o desafio com firmeza e determinação.⁶⁹¹

O meu governo como jesuíta, no início, tinha muitos defeitos. Estávamos num momento difícil para a Companhia: tinha desaparecido uma inteira geração de jesuítas. Por isso, vi-me nomeado Provincial ainda muito jovem. Tinha 36 anos: uma loucura. Era preciso enfrentar situações difíceis, e eu tomava as decisões de um modo brusco e individualista.⁶⁹²

Nesse período, foi acusado injustamente de muitas coisas, entre elas de reforçar valores e estilos pré-vaticanos entre os jesuítas, o que fez com que a província argentina não andasse sincronizada com o restante da Companhia na América Latina. No entanto, a pior acusação foi a de ter colaborado com a ditadura e ter entregado aos militares dois jesuítas, Orlando Yorio e Francisco Jalics, identificados por seu trabalho social nas favelas e desaparecidos em maio de 1976. Na realidade, em silêncio, Bergoglio fez todo o possível para que os militares libertassem os dois, que foram torturados durante os cinco meses em que ficaram presos. Também de maneira discreta, ajudou a ocultar muitas outras pessoas ou favoreceu suas fugas daquela Argentina enlouquecida pelo terrorismo impetrado pela ditadura militar que governava o país.⁶⁹³

Os seus opositores estavam principalmente dentro da própria Companhia de Jesus. Na Argentina, quem liderava a campanha contra Bergoglio eram os jesuítas do Centro de Investigação e Ação Social (CIAS)⁶⁹⁴, mais ligados à Teologia da Libertação propriamente dita, que em sua maioria pertenciam ao ambiente acadêmico e iluminista e tinham uma visão mais progressista da teologia, embora tanto eles quanto Bergoglio estivessem dentro do escopo da Teologia da Libertação. Eles se ressentiam do sucesso de um jesuíta, sem uma formação acadêmica mais

⁶⁹¹ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.63-5.

⁶⁹² FRANCISCO, Entrevista exclusiva do papa Francisco ao padre Antonio Spadaro, SJ, p.15.

⁶⁹³ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.63.

⁶⁹⁴ Centro de Investigação e Ação Social é ligado à Companhia de Jesus, e seu objetivo fundamental é a transformação da mentalidade e das estruturas sociais no sentido da justiça social, prioritariamente no setor da promoção social, a fim de tornar possível uma maior dedicação, participação e responsabilidade em todos os níveis da vida humana.

sólida e com uma visão teológica diferenciada da deles. A acusação que faziam é que Bergoglio era conservador, privilegiava a religiosidade popular com um toque de populismo, sintonizado com o peronismo, negligenciando, por sua vez, os centros de pesquisa.⁶⁹⁵ Sobre isso, ele opinou na entrevista dada a Spadaro: “O meu modo autoritário e rápido de tomar decisões levou-me a ter sérios problemas e a ser acusado de ultraconservador (...) mas nunca fui de direita. Foi o meu modo autoritário de tomar decisões que criou problemas”⁶⁹⁶.

Durante seu mandato como provincial (1973-1979), Bergoglio teve que tomar decisões importantes tanto na área administrativa como no campo pastoral, sendo que algumas delas foram contestadas pela oposição. Transferiu a Cúria da Província Argentina para San Miguel, no mesmo edifício das Faculdades de Filosofia e Teologia. Destinou jesuítas à animação vocacional, conseguindo o aumento das vocações e resolveu a dívida da Universidade El Salvador, passando-a para um grupo de leigos. Fortaleceu a presença dos jesuítas na Universidade Católica de Córdoba e nas Faculdades de Filosofia e Teologia de San Miguel. Intensificou o compromisso da Companhia com os mais necessitados e apoiou a presença de jesuítas em paróquias e capelas da grande Buenos Aires. Formou também um grupo de jesuítas dedicados ao trabalho paroquial em regiões carentes do interior da Argentina, valorizando a religiosidade popular.

Nesse período, Bergoglio participou da 32ª CG, sendo um dos membros mais jovens daquela congregação. Posteriormente, nos anos 1980, foi eleito para participar da 33ª CG e da Congregação de Procuradores de 1987, em ambas, já não como provincial.

Em 1983, Pedro Arrupe, mentor e inspiração de Bergoglio, já afastado há dois anos por causa do AVC que o acometeu e comprometeu sua saúde para sempre, foi substituído por Peter-Hans Kolvenbach no posto de Superior Geral, em Roma. A mudança gerou uma nova relação de forças dentro da província Argentina, o que aumentou ainda mais a tensão e divisão.⁶⁹⁷

Concluído o mandato de Bergoglio como provincial, em 1979, Kolvenbach o substituiu por Victor Zorzin, um de seus oponentes. No entanto, a saída de

⁶⁹⁵ IHU ON-LINE, Relatório Kolvenbach: porque o superior dos jesuítas não queria que Bergoglio fosse bispo.

⁶⁹⁶ FRANCISCO, Entrevista exclusiva do papa Francisco ao padre Antonio Spadaro, SJ, p.15.

⁶⁹⁷ QUEVEDO, G. L., O novo rosto da Igreja: papa Francisco. p.48-9.

Bergoglio da direção da província argentina não foi suficiente para acalmar os ânimos de seus antagonistas, porque sua liderança sobre uma consistente fração da Companhia não tinha diminuído em nada.⁶⁹⁸ Bergoglio continuava a ter, fora do cargo de provincial, muita popularidade e força dentro da Companhia na Argentina⁶⁹⁹, muito embora seu legado enquanto provincial estivesse sendo desmantelado durante a gestão de seu sucessor. Diante desse quadro, as tensões dentro da Companhia, na Argentina, foram se acumulando.⁷⁰⁰

Bergoglio foi então nomeado reitor do Colégio Máximo de San Miguel (1979-1985), professor de teologia, primeiro pároco da paróquia Patriarca San José e assessor nacional da CVX (Comunidade de Vida Cristã). Na década de 1980, com a ditadura preste a acabar e a democracia florescendo, o Colégio Máximo, sob gerência de Bergoglio, viveu um tempo de primavera. No reitorado, incentivou o estudo da literatura e história como preparação para os estudos filosóficos e teológicos e construiu uma nova biblioteca. Ainda favoreceu a instalação de um Centro de Formação Profissional para adultos da região, além de uma importante tarefa evangelizadora educacional com a participação dos jesuítas em formação.⁷⁰¹

Depois de deixar a reitoria do Colégio Máximo, Jorge Bergoglio foi para Alemanha fazer uma pós-graduação e escrever uma tese sobre Romano Guardini. No entanto, esta tese nunca foi concluída e Bergoglio pediu para voltar à Argentina seis meses depois. Estava preocupado com a contrarreforma em andamento no Colégio Máximo promovida por seus antagonistas e com a qual ele não concordava porque estavam sendo implementadas mudanças no sentido contrário às tomadas por ele.

De volta a Buenos Aires, agora com menos poder, foi morar no Colégio del San Salvador, com o plano de defender a tese, que nunca chegou a terminar. Neste meio tempo, continuou a dar aulas de Teologia Pastoral na Universidad del Colégio Máximo.⁷⁰² Mas, de repente, em 16 de julho de 1990, foi enviado a Córdoba, sem nenhuma função de responsabilidade.

⁶⁹⁸ IHU ON-LINE, Relatório Kolvenbach: porque o superior dos jesuítas não queria que Bergoglio fosse bispo.

⁶⁹⁹ AVEREIGH, A., *The great reformer: Francis and the making of a radical pope*, p.203.

⁷⁰⁰ VALLELY, P. *Pope Francis, untying the knots: the struggle for the soul of Catholicism*. p. 52-3.

⁷⁰¹ QUEVEDO, G. L., *O novo rosto da Igreja: papa Francisco*, p.49.

⁷⁰² PIQUÉ, E., *Papa Francisco: vida e revolução*, p.82-90.

Córdoba significou uma espécie de exílio imposto a Bergoglio pela Companhia da Argentina, mergulhada em duro confronto interno.⁷⁰³ Esse é um período sobre o qual os jesuítas pouco falam. O próprio Francisco, se referindo a este tempo de disputas antigas e doloridas, fez referência ao conceito de família: “Sempre vai ter diferenças dentro da família, mas a família continua a ser uma e forte”⁷⁰⁴. Aparentemente, a passagem por Córdoba foi fruto da injustiça humana, mas Bergoglio conseguiu convertê-la em um período de gestação. Foi um tempo de solidão, mas o exílio acabou se tornando um momento de crescimento interior.⁷⁰⁵

Depois de 22 meses, ele foi tirado dessa situação incômoda pelo arcebispo de Buenos Aires, o cardeal Antonio Quarracino, que o levou para trabalhar consigo, por acreditar que ele possuía qualidades e habilidades que o qualificavam para o episcopado.⁷⁰⁶

Em 27 de junho de 1992, aparentemente sem a concordância de Kolvenbach⁷⁰⁷, Jorge Bergoglio foi ordenado, pelo papa João Paulo II, aos 55 anos, bispo titular de Auca e auxiliar de Buenos Aires. Escolheu para si o lema *Miserando atque eligendo* – a frase provém de uma homilia de São Beda, o Venerável: *Vidit ergo Iesus publicanum, et quid miserando atque eligendo vidit, ait illi. Sequere me.* [Jesus viu o publicano, e o viu com misericórdia e o escolheu, e lhe disse: “Siga-me”] – e inseriu o cristograma IHS, símbolo da Companhia de Jesus, no seu brasão.⁷⁰⁸ A escolha do tema foi uma referência à experiência mística vivida na juventude, a partiu da qual assumiu sua vocação presbiteral. Ao se tornar papa, manteve o mesmo lema, assim como o símbolo jesuíta em seu brasão.

Em seguida, foi designado para ser o vigário episcopal de Flores, seu bairro natal, onde chamou a atenção como um homem movido pelo Espírito Santo. Ele irradiava paternidade e estava sempre em ação, andando pelas ruas e percorrendo paróquias e conversando com os padres para entender a situação de cada um deles.

⁷⁰³ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.30.

⁷⁰⁴ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.91.

⁷⁰⁵ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.91.

⁷⁰⁶ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.30.

⁷⁰⁷ IHU ON-LINE, Relatório Kolvenbach: porque o superior dos jesuítas não queria que Bergoglio fosse bispo.

⁷⁰⁸ QUEVEDO, L. G., O novo rosto da Igreja: papa Francisco, p.32-3.

Como vigário de Flores, passou a visitar favelas, conviver com padres que atuavam nelas, começando a ter um vínculo forte com essas comunidades.⁷⁰⁹

No dia 28 de fevereiro de 1998, com a morte súbita de Quarracino, assumiu o cargo de arcebispo de Buenos Aires, tornando-se assim o primeiro jesuíta primaz da Argentina. Concomitantemente, foi nomeado bispo ordinário responsável pelos fiéis do rito oriental, no país, que não contassem com o bispo do próprio rito.⁷¹⁰

Como arcebispo metropolitano de Buenos Aires, procurou animar sua igreja para viver um projeto missionário centrado na comunhão e evangelização. O projeto tinha quatro objetivos: uma comunidade aberta e fraterna; o protagonismo de um laicato consciente; a evangelização voltada para cada um dos habitantes da cidade; e a assistência aos pobres e enfermos. Convidou padres e leigos para um trabalho conjunto.

No consistório de 21 de fevereiro de 2001, aos 64 anos, tornou-se cardeal-presbítero e obteve o título da Igreja de São Belarmino pelas mãos do papa João Paulo II. Como cardeal primaz da Igreja da Argentina, conservou os hábitos austeros e afáveis. Em lugar de encomendar roupas novas para as cerimônias cardinalícias, pediu que reformassem as roupas de seu predecessor. Aos que tinham intenção de viajar ao Vaticano, para homenageá-lo em sua posse, pediu que não fossem e que entregassem o valor da passagem aérea aos pobres, em uma época em que a Argentina passava por uma grave crise econômica.

Na 5ª Conferência do CELAM de Aparecida, o cardeal Bergoglio se destacou e, por ampla maioria, foi eleito presidente da comissão de redação do documento final. Algum dos presentes perguntou a ele qual seria o tema principal dessa conferência e Bergoglio respondeu: “Cristo e os pobres”. Sobre essa frase, Juan Carlos Scanonne comentou: “Isto retrata Bergoglio de corpo inteiro”⁷¹¹.

No dia 27 de fevereiro de 2013, Bergoglio chegou a Roma para participar do conclave que elegeria o novo papa em função da iminente saída de Bento XVI. Seria uma ausência não muito longa, e sua passagem de volta já estava confirmada para o dia 23 de março, para que ele tivesse tempo de rever as homílias que preparara para a Semana Santa e Páscoa. No entanto, assim como Arrupe, quando

⁷⁰⁹ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.97-8.

⁷¹⁰ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.30.

⁷¹¹ QUEVEDO, G. L., O novo rosto da Igreja: papa Francisco, p.56-9.

se dirigiu à Roma para eleição do novo prepósito, Bergoglio não retorno a Buenos Aires. Sua missão, agora, rompia os limites de sua terra natal e do povo argentino para incorporar nela todo o Reino de Deus e seu povo.

5.5.2 Os antecedentes e a eleição do papa Francisco

No dia 11 de fevereiro de 2013, durante uma reunião de cardeais no Vaticano, o papa Bento XVI deixou o mundo perplexo ao anunciar que renunciaria ao papado no dia 28 de fevereiro daquele mesmo ano e convocar imediatamente um novo conclave para eleger seu sucessor. Era algo que não acontecia há mais de 600 anos dentro da Igreja Católica.⁷¹² “Mesmo sendo uma possibilidade prevista no Código de Direito Canônico, a renúncia inédita desmascarou as rupturas abissais dentro da Igreja Católica.”⁷¹³

Depois de ter examinado repetidamente a minha consciência diante de Deus, cheguei à certeza de que as minhas forças, devido à idade avançada, já não são idóneas para exercer adequadamente o ministério petrino (...) Todavia, no mundo de hoje, sujeito a rápidas mudanças e agitado por questões de grande relevância para a vida da fé, para governar a barca de São Pedro e anunciar o Evangelho, é necessário também o vigor quer do corpo quer do espírito; vigor este, que, nos últimos meses, foi diminuindo de tal modo em mim que tenho de reconhecer a minha incapacidade para administrar bem o ministério que me foi confiado. Por isso, bem consciente da gravidade deste ato, com plena liberdade, declaro que renuncio ao ministério de Bispo de Roma, Sucessor de São Pedro que me foi confiado pela mão dos cardeais em 19 de abril de 2005, pelo que, a partir de 28 de fevereiro de 2013, às 20 horas, a sede de Roma, a sede de São Pedro, ficará vacante e deverá ser convocado, por aqueles que a quem compete, o Conclave para a eleição do novo Sumo Pontífice.⁷¹⁴

O pontífice afirmou, na ocasião, que ia deixar a liderança da Igreja por causa da idade avançada e por não ter mais forças para exercer as obrigações do cargo. Ainda que esse fosse o discurso oficial da cúria romana, havia também um processo de desgaste moral da cúpula hierárquica vaticana, envolvida em uma quantidade enorme de escândalos que iam desde sexuais a financeiros.⁷¹⁵

⁷¹² IVEREICH, A., *The great reformer: Francis and the making of a radical pope*, p.350.

⁷¹³ PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L., *Francisco: Renasce a esperança* (Introdução), p.18.

⁷¹⁴ BENTO XVI, *Declaratio*.

⁷¹⁵ GROSS, B., *Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo*, p.13

De acordo com Faustino Teixeira, junto com a crise em torno da pedofilia e outras questões de ordem sexual, “havia a intransparência do Banco Vaticano e as polêmicas revelações do ‘Vatileaks’⁷¹⁶, do início de 2012, implicando documentos secretos do Vaticano, com a comprovação de uma ampla rede de corrupção, nepotismo e favoritismo.(...) Os documentos divulgados não tratavam só de questão financeira, mas também de ‘lutas fratricidas’ entre cardeais da Cúria Romana e de sua crescente ambição e luta de poder”.⁷¹⁷

Ao renunciar, Bento XVI, de certa forma, realizou “um ato histórico inédito por se tratar de uma renúncia voluntária feita numa atitude responsável feita com plena consciência da gravidade e assumida como responsabilidade eclesial: para o bem e pelo futuro da Igreja.” Ele mesmo, ao se despedir de Roma, explicitou o caminho a ser tomado: o Concílio Vaticano II.⁷¹⁸

No entanto, seu gesto não escondeu a gravidade da causa que o precipitou. Embora possa se dizer que não era só a Igreja como instituição que estava em crise e sim toda a sociedade, isto não serve nem de consolo nem de justificativa. Ao contrário, é responsabilidade e tarefa. E, de certa maneira, na visão de Agenor Brighenti, “a crise da Igreja é também reflexo da crise da sociedade, não suficientemente assumida como igualmente sua”⁷¹⁹ e que requer, portanto, uma mudança de atitude frente a si mesma e ao mundo.

Apesar dos fatos mais recentes, outra questão que então pesava sobre a Igreja foi sua incapacidade de levar a termo as propostas de *aggiornamento* do Concílio, deixando-as a meio caminho. Com certeza, houve, por parte de determinados segmentos da Igreja, grandes esforços de concretizar essa renovação e oferecer ao mundo uma nova presença cristã profética e transformadora, mas esses esforços esbarraram em velhas estruturas obsoletas e não conseguiram surtir os efeitos desejados.⁷²⁰

Embora seja esperado que haja uma certa turbulência nos períodos pós-conciliares, os segmentos da Igreja ainda presos ao modelo de cristandade conseguiram impor, nas décadas que seguiram ao Vaticano II, uma centralização exagerada no governo da Igreja, um controle severo da reflexão teológica e uma

⁷¹⁶ Escândalo envolvendo documentos secretos que vazaram do Vaticano.

⁷¹⁷ TEIXEIRA, F., Bento XVI: Alcances e limites de seu pontificado, p.83.

⁷¹⁸ PASSOS, J. D., Uma reforma na Igreja: rumos e projetos, p.85.

⁷¹⁹ BRIGHENTI, A., Uma instituição em crise e uma sociedade em crise, p.29-30.

⁷²⁰ BRIGUENTI, A., Uma instituição em crise e uma sociedade em crise, p.30-6.

sucessão de pronunciamentos doutrinários do Magistério eclesiástico, que contiveram assim o processo de renovação iniciado pelo Concílio. Ao longo desse tempo, esta centralização e controle foram criando um clima de insatisfação entre os católicos que não se sentiam mais acolhidos pela Igreja em seus problemas e questionamentos. Como consequência dessa insatisfação, muitos se afastaram da vida eclesial e, entre os que ficaram, outros tantos adotaram uma postura de não obediência silenciosa às prescrições do Vaticano, principalmente no que tange às questões morais.⁷²¹

A renúncia de Bento XVI expôs de forma explícita a necessidade de reforma da Igreja. O próprio papa deixou isto claro em sua despedida, ao dizer que a Igreja precisava se reformar e indicando o Concílio Vaticano II como o rumo a ser tomado. A renúncia dividiu a história da Igreja Ocidental em dois momentos, passado e futuro, e deixa claro que “a Igreja pode ser mudada em suas práticas institucionais, que nenhum modelo é eterno e que o papado é um serviço e não um poder sagrado intocável e imutável”.⁷²² Bento XVI, ao deixar a cátedra petrina, dessacralizou o papado e possibilitou que o lado humano desta figura mitificada por tantos anos se fizesse visível.⁷²³ Para Carlos L. Palacio, quando há a exaltação mítica da função, existe o risco dessa se sobrepor à pessoa do papa e anulá-la. E quando a pessoa desaparece por detrás da função, ela se torna insignificante em si mesma. A figura do papa cercada, até então, de uma aura de sagrado, de deslumbramento, de fascínio, mantinha o papado distante dos problemas concretos e do cotidiano das pessoas.⁷²⁴

Neste sentido, o novo conclave, para além de eleger o próximo pontífice, estava sendo convocado para dar uma resposta a uma Igreja imersa em grave crise moral e política, cuja espiral havia chegado à Cúria Romana, o núcleo hierárquico do poder.⁷²⁵ Para tanto, o conclave se organizou por dentro dessa rachadura histórico-eclesial e se impôs aos olhos do mundo religioso e secularizado como momento decisivo para a Igreja e, em certa medida, importante para toda a sociedade. Com o afastamento de Bento XVI, a questão já estava posta para a Igreja e para os cardeais convocados: a necessidade de mudanças urgentes na Igreja.

⁷²¹ MIRANDA, M. F., A reforma de Francisco: fundamentos teológicos, p.175.

⁷²² PASSOS, J. D., Uma reforma na Igreja: rumos e projetos, p.85.

⁷²³ GODOY, M., Componentes de uma possível reforma na Igreja, p.204-5.

⁷²⁴ PALACIO, C. L., Homilia da missa de ação de graças e oração pelo papa Francisco, p.7.

⁷²⁵ PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L., Francisco: Renasce a esperança (Introdução), p.18-9.

Os dias que se seguiram ao anúncio de Bento XVI e antecederam o conclave convocado foram dias turbulentos, marcados por disputas de poder e durante os quais os meios de comunicação tornaram ainda mais públicos os sucessivos escândalos envolvendo clérigos e a própria Cúria Romana.⁷²⁶

No dia 12 de março, neste “ambiente de águas agitadas”, como registrou o próprio Bento XVI, foi iniciado o conclave que elegeria o próximo papa. Os cardeais que chegavam a Roma vindos de todos os continentes já sinalizavam claramente que estavam insatisfeitos diante de tudo que estava acontecendo e sendo noticiado e cobravam transparência da Cúria Romana.⁷²⁷

De acordo com João Décio Passos, o conclave, por estar acontecendo sob os olhares da sociedade mundial na era da informação instantânea, deixou de ser somente um problema de cardeais eleitores ou do conjunto dos fiéis católicos para atingir toda a sociedade, fosse pela indignação mundial contra os deslizes morais da Igreja, fosse, ainda, pelas expectativas de mudanças na Igreja por parte dos homens de boa vontade, católicos ou não.⁷²⁸

Foi este *status quo* e o sentimento explícito de desejo de mudança que permitiram que a candidatura do cardeal de Buenos Aires Jorge Mario Bergoglio tomasse força.⁷²⁹

Em um primeiro momento, a candidatura parecia improvável devido à sua idade, na época 76 anos, mas logo nos primeiros dias das congregações gerais que preparavam o conclave seu nome crescia, já aparecendo com força nos primeiros escrutínios e ampliando sua vantagem nas votações seguintes. Esse conclave acabou se tornando um dos mais curtos da história do papado, sinalizando uma grande unanimidade em entendimento entre os cardeais sobre que liderança a Igreja necessitava naquele momento.⁷³⁰

No dia 13 de março, logo no segundo dia e no quinto escrutínio, o ritual milenar de anúncio do novo ocupante da cátedra petrina se cumpriu e a fumaça branca anunciou que um novo papa havia sido escolhido. A surpresa tomou conta de todos porque a expectativa era a de que o conclave durasse alguns dias.⁷³¹

⁷²⁶ PASSOS, J. D., Uma reforma na Igreja: rumos e projetos, p.85-6.

⁷²⁷ CAMAROTTI, G., O segredo do Conclave, p.15

⁷²⁸ PASSOS, J. D., Uma reforma na Igreja: rumos e projetos, p.86.

⁷²⁹ CAMAROTTI, G., O segredo do Conclave, p.15.

⁷³⁰ CAMAROTTI, G., O segredo do Conclave, p.21-7.

⁷³¹ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.14-5.

Quase meia hora depois do sinal de fumaça, o cardeal Jean-Luis Tauran, o protodiácono, o mais idoso dos cardeais diáconos, anunciou:

*Anuntio vobis gaudium magnum: habemus papam. Eminentissimum ac reverendissimum dominum, dominum, Giorgio Marium Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalem Bergoglio, qui sibi nomen imposuit Francisco.*⁷³²

O novo papa surgiu então na varanda central da Basílica de São Pedro, vestindo a batina papal branca, de sapatos pretos já gastos, uma cruz de prata no peito, sem requintes nem grande performance. Ele havia se recusado a vestir os sapatos vermelhos, a camisa com as abotoaduras, a capa bordada, a mozeta vermelha de arminho, a corrente de ouro com a cruz dourada e a estola vermelha papal, já dando sinais de como seria seu pontificado.⁷³³ O novo papa era um homem simples que tinha sempre vivido na periferia do mundo. Seu primeiro discurso foi feito com gestos e palavras simples que também quebravam os protocolos pedidos já na apresentação de primeira bênção.⁷³⁴

Irmãos e irmãs, boa-noite! Vós sabeis que o dever do Conclave era dar um Bispo a Roma. Parece que os meus irmãos Cardeais foram buscá-lo quase no fim do mundo... Eis-me aqui!⁷³⁵

Depois dessa apresentação, Francisco rezou pelo seu antecessor Bento XVI e, antes de dar a bênção *Urbi et Orbi* ao povo, pediu que abençoassem a ele próprio.

Agradeço-vos o acolhimento: a comunidade diocesana de Roma tem o seu Bispo. Obrigado! E, antes de mais nada, quero fazer uma oração pelo nosso Bispo emérito Bento XVI. Rezemos todos juntos por ele, para que o Senhor o abençoe e Nossa Senhora o guarde.⁷³⁶

A surpresa inicial gerada pela rapidez da escolha foi substituída por outra que tomou conta das milhares de pessoas que aguardavam na Praça São Pedro e dos milhões de pessoas que assistiam pela televisão o anúncio da escolha do novo papa.

⁷³² “Anuncio-vos com grande alegria: temos um papa. O Eminentíssimo e Reverendíssimo Senhor, Sr. Jorge Mario, Cardeal da Santa Igreja Romana, Bergoglio, que adotou o nome de Francisco”.

⁷³³ IHU ON-LINE, Extra omnes, os bastidores inéditos dos conclaves de 2005 e 2013: do voto para “Bertoglio” à sondagem com Ratzinger até o interesse por futebol.

⁷³⁴ PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L., Francisco: Renasce a esperança (Introdução), p.19.

⁷³⁵ FRANCISCO, Primeira saudação do papa Francisco.

⁷³⁶ FRANCISCO, Primeira saudação do papa Francisco.

Jorge Mario Bergoglio era um desconhecido, fora do eixo dos *papabili*⁷³⁷, que não figurava nas listas da maioria dos jornalistas especializados. Tanto a imprensa como o mundo católico foram atrás de informações, ainda sob o impacto de um papa que, em sua primeira fala ao mundo, humildemente reverenciou os presentes e pediu ajuda ao povo de Deus.⁷³⁸

Além disso, a eleição do argentino também surpreendeu o mundo porque trazia embutidos em si três ineditismos de uma só vez: o primeiro papa da América Latina, o primeiro jesuíta eleito papa e o primeiro papa a adotar o nome de São Francisco de Assis. Foi um sinal explícito de que o Vaticano estava iniciando um período de reformas.⁷³⁹

Algum tempo depois, o próprio Francisco explicou, de forma a não deixar dúvidas, o sentido da escolha desse nome. O nome que cada papa escolhe ao ser eleito sempre tem alguma inspiração na história do cristianismo e, mais frequentemente, na história dos papas. Foi comentado após a eleição de Francisco que não lhe faltaram, por parte de alguns cardeais, sugestões de nomes tirados da lista dos 265 papas predecessores, principalmente os que foram reformadores em sua atuação à frente da Igreja. Ele disse, no entanto, em sua primeira entrevista à imprensa, que, ao ser eleito, estando ao lado do franciscano Dom Claudio Hummes no momento da definição de seu nome, este o abençoou e disse: “Não se esqueça dos pobres”. Foi então que o nome Francisco lhe veio à mente. A memória do *poverello* de Assis lhe remetia a uma Igreja pobre e dos pobres, mas também ao trabalho pela paz no mundo e ao cuidado da criação.⁷⁴⁰

Algumas posturas e falas do novo papa, naqueles primeiros minutos de seu pontificado já sinalizavam mudanças no rumo da Igreja a partir daquele momento. A mais significativa foi essa escolha do nome, na medida em que revela uma clara identificação com um leque de valores evangélicos e eclesiais testemunhados por São Francisco de Assis, entre os quais está, sem dúvida, a simplicidade de vida e a preocupação com os pobres. Também chamou atenção a insistência de Francisco em vincular a missão do papa com sua condição de “Bispo de Roma”. Essa

⁷³⁷ “Papável”, em português. É um termo não oficial, cunhado inicialmente em italiano, e agora usado internacionalmente para definir um cardeal considerado provável ou possível candidato a ser eleito papa.

⁷³⁸ GROSS, B., Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo, p.15.

⁷³⁹ CAMAROTTI, G., O segredo do Conclave, p.15-6.

⁷⁴⁰ SUSIN, L. C., Francisco: nome que é um programa, p.120.

insistência aponta para uma prática de “colegialidade episcopal”, na qual cada bispo está vinculado a uma “Igreja particular” e aproxima o papa dos demais bispos. Esta prática torna a Igreja no mundo o resultado da comunhão de Igrejas locais, de onde emerge a importância especial de Roma, como símbolo de comunhão fraterna entre todas as Igrejas. Esta atitude inicial de Francisco já revela um claro posicionamento eclesial, que sinaliza para a retomada da renovação empreendida pelo Concílio Vaticano II.

Na bênção *Urbi et Orbi*, o pedido de Francisco para que o povo invocasse sobre ele a bênção de Deus reforçou a ideia de que desejava uma igreja impregnada pelos ensinamentos do Concílio Vaticano II, em que a Igreja é apresentada como Povo de Deus. Nesta imagem de Igreja, todos os fiéis e não somente o clero são responsáveis pela missão e o sucessor de Pedro tem a função de servir como sinal de unidade e como pastor que cuida das ovelhas.⁷⁴¹

Após a bênção, Francisco se despediu da multidão de forma coloquial, usando as expressões *ci vediamo presto, buona notte e buon riposo*⁷⁴² deixando pressentir a chegada de novo tempo pascal para a Igreja nas bases propostas pelo Vaticano II.

Com a auréola positiva do nome que escolheu, Francisco foi, logo nos primeiros dias, sinalizando, com gestos, palavras, posturas, valores e opções pessoais que tipo de pontificado pretendia fazer, corroboraram a primeira impressão deixada por ele no momento de sua apresentação.

Até entre os jesuítas, a escolha causou surpresa. De acordo do Adolfo Nicolás, então Superior Geral da Companhia, em uma entrevista dada a Antonio Spadaro, da *Civiltà Cattolica*, os jesuítas não achavam possível que um deles fosse eleito bispo de Roma somente 200 anos após a supressão da Companhia e vinte da intervenção de João Paulo II no governo da ordem. Ainda de acordo com Nicolás, uma vez que o improvável havia acontecido, o fato assumia um significado especial.⁷⁴³

Na ocasião, voltaram à tona os desentendimentos entre Bergoglio e a Companhia de Jesus, mas, logo nos primeiros dias de seu pontificado, o próprio papa deixou claro que não havia problemas e que qualquer questão antiga já havia sido superada. No dia 15 de março, dois dias após sua eleição, telefonou para

⁷⁴¹ VALENTINI, D. Prefácio, p.11-2.

⁷⁴² “Nos veremos em breve”, “boa noite” e “bom descanso”. (nossa tradução)

⁷⁴³ LA BELLA, G., Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.411.

Adolfo Nicolás, prepósito geral, para saudá-lo e agradecer uma nota de congratulações enviada na véspera. Nicolás retribuiu o telefonema e encontrou-se com o papa no dia 17 do mesmo mês⁷⁴⁴, na Casa Santa Marta, sendo inclusive um dos cocolebrantes da missa do início do pontificado de Francisco.⁷⁴⁵ No dia 31 de julho seguinte, Francisco foi à Iglesia de Gesù, em Roma, para festejar com os coirmãos jesuítas a festa do padroeiro Santo Inácio. Sobre os antigos eventos, Nicolás declarou em uma carta que enviou a toda a Companhia no dia 26 de março de 2013:

O papa Francisco sente-se profundamente jesuíta e assim tem se manifestado em diversas oportunidades nesses dias. (...) Este é o momento de fazer nossas as palavras de misericórdia e bondade que o papa Francisco repete de maneira tão convincente e de não nos deixar levar pelas distrações do passado, que podem paralisar nossos corações e fazer com que interpretemos a realidade segundo valores que não estão inspirados no Evangelho.⁷⁴⁶

Corroborando as palavras de Nicolás, o próprio Francisco, em julho de 2013, no voo de regresso a Roma por ocasião da vinda ao Brasil para a XXVII Jornada Mundial da Juventude, quando perguntado por uma jornalista se se sentia jesuíta, respondeu prontamente, reafirmando sua formação e espiritualidade:

Eu sinto-me jesuíta na minha espiritualidade; na espiritualidade dos Exercícios, aquela que eu tenho no coração. E tanto me sinto assim que, dentro de três dias, irei celebrar com os jesuítas a festa de Santo Inácio (...). Eu não mudei de espiritualidade, não. Francisco, sim; franciscano, não. Sinto-me jesuíta e penso como jesuíta. Não hipocritamente, mas penso como jesuíta.⁷⁴⁷

5.5.3 O pontificado de Francisco e a influência da espiritualidade inaciana

As reformas empreitadas por Francisco desde que se tornou papa estiveram e continuam a estar identificadas com sua pessoa. Depois de quase dez anos de pontificado, é ainda identificado como um papa reformador e seus gestos, discursos e projetos demonstram isto. Passado o momento inicial, no entanto, a oposição a ele se torna cada vez mais explícita e suas atitudes agora causam tanto entusiasmo

⁷⁴⁴ IHU ON-LINE, Superior Geral da Companhia de Jesus relata encontro com papa Francisco.

⁷⁴⁵ PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.91.

⁷⁴⁶ NICOLÁS, A., Carta de Adolfo Nicolás a Companhia de Jesus em 26 mar 2022 apud PIQUÉ, E., Papa Francisco: vida e revolução, p.91-2.

⁷⁴⁷ FRANCISCO, Encontro do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso.

quanto mal-estar, dependendo do pensamento dos diferentes sujeitos eclesiais. Mas o inédito e as surpresa ainda o cercam, mobilizando a grande mídia.⁷⁴⁸

Seus opositores se encontram prioritariamente no interior da própria Igreja e são motivados pelas mudanças que tenta realizar. Para além das seríssimas questões herdadas do pontificado anterior, a sua reforma desinstala muitos de sua mediocridade; ameaça outros na sua sede pelo poder; desmascara as vaidades, perturba mau hábitos adquiridos, mentalidades estreitas e fechadas, mentes inseguras; e desorienta os que se contentam com uma fé tradicional mais cultural do que autêntica.

Sua reforma também incomoda e é combatida por pessoas e entidades da sociedade laica que se sentem ameaçadas por seus pronunciamentos em favor da paz, do diálogo, da justiça e da misericórdia, ou seja, em favor da vida humana tão desvalorizada hoje em dia, principalmente aqueles que vivem à margem da sociedade. O chamado à solidariedade e ajuda aos mais fracos e marginalizados sempre incomoda e perturba todos aqueles dominados pela cultura do individualismo, sejam eles pessoa, instituições ou mesmo nações.⁷⁴⁹

Apesar de todos os entraves, Francisco, só por ser membro de uma ordem religiosa e oriundo da América do Sul, um continente ainda considerado periférico com uma experiência eclesial diferente daquela com a qual o Vaticano estava acostumado, já quebrou o eurocentrismo tão marcado na Igreja Católica, trazendo frescor e novidade para dentro de uma instituição que parecia ter parado no tempo. Desde sua eleição, vem produzindo novos paradigmas à Igreja, que implicam uma mudança substancial tanto na teologia como na pastoral. Em vez dos anátemas dos pontificados anteriores, fala em diálogo com a atualidade, do silenciamento, ocultamento e afastamento anteriores, passa a promover a escuta, a visibilidade e a proximidade.

Com seu porte natural, olhar direto e franco, rosto afável e acolhedor, o trato direto e próximo, Francisco atrai e inspira bondade. Sua fala arejada e propositiva, que combina com a linguagem das parábolas de Jesus Cristo, favorece a comunicação, tocando não só o coração, mas também a razão. Por outro lado, seu estilo pessoal austero, seus sapatos gastos, sua opção de morar na Casa Santa Marta

⁷⁴⁸ PASSOS, J. D., As reformas da Igreja Católica: posturas e processos de uma mudança em curso, p.9.

⁷⁴⁹ MIRANDA, M. F., A reforma de Francisco: fundamentos teológicos, p.7-8.

em vez do Vaticano, como se fosse mais um entre os demais, mostra que ele entende perfeitamente a premissa do Evangelho: veio servir e não para ser servido.

Francisco tem tido a capacidade e a coragem de enfrentar os esquemas obsoletos e favorecer, na medida do possível, a entrada da novidade na Igreja. Seu posicionamento crítico em relação às estruturas opressoras da sociedade, sua teologia solidária voltada para o povo e para o bem comum e sua proposta de uma Igreja pobre e dos pobres vão evocando, provocando e convocando as pessoas de boa-vontade dentro e fora do ambiente eclesial para um novo despertar no mundo.⁷⁵⁰

Como primeiro jesuíta a ser eleito papa em toda a história, é natural que muitos se interroguem acerca de sua origem espiritual e da maneira de ser e atuar e buscar razões para sua conduta diferenciada da de seus antecessores. Ele chama a atenção não somente por seu esforço em recuperar a dimensão profética do cristianismo, por pregar uma conversão de todos ao Evangelho em sua simplicidade exigente, mas também por procurar desfazer mentalidades e estruturas de poder incrustadas no corpo eclesial, não só por demonstrar grande sensibilidade pelos mais pobres e sofridos, mas, sobretudo, por trazer para a pauta de discussão temas concretos que atingem em cheio a vida da Igreja.

Todo ser humano, a partir de suas experiências de vida, de forma consciente ou não, assimila valores, critérios, tradições, hábitos, padrões de comportamento que marcam sua personalidade e definem o modo de olhar a realidade, emitir juízos, estabelecer objetivos. São essas características que, em última instância constituem a própria identidade do indivíduo. Isso também vale para Jorge Mario Bergoglio.

Na vida e em sua maneira de ser, Francisco deixa transparecer a formação que recebeu na escola de Santo Inácio de Loyola. Essa formação foi decisiva e pode ser percebida no seu pensamento, na eclesiologia e no seu sentido de missão. Tanto as experiências comunitárias, espirituais e intelectuais que teve como seminarista na ordem dos jesuítas, quanto suas atividades exercidas já como jesuíta, na área da espiritualidade e na de governo, sempre se realizaram dentro do espírito e das orientações da Companhia de Jesus e de suas Congregações.⁷⁵¹

⁷⁵⁰ CARDONA, J. B., Jorge Mario Bergoglio: el químico que se hizo Papa de la Iglesia y la tiene reaccionando.

⁷⁵¹ MIRANDA, F. M., Francisco: papa e jesuíta, p.134-5.

Como ele mesmo deu a entender na viagem de volta da Jornada da Juventude do Rio de Janeiro, e na entrevista dada ao diretor da Civiltà Cattolica, Antonio Spadaro, em 9 de agosto de 2013, o papa é profundamente marcado pela espiritualidade inaciana que tem como guia os Exercícios Espirituais de Santo Inácio. Esta espiritualidade é uma das formas mais recentes de espiritualidade e tem origem nas grandes tradições, quando a prática da espiritualidade começava a deixar a vida do claustro e passava à vida cotidiana das pessoas. É uma espiritualidade radicalmente leiga que surgiu das experiências de um leigo e que foi desenvolvida a partir de um olhar direcionado às pessoas ocupadas com as obrigações de cada dia. A única coisa que Inácio sentia era uma vocação peremptória de encontrar Cristo no mundo e assim viver uma vida santa, buscando fazer sua vontade.⁷⁵²

A espiritualidade de Francisco é, neste sentido, uma espiritualidade cristocêntrica e essencialmente missionária, que tem no discernimento dos espíritos a chave para buscar e encontrar a vontade de Deus a fim de colocá-la em prática na vida cotidiana.

A espiritualidade inaciana é uma espiritualidade que move os afetos e a vontade na direção do querer de Deus, ensina a tomar decisões em plena liberdade sem que esta seja pressionada por afeições desordenadas. É uma espiritualidade que acredita que o espírito deve se exercitar assim como o corpo, a fim de encontrar agilidade e flexibilidade em responder aos convites divinos e que faz apelo à liberdade para que esta se deixe mover em direção ao que mais conduz ao louvor e ao serviço de Deus.⁷⁵³

A função dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio é justamente esta. Sobre eles, Inácio escreveu:

Por Exercícios Espirituais se entende qualquer modo de examinar a consciência, de meditar de contemplar, de orar vocal e mentalmente, e outras orações espirituais (...). Assim como passear, caminhar e correr são Exercícios corporais, chamam-se Exercícios Espirituais diversos modos de a pessoa se preparar e dispor para tirar de si todas as afeições desordenadas. E depois de tirá-las, buscar e encontrar a vontade divina na disposição de sua vida para a salvação.⁷⁵⁴

⁷⁵² TETLOW, J. A., Encontrar a Deus em todas as coisas p.11-3.

⁷⁵³ BINGEMER, M. C. L., O segredo do papa jesuíta.

⁷⁵⁴ LOYOLA, I., Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais, p.9.

Por ser cristocêntrica, a espiritualidade inaciana tem como pretensão converter aquele que passa pela experiência dos Exercícios em um outro Cristo que possa andar pelo mundo com as atitudes, os gestos do próprio Jesus, pobre e humilde, que passou a vida fazendo o bem a todos, sobretudo aos mais oprimidos e necessitados. Para isso, expõe o exercitante à contemplação incessante desse Jesus, nos mistérios de sua infância, vida oculta, vida pública, paixão, morte e ressurreição. O desejo de Inácio é o que o exercitante fique totalmente embebido e configurado pela pessoa de Jesus a fim de que todos os seus sentimentos, ações e decisões sejam imbuídos pelo espírito do mesmo Jesus, em seguimento obediente à sua pessoa, fazendo a vontade do Pai.

Para Francisco, o jesuíta, por ser configurado a Cristo e colocá-lo no centro, necessariamente precisa se comprometer com a periferia: aí está a característica missionária da espiritualidade inaciana tão presente no seu pontificado.

O jesuíta é descentrado de si próprio. A Companhia é descentrada de si mesma: o seu centro é Cristo e a sua Igreja. Por isso, se a Companhia coloca Cristo e a Igreja no centro, tem dois pontos fundamentais de referência do seu equilíbrio para viver na periferia. Se, pelo contrário, olha demasiado para si própria, se se coloca a si mesma no centro como estrutura bem sólida, muito bem “armada”, então corre o perigo de sentir-se segura e autossuficiente.⁷⁵⁵

Uma Igreja descentrada de si mesma é uma Igreja servidora dos pobres, marginalizados e sofredores. É uma Igreja misericordiosa, uma Igreja que tem seu coração nos miseráveis do mundo. Esta proposta é a grande provocação que Francisco faz à Igreja para que ela inicie um processo de descentramento de si mesma, cada vez maior, e se constitua como sinal e mediação da salvação ou da misericórdia de Deus para com a humanidade sofredora.⁷⁵⁶

A espiritualidade inaciana também ensina, àquele que a vive, a pensar, desejar e ter grandes sonhos, sempre tendo como fim a maior glória de Deus. Por isso, ao se assumir uma missão ou um trabalho pastoral, o critério primordial do jesuíta ou de quem a segue tem que ser o *Magis*, o bem mais universal que é também necessariamente mais divino. Ao mesmo tempo, deve colocar-se diante desse *Magis* com absoluta liberdade, não desejando outra coisa senão que se faça a vontade de Deus e que seu Reino cresça neste mundo.

⁷⁵⁵ FRANCISCO, Entrevista exclusiva ao Pe. Antonio Spadaro, p.7-8.

⁷⁵⁶ AQUINO JR, F., Teologia em saída para as periferias, p.18.

A partir do conceito do *Magis* inaciano, é possível compreender o motivo pelo qual Francisco aceitou a missão que lhe foi dada quando foi eleito. Era a oportunidade de ajudar a Igreja, em um momento difícil, a realizar o bem mais universal e mais divino.⁷⁵⁷ Seu sonho é ver a Igreja passar por uma renovação inadiável, assumindo sua missionaridade, com toda sua estrutura voltada para a evangelização e não para a autopreservação; uma Igreja em atitude constante de “saída” com o objetivo primeiro de favorecer uma resposta positiva de todos a quem Jesus Cristo oferece sua amizade (EG n.27).

A espiritualidade jesuíta tem servido de base e força para os enfrentamentos inumeráveis com os quais o papa Francisco tem se deparado ao longo de seu pontificado. Os desafios são inumeráveis e vão desde problemas administrativos, passando pela retomada das propostas do Vaticano II, relegadas a segundo plano durante o pós-Concílio, e mesmo questões mais sérias que tocam na própria imagem da Igreja. Ele tem procurado responder a cada um deles com a indiferença – designação inaciana para a liberdade interior – o que tem permitido que suporte e enfrente os conflitos e dores que o processo como um todo tem lhe acarretado.⁷⁵⁸

No exercício do pontificado de Francisco, é possível ressaltar vários atributos fáceis de serem identificados, que remetem à espiritualidade inaciana e seus Exercícios. Entre eles, por exemplo, podem ser citados: aceitar-se como pecador que foi chamado a seguir Cristo; estar convencido de que mais do que aplicar a lei é preciso fazer discernimento com os elementos próprios de cada caso; ser um fervoroso amante da misericórdia de Deus; estar convencido de que Deus está presente em toda a criação e seguir ali trabalhando nela dia e noite, o que requer um cuidado para com a ecologia integral; estar convencido da esperança que há no ser humano; ser um leitor da realidade em chave da encarnação; e empenhar-se em tornar a Igreja uma Igreja em saída.⁷⁵⁹

Na entrevista a Spadaro, em 2013, logo no início de seu pontificado, quando perguntado quem era Jorge Mario Bergoglio, Francisco explicitou sua condição de pecador:

Não sei qual possa ser a definição mais correta... eu sou um pecador. Esta é a melhor definição. E não é um modo de dizer, um gênero literário. Sou um pecador. (...) a

⁷⁵⁷ BINGEMER, M. C. L., O segredo do papa jesuíta.

⁷⁵⁸ BINGEMER, M. C. L., O segredo do papa jesuíta.

⁷⁵⁹ IHU ON-LINE, Bergoglio, os gestos e os valores de um papa jesuíta.

síntese melhor, aquela que vem mais de dentro e que sinto como mais verdadeira, é exatamente esta: “Sou um pecador para quem o Senhor olhou”. Sou alguém que é olhado pelo Senhor. A minha divisa, *Miserando atque eligendo*, senti-a sempre como muito verdadeira para mim. Por isso, quando me perguntaram se aceitava minha eleição para pontífice, sussurrei: “*Peccator sum, sed super misericórdia et infinita patientia Domini nostri Jesus Christi, confusus et in spiritu penitentiae, accepto*” [Sou pecador, mas confiado na misericórdia e paciência infinita de Nosso Senhor Jesus Cristo, confundido e em espírito de penitência, aceito].⁷⁶⁰

Esta profunda consciência de se sentir pecador chamado ao serviço fica evidente em suas frequentes visitas à catedral de São Pedro, em Roma, onde se coloca à disposição para ouvir confissões, ao mesmo tempo que aproveita para também se confessar.

O discernimento, algo tão caro à espiritualidade inaciana, é outra característica facilmente detectável no papa Francisco. Pelo discernimento inaciano, o seguidor desta espiritualidade aprende a distinguir as moções internas a que é submetido e intuir qual é a vontade de Deus frente a elas. As moções são sugestões e impulsos internos que incitam a pessoa a fazer ou deixar de fazer algo. Como atitude de vida, é um colocar-se nas mãos de Deus em cada decisão importante a ser tomada.⁷⁶¹

O discernimento inaciano exige uma atitude contínua de atenção que permita que a pessoa que tem diante de si uma decisão leve em consideração seus antecedentes, suas possibilidades e seus limites para melhor avaliar o passo que pode e deve realmente dar. Ele implica em obediência maior a Deus, senhor da história, e não no cumprimento de determinações concretas, cuja validade varia de época para época, em função das transformações socioculturais ou dos novos desafios eclesiais.⁷⁶²

Quando perguntado pelo diretor da Civiltà Cattolica qual o ponto da espiritualidade inaciana que mais o ajudava a viver seu ministério, Francisco respondeu:

O discernimento. O discernimento é uma das coisas que Inácio mais trabalhou interiormente. Para ele, é um instrumento de luta para conhecer melhor o Senhor e segui-lo mais de perto. (...) Discernimento requer tempo. Muitos, por exemplo, pensam que as mudanças e as reformas podem acontecer em pouco tempo. Eu creio que será sempre necessário tempo para lançar as bases de uma mudança verdadeira e eficaz. É este o tempo do discernimento. (...) Desconfio das decisões tomadas de

⁷⁶⁰ FRANCISCO, Entrevista exclusiva ao Pe. Antonio Spadaro, p.7-8.

⁷⁶¹ IHU ON-LINE, Bergoglio, os gestos e os valores de um papa jesuíta.

⁷⁶² MIRANDA, M. F., A reforma de Francisco: fundamentos teológicos, p.178-9.

modo repentino. Desconfio sempre da primeira decisão. (...) Tenho que esperar, avaliar interiormente, tomando o tempo necessário. A sabedoria do discernimento resgata a necessária ambiguidade da vida e faz encontrar os meios mais oportunos, que nem sempre se identificam com aquilo que parece grande ou forte.⁷⁶³

A misericórdia de Deus é outra característica forte da espiritualidade inaciana que pode ser percebida no atual papa de forma contundente. Ela tem origem no próprio Inácio. Em seus Exercícios Espirituais, o santo já afirmava que “o amor deve constituir mais em obras do que em palavras”⁷⁶⁴. Com isso, ele queria dizer que as obras de misericórdia são a nossa resposta ao mundo ferido. O próprio Francisco, em seu discurso de abertura da 36ª CG, já como papa, lembrou que Santo Inácio, ao formular sua experiência de misericórdia, se dava conta que quanto mais sentia que pecava contra o Senhor, mais ele abundava em lhe conceder sua graça.⁷⁶⁵

A misericórdia é tão fundamental no papa que ela faz parte, como já visto, de seu lema episcopal e pontifício, “Miserando atque eligendo”⁷⁶⁶. Na entrevista a *Civiltà Cattolica*, sobre a presença da palavra em seu lema comentou: “O gerúndio latino miserando parece-me intraduzível, seja em italiano, seja em espanhol. Gosto de traduzi-lo com outro gerúndio que não existe: misericordiando”⁷⁶⁷. Na mesma entrevista, lembrou que aquilo que a Igreja mais precisa hoje é a capacidade de curar feridas e aquecer o coração dos fiéis com a proximidade. E ainda afirmou que via a Igreja como um hospital de campanha depois de uma batalha.⁷⁶⁸

Mas, a misericórdia proposta por Francisco é, antes de tudo, missão. Ela não é propriedade de quem a recebe e permanece viva na doação, no anúncio e na sua própria prática.⁷⁶⁹

A comunidade missionária experimenta que o Senhor tomou a iniciativa, precedeu-a no amor (1Jo 4,10) e, por isso, ela sabe ir em frente, tomar a iniciativa sem medo, ir ao encontro, procurar os afastados e chegar às encruzilhadas dos caminhos para convidar os excluídos. Vive um desejo inexaurível de oferecer misericórdia, fruto de ter experimentado a misericórdia infinita do Pai e sua força difusiva. Ousemos um pouco mais tomar a iniciativa. (EG n.24)

⁷⁶³ FRANCISCO, Entrevista exclusiva ao Pe. Antonio Spadaro, p.10-1.

⁷⁶⁴ LOYOLA, I. Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais, n.230, p.91.

⁷⁶⁵ FRANCISCO, Discurso de Sua Santidade, o Papa Francisco, à 36ª Congregação Geral da Companhia de Jesus, p.99.

⁷⁶⁶ Com misericórdia o chamou. (nossa tradução)

⁷⁶⁷ FRANCISCO, Entrevista exclusiva ao Pe. Antonio Spadaro, p.8.

⁷⁶⁸ IHU ON-LINE, Uma igreja misericordiosa para um mundo ferido: a mensagem dos jesuítas europeus.

⁷⁶⁹ SUESS, P., Missão e misericórdia: a transformação missionária da Igreja, segundo a *Evangelii Gaudium*, p.22.

A preocupação com a ecologia integral é outro tema importante para Francisco que tem raiz na sua formação inaciana. Em 2015, quando, através da Carta Encíclica *Laudato Si'*, se dirigiu a toda a humanidade para falar do tema, ele fez eco a uma preocupação já presente em Inácio de Loyola que pode ter sido uma das fontes de inspiração do texto.

Uma das últimas contemplações dos seus Exercícios Espirituais, a “Contemplação para alcançar amor” é um convite para que o exercitante encontre Deus em todas as coisas:

Olhar como Deus habita nas criaturas; nos elementos dando o ser: nas plantas, a vida vegetativa; nos animais, a vida sensitiva; nas pessoas, a vida intelectual. Do mesmo modo em mim, dando-me o viver, o sentir e o entender. (...) Considerar como Deus trabalha e age por mim em todas as coisas criadas sobre a terra. Isto é, como ele age à maneira de quem trabalha. Assim nos céus, elementos, plantas, frutos, animais etc., dando o ser, conservando, fazendo vicejar e sentir. (...) Olhar todos os bens e dons que descem do alto, assim como meu limitado poder provém do infinito e sumo poder do alto. Do mesmo modo, a justiça, a bondade, piedade, misericórdia etc., assim como descem os raios do sol, as águas da fonte etc.⁷⁷⁰

O Sínodo da Amazônia é outra manifestação desta mesma preocupação do papa. Junto com a *Laudato Si'*, o Documento Final do Sínodo e a Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Querida Amazônia*, a humanidade toda é chamada a cultivar a cultura do cuidado. Cuidar é mais que um ato; é uma atitude e postura. Representa uma atitude de sensibilização, preocupação, responsabilidade e envolvimento afetivo com o outro e com a Criação.⁷⁷¹ O que Francisco propõe, para tanto, é uma espiritualidade ecológica integral que faça frente à crise ambiental e social planetária em que vivemos que nos leve a um novo modo de vida em que o cuidado esteja presente em tudo.⁷⁷²

Não há duas crises separadas; uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza. (LS n.139)

Ao se colocar desta forma, o papa assume uma posição crítica frente às relações entre justiça e meio ambiente, mostrando as conexões entre desigualdade socioeconômica e a deteriorização ambiental, fazendo constantemente apelos por

⁷⁷⁰ LOYOLA, I. *Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais*, n.235-7, p.92-4.

⁷⁷¹ ROMERO, D., *Cuidando da casa comum na Amazônia*, p.50.

⁷⁷² CARDONA, G., *Espiritualidade ecológica integral na Amazônia num contexto de Sínodo*, p.6.

um tipo novo de relações entre os seres humanos e a natureza de maneira que a vida no mundo seja sustentável.⁷⁷³

Um outro tema importante para Francisco que também pode ter origem em sua formação inaciana é a transformação da Igreja institucionalizada para uma Igreja viva: uma “Igreja em saída”. Uma Igreja em movimento, direcionada às periferias, que não se acomoda na sacristia, apenas administrando os resultados colhidos com a evangelização, enquanto, fora de seus muros, há uma multidão incalculável de seres humanos que sofrem e esperam salvação. Estas periferias são, em geral, de alguma forma invisíveis, porque não existe um interesse em vê-las ou torná-las visíveis.⁷⁷⁴

Prefiro uma Igreja acidentada, ferida e enlameada por ter saído pelas estradas a uma Igreja enferma pelo fechamento e pela comodidade de se agarrar às próprias seguranças. Não quero uma Igreja preocupada em ser o centro, e que acaba presa num emaranhado de obsessões e procedimentos. Se alguma coisa nos deve santamente inquietar e preocupar a nossa consciência é que haja tantos irmãos nossos que vivem sem a força, a luz e a consolação da amizade com Jesus Cristo, sem uma comunidade de fé que os acolha, sem um horizonte de sentido e de vida. Mais do que o temos de falhar, espero que nos mova o medo de nos encerrarmos nas estruturas que nos dão uma falsa proteção, nas normas que nos transformam em juizes implacáveis, nos hábitos em que nos sentimos tranquilos, enquanto lá fora há uma multidão faminta. (EG n.49)

Esta ideia de “Igreja em saída” é muito própria dos jesuítas, que têm nos Exercícios Espirituais uma chave de vivência da fé. Em uma das contemplações que fazem parte dos exercícios, a Contemplação da Encarnação, o exercitante tem a possibilidade de enxergar, na dor e na necessidade dos seres humanos, a presença do Cristo sofredor na cruz, e lhe é solicitado o conhecimento interno do Senhor para mais amá-lo e segui-lo. Francisco, na viagem que fez a Lampedusa para conhecer o campo dos refugiados, falou em globalização da indiferença e, se referindo às periferias, lembrou que onde está uma pessoa sofrendo também está Cristo.⁷⁷⁵ E lá deve também estar a Igreja.

Uma característica antropológica muito forte no papa Francisco é o otimismo. Para ele, o homem é capaz de fazer o bem, e, por isto, insiste em que o cristão deve ser uma pessoa alegre.

⁷⁷³ IHU ON-LINE, Bergoglio: os gestos e valores de um papa jesuíta.

⁷⁷⁴ HUMMES, C., Grandes metas do papa Francisco, p.23.

⁷⁷⁵ IHU ON-LINE, Bergoglio: os gestos e valores de um papa jesuíta.

Também nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio, esta esperança cristã é palpável. O “Princípio e Fundamento” dos Exercícios afirma que “o ser humano é criado para louvar, reverenciar e servir a Deus, nosso Senhor e, assim, salvar-se”⁷⁷⁶. Com isto, o exercitante é convidado a acolher com fé o projeto de Deus e ter uma resposta inicial confiante e esperançosa porque somos criados pelo amor gratuito de Deus e, portanto, amados desde o princípio por um Deus que é pai.⁷⁷⁷ Esta sua confiança no ser humano abre uma perspectiva de esperança sobre o mundo e está clara na Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*, quando afirma que devemos ser realistas, “mas sem perder a alegria, a audácia e a dedicação cheia de esperança” (EG n.109) porque sempre nos restará a certeza de que somos “infinitamente amados” (EG n.6) e que “da alegria trazida pelo Senhor, ninguém é excluído” (EG n.3).⁷⁷⁸

Há cristãos que parecem ter escolhido viver uma Quaresma sem Páscoa. Reconheço, porém, que a alegria não se vive da mesma maneira em todas as etapas e circunstâncias da vida, por vezes muito duras. Adapta-se e transforma-se, mas sempre permanece pelo menos como um feixe de luz que nasce da certeza pessoal de, não obstante o contrário, sermos infinitamente amados. (EG n.6)

A formação na escola de Santo Inácio também foi fundamental na construção da personalidade de um outro grande jesuíta que, como Francisco agora, marcou a época em que viveu. Dele, sua pessoa, seu pensamento, sua prática, temos nos ocupado ao longo deste trabalho: Pedro Arrupe.

Estes dois jesuítas, embora tenham origens e caminhadas bem diversas, apresentam coincidências muito significativas em suas trajetórias de vida eclesial. Ambos tiveram posições de destaque na hierarquia da Companhia de Jesus e na Igreja, mas foram muitas vezes incompreendidos, perseguidos e provados como sacerdotes.

Apesar de seu amor incondicional a Deus e sua Igreja, foi justamente dentro dela onde sofreram as maiores privações. Ambos foram vítimas dos setores mais tradicionais de seu tempo, inclusive por parte de seus superiores, em sua luta, cada um em seu momento histórico, por tentar abrir a Igreja ao *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II.

⁷⁷⁶ LOYOLA, I., Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais, n.23, p.23.

⁷⁷⁷ LOYOLA, I., Escritos de Santo Inácio: Exercícios Espirituais, anexo 1, p.137.

⁷⁷⁸ SUESS, P., Missão e misericórdia: a transformação missionária da Igreja, segundo a *Evangelii Gaudium*, p.61-2.

Pedro Arrupe viveu a Segunda Grande Guerra no Japão, tendo sido acusado e preso como espião internacional e testemunhado a explosão da bomba em Hiroshima e o sofrimento do povo japonês. Teve, ainda, um papel determinante nas tensões dentro da Igreja. Jorge Bergoglio, por sua vez, também passou por grandes provações sucessivamente como provincial, bispo e cardeal durante os tempos difíceis e obscuros da ditadura argentina.

Ambos, com personalidade forte, vida austera e de oração, assumiram compromisso com as fronteiras da sociedade em defesa dos marginalizados e oprimidos, enfrentando os grandes desafios do século passado, tais como a injustiça, a perseguição, os embates gerados pelas mudanças pós-conciliares e a resposta evangélica a um tempo conturbado. São hoje, sem dúvida, modelos a serem seguidos na busca de uma Igreja mais comprometida com os valores evangélicos.⁷⁷⁹

5.5.4

Pedro Arrupe como fonte de inspiração para Francisco

Pedro Arrupe nasceu, em 1907, numa família burguesa, em Bilbao, no país basco, e ficou órfão muito cedo, enquanto Jorge Mario Bergoglio nasceu numa família simples de imigrantes italianos, em Buenos Aires, Argentina. Perdeu o pai cedo, mas, além da mãe, teve a presença marcante de sua avó paterna até a idade adulta. Um é europeu e o outro, sul-americano.

Quando Bergoglio nasceu, em 1936, 29 anos depois do nascimento de Pedro Arrupe, este já estava se ordenando presbítero. Em 1965, quando Pedro Arrupe se tornava Superior Geral da Companhia de Jesus, Bergoglio ainda estava terminando sua formação acadêmica e se preparava para a ordenação como jesuíta. Ao entrarem para a Companhia, os dois já trouxeram uma formação anterior. Arrupe estava terminando o curso de medicina e Bergoglio já era químico.

Pedro Arrupe, desde cedo, experimentou, dentro da Companhia, o impacto da universalidade e da inculturação. Ainda no noviciado, foi expulso da Espanha, junto com os demais jesuítas, e obrigado a se exilar na Holanda, entrando assim em contato com várias culturas. Além disso, estudou e fez missão nos Estados Unidos até ser mandado para o Japão, logo antes do início da Segunda Grande Guerra. Presenciou a explosão da bomba atômica em Hiroshima e foi preso como espião

⁷⁷⁹ IHU ON-LINE, Arrupe à luz do papa Francisco.

internacional. Depois do término da guerra, a vida dentro da Companhia lhe deu a oportunidade de viajar e conhecer muitos países e culturas diversas.

Já Bergoglio, por causa de suas limitações de saúde, atuou pastoralmente somente dentro de sua terra natal e, em suas funções, não teve muitas oportunidades de se conectar com a universalidade da Igreja até ser eleito papa.⁷⁸⁰ Como jesuíta, enfrentou momentos muito difíceis em função da conjuntura política da Argentina em sua época.

Os dois se conheceram em 1959, quando Pedro Arrupe, então Provincial do Japão, visitou a Argentina, seis anos antes de ser eleito Superior Geral da Companhia de Jesus. Na ocasião, ele, com permissão do então Superior Geral, padre J. B. Janssens, estava visitando vários países para recrutar missionários para a província japonesa e angariar recursos econômicos para sua manutenção.⁷⁸¹ Em cada lugar por onde passava, apresentava um documentário sobre a queda da bomba em Hiroshima, da qual havia sido testemunha ocular, e discorria sobre os missionários jesuítas na Ásia, desde Francisco Xavier até Matteo Ricci.

Neste primeiro encontro dos dois, depois da apresentação de Arrupe, Jorge Bergoglio, entusiasmado, o procurou em particular e pediu que seu nome fosse considerado para a missão japonesa. Na época, Arrupe lhe disse para esperar o fim da formação em teologia para então fazer a solicitação ao Geral em Roma. No entanto, a autorização nunca foi dada em função de sua saúde frágil.⁷⁸²

Em 1965, Arrupe se tornou o Prepósito Geral da Companhia de Jesus e passou a viajar pelo mundo tentando mobilizar os jesuítas dentro do espírito de *aggiornamento* proposto pelo Vaticano II. Bergoglio, na época, estudava teologia e ficou bastante envolvido por esse espírito de renovação. Sete anos depois, o próprio Arrupe o escolheu, entre três candidatos, para comandar a Companhia de Jesus na Argentina e, desde então, os dois se mantiveram próximos. Bergoglio, na época, tinha somente 36 anos de idade.

Em agosto de 1973, logo após a escolha de Bergoglio para provincial, Pedro Arrupe voltou à Argentina e o visitou em Buenos Aires. Juntos, foram à diocese de La Roja para conhecer a missão jesuíta na região e também para prestar, a pedido do papa, apoio ao bispo Enrique A. A. Carletti, que era perseguido pela ditadura

⁷⁸⁰ IHU ON-LINE, Arrupe à luz do papa Francisco.

⁷⁸¹ DE VERA, J. M., Arrupe: missionário in Giappone, p.127.

⁷⁸² IVEREIGH, A., The great reformer: Francis and the making of a radical pope, p.67.

argentina e foi assassinado três anos depois.⁷⁸³ A viagem foi complicada e tensa por causa da conjuntura política do momento, mas, durante estas horas em que estiveram juntos, criaram uma forte sintonia que os acompanhou durante os anos difíceis que ambos tiveram que enfrentar.

Foi Arrupe que o encorajou a levar adiante a renovação da formação jesuítica, a focar nas prioridades numa época de recursos escassos e a encorajar as vocações, dando à província um senso de unidade e identidade.⁷⁸⁴ Ele nunca deixou de apoiar Bergoglio, principalmente por tê-lo escolhido tão novo. As cartas de Arrupe davam um grande respaldo ao provincialado argentino em uma época de expurgo, com muitas perdas de vocação. Essa segunda visita de Arrupe insuflou ânimo, consolo e apoio ao jovem provincial.⁷⁸⁵

Bergoglio tinha Arrupe em alta estima: o admirava e confiava nele. A relação dos dois era muito boa e próxima. O mais jovem enxergava o outro como um pai espiritual e frequentemente o citava em suas falas e discursos. Arrupe era algo como um modelo para Bergoglio, que foi inquestionavelmente influenciado por sua liderança. O que os unia não era só a preocupação compartilhada para com os pobres, mas também a abordagem em relação à modernidade. Eles acreditavam na necessidade de compromisso entre a fé e o mundo moderno, não para rejeitar a modernidade, mas para discernir o que era bom e o que não era e que, portanto, ameaçava o Evangelho.⁷⁸⁶ Além disso, a mística e a vida de oração do prepósito impressionavam o mais jovem.

Na entrevista dada a Spadaro em 2013, o papa confirmou esta confiança e admiração:

Eu mesmo sou testemunha das incompreensões e dos problemas que a Companhia viveu mesmo recentemente. (...) Aquilo que me dava segurança no tempo do padre Arrupe era o fato de que ele era um homem de oração, um homem que passava muito tempo em oração. Recordo-o quando rezava sentado no chão, como fazem os japoneses. Por isso, ele tinha a atitude certa e tomou as decisões corretas.⁷⁸⁷

⁷⁸³ IHU ON-LINE, Congregação para as causas dos santos inicia processo do jesuíta Pedro Arrupe, antigo mentor de papa Francisco.

⁷⁸⁴ IVEREIGH, A., *The great reformer: Francis and the making of a radical pope*, p.115.

⁷⁸⁵ PIQUE, E., *Papa Francisco: vida e revolução*, p.72.

⁷⁸⁶ IHU ON-LINE, Congregação para as causas dos santos inicia processo do jesuíta Pedro Arrupe, antigo mentor de papa Francisco.

⁷⁸⁷ FRANCISCO, Entrevista exclusiva do papa Francisco ao pe. Antonio Spadaro, SJ, p.13.

De fato, Arrupe era um místico, um homem de oração. Alguém que se deixou guiar pelo Espírito e não deixou que nada se colocasse entre ele e a vontade de Deus. Nem a Igreja e nem mesmo a figura do papa, a quem demonstrava profundo respeito e devoção. Uma de suas maiores qualidades, que Francisco parece ter percebido, conforme seu depoimento a Spadaro, era credibilidade de Arrupe, respaldada por uma mística pessoal de olhos abertos profundamente encarnada na humanidade. Pela força de uma oração constante, sua autenticidade, unidade e transparência eram mais convincentes do que qualquer palavra. Em sua experiência como missionário, entendeu que nenhum argumento pode convencer crentes e não crentes se não for ancorado em um testemunho vivo. Foi exemplo extraordinário de homem em quem convergiram palavra e ação, anúncio e testemunho.⁷⁸⁸

Mas, além de tudo isto, Arrupe foi também um profeta, um homem além de seu tempo. Teve grandes intuições que até hoje servem como diretivas e ensinamentos que podem ser consideradas proféticas.⁷⁸⁹ Ele mesmo gostava de afirmar que não se pode resolver os problemas de hoje com soluções de ontem. Não aceitava que a Igreja e os jesuítas se refugassem em conceitos imobilistas da ortodoxia e rejeitassem o diálogo com o mundo e com a cultura presentes. Ele queria que os jesuítas tivessem o futuro na medula.⁷⁹⁰

De acordo com Peter Hans Kolvenbach, ele falava profeticamente a partir de uma vida de simplicidade e compaixão. Enfrentou destemidamente todas as grandes questões éticas e religiosas de seu tempo, desafiando não somente seus coirmãos jesuítas e os demais religiosos e religiosas de seu tempo, como também os cristãos e as demais pessoas a se tornaram enraizados na verdade e guiados pelo amor. Mais que tudo, padre Arrupe foi profunda e apaixonadamente comprometido com Jesus Cristo.⁷⁹¹

Mas, como todo profeta, foi incompreendido e perseguido, dentro e fora da Companhia de Jesus. Mesmo assim, não abriu mão de cumprir a vontade de Deus até as últimas consequências. Quis reformar a Companhia de Jesus e prepará-la para assumir seu papel no projeto conciliar, mas encontrou fortes resistências até do papado, tendo inclusive que assistir, da enfermaria onde se recuperava de um AVC,

⁷⁸⁸ MAIER, M., Testigo y profeta, p.6-7.

⁷⁸⁹ DELUMEAU, J., Profeta post-conciliare, p.1036.

⁷⁹⁰ LAMET, P. M., Pedro Arrupe: testemunha do século XX, profeta para o século XXI, p.509.

⁷⁹¹ KOLVENBACH, P. H., Foreword, p.11-2.

a Companhia de Jesus sofrer intervenção da Santa Sé. Entre os que consideram Pedro Arrupe um profeta, muitos admitem que a Igreja de sua época não estava preparada para compreendê-lo totalmente.

Ainda hoje, as ideias e propostas de Arrupe respondem aos desafios do novo milênio. Seus posicionamentos continuam a interpelar a comunidade eclesial e a sociedade. As causas que defendeu, tais como, por exemplo, a situação dos migrantes e refugiados, o compromisso da fé com a justiça e o diálogo com o mundo continuam vigentes e interpelam a sociedade em busca de uma solução ainda não atingida.

A profecia de Arrupe pode estar agora se cumprindo no papa Francisco, em quem é possível perceber a presença do pensamento e a influência do seu antigo Superior Geral. Essa é também a impressão de Pedro M. Lamet:

As denúncias de Francisco contra as injustiças do poder do dinheiro, sua proximidade com os imigrantes e desempregados, a importância concedida à periferia, a descentralização da Igreja, suas tentativas de dar maior importância ao Povo de Deus (...) e seu otimismo e alegria, já estavam de certo modo em Pedro Arrupe.⁷⁹²

Como Arrupe, Francisco também é fortemente marcado pela espiritualidade inaciana e pela vivência de uma profunda mística trinitária. Apesar de ser mais notado por suas atitudes, ele também é um homem que valoriza a vida de oração e dá constantes provas disto. Para ele, a oração é o coração da missão da Igreja.

O coração da missão da Igreja é a oração. A oração é a chave para podermos entrar em diálogo com o Pai. Cada vez que lemos uma pequena passagem do Evangelho escutamos Jesus que nos fala. Conversamos com Jesus. Escutamos Jesus e respondemos. E isto é a oração. Rezando, mudamos a realidade. E mudamos nossos corações. O nosso coração muda quando reza. Podemos fazer muitas coisas, mas sem oração não funciona. Rezemos para que nossa relação com Jesus Cristo se alimente da Palavra de Deus e de uma vida de oração. Em silêncio, cada um reze com o coração.⁷⁹³

Nessas palavras se pode notar a fonte espiritual que as alimenta: a mesma mística trinitária encarnada do mundo que alimentou a missão de Arrupe. Em

⁷⁹² IHU ON-LINE, Arrupe à luz do papa Francisco.

⁷⁹³ FRANCISCO, O papa na intenção de dezembro.

mensagem enviada em julho de 2017 ao presidente do conselho executivo da CVX⁷⁹⁴, Francisco afirmou:

No centro de sua espiritualidade inaciana está o desejo de ser contemplativos na ação. Contemplação e ação, as duas dimensões juntas, porque podemos entrar no coração de Deus somente através das chagas de Cristo, e sabemos que Cristo está nas chagas dos famintos, dos ignorantes, dos marginalizados, dos idosos, dos doentes e dos prisioneiros, em toda carne humana vulnerável.⁷⁹⁵

Francisco é movido pelos mesmos ares de diálogo e abertura que moveram João XXIII a convocar o Concílio Vaticano II, que, logo depois, se tornou tão determinante na vida de Pedro Arrupe. Em seu pontificado, tem trazido os pobres para o centro do debate eclesial e a justiça social voltou a ser prioridade na Igreja. Seu olhar, sua atenção e seu cuidado pastoral têm priorizado estes pobres de muitos rostos, representados principalmente pelos refugiados, os sem-teto, os deficientes e os abandonados. Sua postura tem deixado marca não só entre os católicos, mas também em todos os outros segmentos da sociedade.⁷⁹⁶

A opção pelos pobres em Francisco, como também em Arrupe, subentende a justiça social. Para além da garantia de acesso às necessidades básicas, ele defende que é preciso combater e eliminar as causas estruturais que estão na origem da pobreza que atinge a grande maioria do planeta. Isto significa que os homens de boa vontade precisam se empenhar na luta constante pela justiça social e contra a desigualdade para que a pobreza e a miséria sejam combatidas sem trégua e a sociedade possa se tornar justa, fraterna e pacífica. É o que Francisco chama de inclusão social dos pobres.⁷⁹⁷

A Igreja, guiada pelo Evangelho de Misericórdia e pelo amor ao homem, escuta o clamor da justiça e deseja responder com todas as suas forças. Nesta linha, se pode entender o pedido de Jesus a seus discípulos: “Dai-lhes vós mesmo de comer” (Mc 6, 37), que envolve tanto a cooperação para resolver as causas estruturais da pobreza e promover o desenvolvimento integral dos pobres, como os gestos mais simples e diários de solidariedade para com as misérias muito concretas que encontramos. (EG n.188)

⁷⁹⁴ Comunidade de Vida Cristã: uma comunidade mundial de leigos católicos que tem nos Exercícios Espirituais de Santo Inácio a fonte específica e instrumento característico de sua espiritualidade.

⁷⁹⁵ IHU ON-LINE, Contemplativos na ação: uma fórmula inaciana entre Montini e Bergoglio.

⁷⁹⁶ BINGEMER, M. C. L., Cinco anos de Francisco.

⁷⁹⁷ HUMMES, C., Grandes metas do papa Francisco, p.16-17.

Um dos temas que mais aproximam os dois homens está justamente na defesa dos refugiados e migrantes. Na esteira de Arrupe que, em 1980, mobilizado pelo sofrimento de milhares de pessoas que arriscavam a vida atravessando os mares em busca de uma vida digna, criou o SJR (Serviço Jesuíta aos Refugiados), talvez seu maior legado, desde o início de seu pontificado, o atual papa tem dedicado atenção especial à questão dos migrantes e refugiados e dado testemunho constante de sua preocupação com o tema. Em junho de 2013, escolheu Lampedusa, uma das principais portas de entrada dos refugiados no continente europeu, como primeira viagem apostólica do seu pontificado, para ver mais de perto a situação trágica em que estes seres humanos se encontravam.

Na ocasião, se solidarizou com a dor destes homens, mulheres e crianças, mas também denunciou e condenou a indiferença inaceitável com a qual o mundo estava tratando aquela tragédia.

No 107º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado, celebrado em 21 de setembro de 2021, Francisco lembrou a situação dessas pessoas e o compromisso cristão:

Hoje, a Igreja é chamada a sair pelas estradas das periferias existenciais para cuidar de quem está ferido e procurar quem anda extraviado, sem preconceitos nem medo, sem proselitismo, mas pronta a ampliar a sua tenda para acolher a todos. Entre os habitantes das periferias existenciais, encontraremos muitos migrantes e refugiados, deslocados e vítimas de tráfico humano, aos quais o Senhor deseja que seja manifestado o seu amor e anunciada a sua salvação. Os fluxos migratórios contemporâneos constituem uma nova “fronteira” missionária, uma ocasião privilegiada para anunciar Jesus Cristo e o seu Evangelho sem se mover do próprio ambiente, para testemunhar concretamente a fé cristã na caridade e no respeito profundo pelas outras expressões religiosas. O encontro com migrantes e refugiados de outras confissões e religiões é um terreno fecundo para o desenvolvimento de um diálogo ecumênico e inter-religioso sincero e enriquecedor.⁷⁹⁸

A partir dessa viagem, Francisco também se tornou um grande defensor dos migrantes e refugiados, conclamando sempre que os países da Europa se abram e acolham essas pessoas. Sistemáticamente retorna ao tema, insistindo que os países são pouco acolhedores, dão prioridade a seus próprios interesses, alegando

⁷⁹⁸ FRANCISCO, Mensagem do papa Francisco para o 107º Dia Mundial do Migrante e do Refugiado.

problemas econômicos, sociais e de segurança. Ele repetidamente defende os direitos dos refugiados que, segundo ele, são inalienáveis.⁷⁹⁹

Da mesma forma como Padre Arrupe em sua época, Francisco tem uma personalidade cativante que aproxima e favorece o contato e o diálogo. Ele trouxe, com sua chegada ao pontificado, uma lufada de ar fresco para o diálogo inter-religioso e com a cultura. Ele sempre acolhe de forma cordial e fraterna qualquer pessoa que se aproxime dele, independentemente de religião, raça ou cultura. Ele vive um sentido de diálogo.⁸⁰⁰

Francisco, apesar de sua afabilidade, não deixa dúvida que é um líder. Para muitos, trata-se inclusive da única liderança mundial positiva no atual momento da história.⁸⁰¹ No entanto, apesar de muito bem avaliado entre os não católicos, também tem encontrado muita resistência dentro da Igreja desde que chegou ao papado em 2013. Como aconteceu com Arrupe, a reação contrária vem principalmente dos ambientes clericais do próprio Vaticano. A oposição mais ostensiva se iniciou no sínodo de 2014, no qual o papa criou espaço para a possibilidade de uma mudança na dinâmica das decisões dentro da Santa Sé. Criou um mecanismo de discernimento que, diante do consenso, seria seguido por todos, inclusive ele mesmo. Isto foi extremamente incômodo para os que acreditavam serem “donos da doutrina da Igreja” e que viram nesse mecanismo a possibilidade de perder poder e privilégios.⁸⁰² Há também quem se sinta incomodado por sua maneira de ser e pensar. Sua ousadia em enfrentar as sérias questões que levaram à crise que a Igreja Católica hoje vive apavora aqueles que temem ter que arcar com as consequências de seus atos e omissões ou, pelo menos, perder a segurança da vida que levam dentro de sua zona de conforto.⁸⁰³

No dia 31 de julho de 2013, na festa de Santo Inácio, o próprio Francisco celebrou pela primeira vez uma missa em honra ao padroeiro na Igreja de Jesus, em Roma, diante de uns 300 jesuítas. Nessa ocasião, comunicou aos seus irmãos jesuítas a necessidade que sentia do apoio da Companhia em sua nova função de pastor universal da Igreja. Depois da missa, visitou a capela de Nossa Senhora da

⁷⁹⁹ HUMMES, C., *As grandes metas do papa Francisco*, p.13; NORBERTO, M. L. F. F., *Uma teologia de fronteira: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados*, p.89.

⁸⁰⁰ IHU ON-LINE, *A Igreja de Francisco: em diálogo e sem medo*.

⁸⁰¹ BINGEMER, M. C., *Cinco anos de Francisco*.

⁸⁰² IHU ON-LINE, “A resistência ao papa inclui vários cardeais e grupos muito ricos dos EUA”: entrevista com Austen Ivereigh.

⁸⁰³ BINGEMER, M. C., *Cinco anos de Francisco*.

Estrada, venerada pelos primeiros jesuítas e se deteve diante do túmulo do Padre Arrupe, em um momento de profunda oração e gratidão, conforme escreveu Adolfo Nicolás, naquele mesmo dia. Durante a homília já havia o mencionado, junto com Francisco Xavier, se referindo a ambos como modelos aos quais os jesuítas deveriam dirigir o olhar no momento em que o Senhor os chamar a viver a morte.⁸⁰⁴

Diante disto tudo, se torna significativa a definição do que seja um profeta que Francisco dá na carta “Testemunha da Alegria” de 2015. Não há como não se estabelecer uma conexão com Pedro Arrupe, ainda que não se refira especificamente a ele.

O profeta recebe de Deus a capacidade de perscrutar a história em que vive e interpretar os acontecimentos: é como uma sentinela que vigia durante a noite e sabe quando chega a aurora (cf. Is 21, 11-12). Conhece a Deus e conhece os homens e as mulheres, seus irmãos e irmãs. É capaz de discernimento e também de denunciar o mal do pecado e as injustiças, porque é livre, não deve responder a outros senhores que não seja a Deus, não tem outros interesses além dos de Deus. Habitualmente o profeta está da parte dos pobres e indefesos, porque sabe que o próprio Deus está da parte deles.⁸⁰⁵

5.6

A presença inspiradora de Arrupe que se estende aos dias atuais

Pedro Arrupe soube unir seu olhar profético, o discernimento inaciano e uma profunda vida de oração que lhe possibilitou uma experiência mística de ação, encarnada na dor do mundo. Assim, pôde enxergar a realidade com o olhar de Cristo e se colocar a serviço dos interesses do Reino de Deus e em defesa daqueles que não tinham que não tinham nem vez nem voz. Impactado pelo Concílio Vaticano II, que vigorosamente tentava aplicar na Companhia nos anos subsequentes, contribuiu diretamente às causas mais urgentes da contemporaneidade – a discussão sobre a fé comprometida com a promoção da justiça, a desumanidade de tratamento aos migrantes e refugiados, o diálogo inter-religioso e o diálogo premente com as culturas.

No entanto, de acordo com o próprio papa Francisco, a reação conservadora diante das mudanças propostas pelo concílio tentou bloquear a voz profética de

⁸⁰⁴ LA BELLA, G. Los jesuítas: del Vaticano II al papa Francisco, p.420-1.

⁸⁰⁵ FRANCISCO, Carta Apostólica às pessoas consagradas: para proclamação do ano da vida consagrada.

Pedro Arrupe, fazendo-o suportar muitos ataques. E sua coragem reside justamente nos passos que atreveu dar nestas circunstâncias.⁸⁰⁶ Mesmo incompreendido, foi como um farol que apontou os caminhos para seus coirmãos e todos os demais homens e mulheres de boa-vontade. Aparentemente, foi vencido pelas forças do egoísmo e do fechamento humanos, mas sua luz não deixou de brilhar e estimular outros a seguir o mesmo caminho. Para Francisco, ele é uma luz de outros tempos que ainda ilumina a todos hoje. Foi Arrupe que redescobriu os Exercícios Espirituais como fonte, libertando-se das formulações rígidas que eram expressão de um pensamento fechado, rígido, mais instrutivo-acético do que místico.

Hoje, ainda segundo o próprio papa, o restauracionismo que tanto perseguiu Arrupe volta novamente a ameaçar a Igreja numa tentativa de amordaçar o Concílio. O número de grupos reacionistas, principalmente nos Estados Unidos é impressionante. Embora seja verdade que sejam necessárias muitas décadas para que um concílio crie raízes, a questão precisa ser enfrentada. Em sua visão, é muito difícil ver uma renovação espiritual ter sucesso, a partir do uso de esquemas antiquados e ultrapassados. É preciso atualizar a forma de se enxergar a realidade e avaliá-la. Cita como exemplo o surgimento de alguma renovação em coisas espontâneas que estão surgindo, tais como movimentos, grupos, novos bispos que lembram que há um concílio por trás deles, diferentemente de outros para os quais Trento é ainda a melhor referência.⁸⁰⁷

Agora, é a vez de Francisco e ele surge como esperança, como possibilidade de concretização das mesmas propostas de Arrupe. São outros tempos, mas os sentimentos humanos que dificultaram a caminhada de Arrupe continuam ainda presentes no individualismo e indiferença no coração de muitos, tentando impedir que o novo papa leve adiante seus projetos de um mundo mais justo e humano. É hora, portanto, de o Povo de Deus ocupar seu espaço na história e cada pessoa assumir seu efetivo compromisso na construção do Reino para que o esforço de Francisco e Pedro Arrupe não seja em vão.

⁸⁰⁶ FRANCISCO, Pope Francis in conversation with the editors of european jesuits journals. Entrevista.

⁸⁰⁷ FRANCISCO, Pope Francis in conversation with the editors of european jesuits journals. Entrevista.

6

Considerações finais

A partir do percurso feito, nesta dissertação, pela história da mística, pela experiência mística de Pedro Arrupe e sua influência na Companhia de Jesus e na Igreja e, mais recentemente, por sua presença no pensamento e nas atitudes do papa Francisco, podemos chegar a algumas conclusões pertinentes acerca importância da mística hoje para a Igreja e para a sociedade, principalmente como vivenciada por Pedro Arrupe: uma mística de olhos abertos, encarnada na dor do mundo.

Embora a palavra mística não apareça nomeadamente na Bíblia, a experiência do divino é uma constante na Sagrada Escritura. Os exemplos são inúmeros em ambos os testamentos e, independentemente da forma como estas experiências são narradas, é certo que, em todas elas, houve uma experiência do inefável que marcou a pessoa que a vivenciou e a comprometeu com a sua realidade.

A mística judaico-cristã proposta pela Bíblia é uma mística que só admite a experiência mística de Deus acontecer se for através do encontro com o outro, principalmente o irmão que sofre. Se assim não for, esta experiência não é real e faz parte de uma fantasia que isola a pessoa do seu compromisso com o mundo que sofre. O Deus cristão que se manifesta através dos textos sagrados é sempre um Deus que quer misericórdia e faz justiça.

As experiências místicas bíblicas são, por isso, sempre encarnatórias. Elas não afastam quem as vivenciou de sua realidade concreta. Normalmente, acontecem no afastamento, em um espaço reservado, como, por exemplo, uma montanha, mas quem as experimenta não é convidado a lá ficar e sim a ir ao encontro dos demais com uma missão. Foi assim com Elias no Horeb (1Re 19,9-18), no Primeiro Testamento, e foi também assim com Pedro, João e Tiago, no relato da Transfiguração (Mt 17,1-8), já no Segundo Testamento. Elias, depois do encontro com Deus é enviado por ele a Hazael para ungi-lo rei de Aram e advertir o povo de Israel. Já os discípulos, apesar de quererem montar tendas e ficar no monte, são mandados de volta, por Jesus, ao resto da comunidade com a recomendação de contar o ocorrido no momento oportuno.

A fé que exige justiça e misericórdia para com o mais frágil é um tema que perpassa toda a Bíblia e explicita o compromisso do crente com o irmão,

principalmente o que sofre: os profetas sempre se colocaram em favor dos injustiçados, junto aos poderosos; Moisés foi enviado por Deus para libertar o seu povo escravizado e o próprio Jesus fez deles sua opção preferencial.

A narrativa da morte de Abel, em Gênesis, é um outro texto que deixa clara essa exigência. É a primeira vez que o termo “irmão” aparece na Sagrada Escritura, justamente em um contexto de negação da fraternidade que deveria haver entre os dois irmãos. A pergunta feita por Deus a Caim “Onde está teu irmão, Abel?” (Gn 4,9), profundamente atual, é dirigida tanto à humanidade como um todo como a cada homem e mulher em particular, que nos questiona em nossa fraternidade como seres humanos e nos compromete frente aos demais.

Jesus Cristo, em seu Evangelho, sempre mostra atenção especial a essas pessoas. O exercício da justiça atrelada à fé e à misericórdia para com os desfavorecidos e esquecidos é determinante nele (Lc 10,26-28; Mt 3,36). Isso está patente em suas parábolas, discursos e atitudes. Em Lucas, no início de sua vida pública, o próprio Jesus afirma esta atitude, em referência a si próprio:

O Espírito do Senhor está sobre mim, porque ele me consagrou pela unção para evangelizar os pobres, enviou-me para proclamar a libertação dos presos e aos cegos a recuperação da vista, para restituir a liberdade aos oprimidos e para proclamar um ano de graça do Senhor”. (Lc 4,16-18)

Outro exemplo bíblico bem emblemático desta relação entre fé e justiça e misericórdia é a parábola do Bom Samaritano. Lá, é o estrangeiro, ele mesmo à margem da sociedade, quem socorre o desconhecido em necessidade extrema, depois deste ter sido ignorado pelo sacerdote, o representante da religião, e pelo levita, o homem responsável pelas leis. Jesus quer ensinar com esta parábola a necessidade da justiça e da misericórdia como também mostrar que fé sem práxis é vazia. Para tanto, ao final, abaliza a ação do samaritano, em detrimento da atitude do sacerdote e do levita, convidando seu interlocutor e todos nós a seguirem seu exemplo: “Vai, e também tu, faze o mesmo” (Lc 10,37).

Essa parábola é central na Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, do papa Francisco, ocupando uma parte significativa do segundo capítulo “Um estranho no caminho”.

A narração é simples e linear, mas contém toda a dinâmica da luta interior que se verifica na nossa identidade, que se verifica em toda a existência projetada na realização da fraternidade humana. Enquanto caminhamos, inevitavelmente esbarramos no homem ferido. Hoje, há cada vez mais feridos. A inclusão ou exclusão

da pessoa que sofre na margem da estrada define todos os projetos econômicos, políticos, sociais e religiosos. Dia a dia, enfrentamos a opção de sermos bons samaritanos ou caminhantes diferentes, que passam ao largo de entendermos o olhar à totalidade da nossa história e ao mundo no seu conjunto, reconhecermos que todas somos ou fomos, como essas personagens: todos temos algo do ferido, do salteador, daqueles que passam ao largo e do bom samaritano.⁸⁰⁸

Uma outra leitura importante para os dias de hoje é o discurso sobre o Juízo Final. Segundo o texto, os convidados a sentar à direita do Pai são aqueles que praticaram a justiça para com os marginalizados (Mt 25,39-40). Na visão de Jesus, atender as necessidades dos irmãos mais esquecidos é, na realidade, atender o próprio Cristo, e se transforma, nesta perícopie, em critério de salvação para todos os homens e mulheres de todos os tempos.

O compromisso de Arrupe sempre esteve ligado a essas fortes raízes bíblicas. Nele, estas bases se referem tanto a sua formação cristã inicial como também por sua formação como jesuíta, na medida em que essas mesmas raízes sempre tiveram presentes nas intuições de Inácio de Loyola, nos documentos da Companhia, tais como suas Constituições e Decretos da Congregação, na proposta dos Exercícios Espirituais, e no exemplo e escritos de jesuítas desde criação da ordem por Inácio de Loyola.

Essas raízes se tornam facilmente perceptíveis em sua preocupação pessoal com o destino dos que estão à margem da sociedade, em particular os migrantes e refugiados que vagam pelo planeta em busca de um lugar para recomeçar e viver com dignidade, tendo sua fé e cultura respeitadas por todos. Há, em toda a Bíblia, uma preocupação especial com o estrangeiro, junto com os órfãos e as viúvas ((Sl 146,9; Dt 10,18, Zc 7,9-10), grupos marginalizados do primeiro século. Nos tempos bíblicos, como ainda hoje, essas pessoas eram e ainda são marginalizadas por sua cultura, religião e status quo. O diferente sempre ameaçou todos aqueles que têm verdades cristalizadas e isso os torna vítimas de rejeição e abusos.

Pedro Arrupe dedicou suas últimas forças para buscar uma solução para o drama destes homens, mulheres e crianças e seu esforço frutificou na missão do JRS e no exemplo para todas as pessoas que hoje se comprometem com um projeto de humanização do mundo. O resultado do esforço de Arrupe se faz sentir no Papa Francisco, que também fez dos migrantes e refugiados uma de suas bandeiras

⁸⁰⁸ FRANCISCO, Fratelli Tutti, p.53-4.

prioritárias desde o início de seu pontificado. E nos questiona hoje diante deste drama da sociedade moderna.

Pedro Arrupe foi um desses místicos encarnados com os olhos abertos para as misérias do mundo, a quem coube viver num período tumultuado da história, quando ocorreram eventos drásticos que abalaram a Igreja e o mundo. Na Igreja, o Concílio Vaticano II, naquele momento, propunha um processo de renovação frente às exigências da modernidade. Com um caráter profético e aberto ao diálogo com a cultura e demais religiões, foi considerado por muitos um novo Pentecostes na Igreja, mas isto não impediu que seus defensores encontrassem muitas dificuldades para impô-lo, pela resistência daqueles que temiam mudanças e preferiam a segurança institucional e as vantagens que daí advinham.

Na sociedade, o mundo era abalado pelas duas grandes guerras e outros conflitos que deixaram às claras até onde a violência e a selvageria podiam levar a humanidade – tome-se, por exemplos, a bomba atômica que destruiu Hiroshima e Nagasaki e a Shoah, promovida pelo nazismo, que dizimou cerca de 6 milhões de judeus.

Também a Guerra Fria, embate ideológico e político entre Estados Unidos e União Soviética, então duas nações emergentes, que, no pós-guerra, queriam impor sua influência aos demais países, expôs ainda mais a ferida deixada pelas duas guerras. Ao polarizar o mundo em dois grandes blocos, se tornou fonte geradora de medo, sofrimento, perseguição e mesmo morte.

No entanto, foi também neste período conturbado da história que a humanidade presenciou o exemplo de pessoas especiais profundamente humanas que, em situações-limites de adversidade e morte, iluminaram as sombras da violência e se tornaram exemplo de fé para os que as cercavam. Essas pessoas não eram necessariamente cristãs ou até mesmo religiosas, e, em sua maioria, nem ficaram conhecidas do grande público, mas todas experimentaram a presença do inefável em suas vidas e testemunharam que a esperança é um bem inalienável, mais forte do que a própria morte. Foram “místicos de olhos abertos” que experimentaram a presença amorosa de Deus e perceberam que, diante desta presença, não havia mais nada a fazer do que levar aos demais sentido de vida e alento.

Através desta tese, tivemos como objetivo, para além de Pedro Arrupe, tornar também conhecidos alguns outros homens e mulheres que, a partir do século XX,

testemunharam, com suas vidas, a presença de Deus no mundo e a possibilidade real e concreta do Reino de Deus já no aqui e agora, por mais difíceis que sejam as condições de vida. Simone Weil, Thomas Merton, Etty Hillesum e Christian de Chergé testemunharam com suas vidas que ir ao encontro do Outro passa necessariamente pelo compromisso com o mundo, principalmente o que hoje sofre.

Não podemos esquecer também de tantos jesuítas, que durante o generalato de Arrupe, influenciados pela profunda mística que o impulsionava, assumiram sua luta em defesa da fé atrelada à justiça social, em um contexto de Guerra Fria, que contaminou até mesmo o ambiente eclesial – onde quem pensava diferente era um inimigo em potencial. Apesar das contingências não favoráveis, esses homens levaram seu compromisso de fé até as últimas consequências.

Entre os 49 jesuítas que perderam a vida em defesa dos mais frágeis, podemos citar, Rutilio Grande, Ignacio Ellacuría e seus companheiros da UCA e mesmo o brasileiro João Bosco Burnier, não mencionado explicitamente nesta tese, mas que foi assassinado, em 1976, no Mato Grosso, com um tiro na nuca, dentro de uma delegacia, quando defendia duas mulheres torturadas, durante a ditadura militar. Dom Pedro Casaldáliga, que estava com ele no momento da morte, o considerava um mártir.⁸⁰⁹

O exemplo de Pedro Arrupe nos defronta com a nossa própria experiência de fragilidade e transitoriedade, de sermos peregrinos nesta vida rumo ao cumprimento da promessa de Jesus Cristo. Diante da nossa própria criaturalidade tão limitada, e passível de dor, deveríamos voltar a atenção para a causa das pessoas esquecidas e injustiçadas pela sociedade e perceber, na acolhida do pobre, do injustiçado, do migrante e refugiado e na superação da estranheza, do medo e da distância que nos separa deles, o cumprimento do 2º mandamento: “Amar ao próximo como a ti mesmo”. Só teremos condições de enxergá-los como irmãos na medida em que percebermos que caminhamos juntos para a terra prometida, onde haverá espaço para todos.

Arrupe é considerado por muitos um homem além do seu tempo e por isso não foi compreendido sequer no ambiente eclesial e foi, muitas vezes,

⁸⁰⁹ CNBB, Após 33 anos, Brasil reconhece o assassinato do padre João Bosco Burnier como crime político.

responsabilizado pelas tensões que são frequentes e naturais em momentos decisivos da história, como aqueles em que viveu e atuou. Teve um aparente insucesso em sua luta por justiça e diálogo dentro da Companhia, na Igreja e no mundo: viu a Companhia perder centralidade e sofrer intervenção e o número de vocações jesuítas despencar durante sua gestão; foi perseguido e humilhado pela Cúria Romana e incompreendido pelo próprio papa a quem devotava fidelidade inquestionável. Sofreu durante dez anos, vitimado por um AVC, confinado a um quarto de enfermaria e esquecido do mundo até sua morte.

Arrupe quis colocar a Companhia, e através dela, a Igreja, dentro da dinâmica do Reino de Deus, pelo enfrentamento pacífico da injustiça e da desumanização da sociedade. Foi alguém que buscou destruir muros e construir pontes.

Apesar de seu aparente fracasso, a realidade dos fatos mostra o contrário. Mesmo em seu tempo final de confinamento e de extrema limitação física, seu exemplo e modelo de uma fé inquestionável em Deus e na humanidade e foi semente para as gerações que o seguiram. Sua diaconia da fé em prol da justiça e do diálogo, em todas as suas formas, nunca saíram da pauta da Companhia de Jesus em todas as Congregações da Companhia e suas intuições se fazem ainda presentes em grande parte dos jesuítas que o conheceram em vida e por suas obras.

O próprio papa Francisco, que conviveu com Arrupe e foi tocado por ele, ainda que enfrentando as mesmas dificuldades que seu antigo superior e mentor enfrentou, tem hoje mais condições de atuar devido ao lugar que ocupa na Igreja e pelo momento que o mundo vive, trazendo para a pauta da Igreja e do mundo temas que eram caros a Arrupe. A importância que Francisco dá ao seu antigo superior está explicitada na abertura do processo de canonização de Pedro Arrupe, iniciado em seu pontificado, deixando claro que a contribuição que este ainda tem a dar a Igreja e ao mundo.

Também nós podemos, a partir de seu exemplo, com nossas vidas colaborar para que o mundo entenda a mensagem que Arrupe tentou espalhar. São outros tempos, mas os pobres e marginalizados continuam excluídos, pessoas continuam a ser discriminadas por cor, cultura, gênero e religião. E os migrantes e refugiados, cujos números crescem exponencialmente, continuam em desespero e em condições sub-humanas a vagar pelos continentes ou a sobreviver em campos, ditos humanitários, à mercê de todos os tipos de abuso.

Sua luta não morreu. Sua lealdade e compromisso com essas pautas foram sementes espalhadas na história, pelo exemplo de sua fé e sua proximidade e com Deus. Algumas dessas sementes caíram em solo fértil e continuam a frutificar e gerar mais sementes. O próprio Jesus Cristo confirma a vida do jesuíta Pedro Arrupe:

Em verdade, em verdade, vos digo: se o grão que cai na terra não morre, permanecerá só; mas se morrer, produz muito fruto. Quem se apegar à sua vida, perde-a; mas quem não faz conta de sua vida neste mundo, há de guardá-la para a vida eterna. Se alguém quer me servir, siga-me, e onde eu estiver, também estará aquele que me serve. Se alguém me serve, meu Pai o honrará. (Jo 12, 24-26)

7

Referências bibliográficas

AGÊNCIA BRASIL. **Papa Francisco pede que as pessoas escutem e acolham os refugiados.** Disponível em: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2016-06/papa-francisco-pede-que-pessoas-escutem-e-acolham-os-refugiados>. Acesso em: 23 mar 2022.

AGÊNCIA ECCLESIA. **Jesuítas:** biógrafo de Pedro Arrupe destaca homem que se “adiantou a seu tempo”. Entrevista com Pedro Lamet – 20 dez 2018. Disponível em: <https://agencia.ecclesia.pt/portal/jesuitas-biografo-de-pedro-arrupe-destaca-homem-que-se-adiantou-ao-seu-tempo/>. Acesso em: 8 abr 2022.

ALCALÁ, M., La dimisión de Arrupe In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri.** Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.539-70.

ALTEMAYER JR., F. Os muitos partos do bispo de Roma. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco: Renasce a Esperança.** São Paulo: Paulinas, 2013. p.104-17.

AQUINO JR., F. **Teologia em saída para as periferias.** São Paulo: Paulinas; Recife: Unicap, 2019. Col. Kairós.

ARRUPE, P. **Hombres para los demás:** la promoción de la justicia e la formación en las asociaciones. Disponível em: http://www.sjweb.info/documents/education/arr_men_sp.pdf. Acesso em: 4 fev 2021.

ARRUPE, P. **Yo vivi la bomba atómica.** Bilbao: Mensagero, 2004.

ARRUPE, P. **Este Japon increíble:** Memórias del P. Arrupe. Bilbao: El siglo de las misiones, 1965.

ARRUPE, P. **Análise Marxista:** arraigados e firmados na fé. São Paulo: Loyola, 1980. Coleção Ignatiana n.17.

ARRUPE, P. **Three Models, Three Loves.** Boston College Institute for advance Jesuit studies, 1977. Disponível em: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1977_arrupe50thanniversary/. Acesso em: 17 jun 2021.

ARRUPE, P. **O futuro nos desafia.** São Paulo: Paulinas, 1976.

ARRUPE P. **Só nele a esperança.** São Paulo: Loyola, 1983.

ARRUPE, P. **La identidad del jesuita em nuestro tempo.** Santander: Sal Terrae, 1981.

ARRUPE, P. **The eucharist and the youth**. The portal of jesuits studies. Institute of jesuits advanced studies. Boston College Disponível em: https://jesuitportal.bc.edu/research/documents/1979_arrupeucharistyouth/. Acesso em: 10 jan 22.

ARRUPE, P. Nuestra responsabilidade frente a la increencia. In: ARRUPE, P. **La identidad del jesuita em nuestro tempo**. Santander, Editora Sal Terrae, 1981. p. 85-94.

ARRUPE, P. **A planet to heal**: refletions and forecasts. Rome: Ignatian Center of Spirituality, 1975.

ARRUPE, P. Em resposta a las cartas “ex-officio” de 1976. In: ARRUPE, P. **La identidad del jesuita em nuestro tempo**. Santander, Editora Sal Terrae, 1981. p. 284-290.

ARRUPE, P. Enseñe tus caminos. Oración de súplica. In: ARRUPE, P. **La identidad del jesuita em nuestro tempo**. Santander, Editora Sal Terrae, 1981.

ARRUPE, P. En sus bodas de oro em la Compañia. In: ARRUPE, P. **La identidad del jesuita em nuestro tempo**. Santander, Editora Sal Terrae, 1981.

ARRUPE, P. **Análise marxista**: arraigados e firmados na caridade. São Paulo: Loyola. Sem data. Coleção Ignatiana (sob orientação da Equipe S. J. de Vila Kostka – Itaici).

ARRUPE, P. Final address to Jesuits working with refugees in Thailand. In: BURKE, K. (Org). Pedro Arrupe: **Essential Writings**. Maryknoll: Orbis Books, 2004. p.165-71.

ARRUPE, P. The Society of Jesus and the refugee problema. (Carta enviada por ocasião da fundação do JRS em 14 nov 1980) In: **JRS. In the footsteps of Pedro Arrupe**: Ignatian spirituality lived in the service of refugees. Rome: Jesuits Refugee Service, 2007. p.7-8.

ARRUPE, P. **La iglesia de hoy e del future**. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae, 1982.

ARRUPE, P. **Congresso Eucarístico da Filadélfia**, 1976. Disponível em: http://www.archivioradiovaticana.va/storico/2012/11/29/reflex%C3%A3o_sobre_por_que_a_pobreza/bra-643034. Acesso em: 9 maio 2022.

ARRUPE, P. **Aquí me tienes, Señor: apuntes de sus ejercicios spiritualis (1965)**. Bilbao: Mensajero, 2002.

ARRUPE, P. **Inspiração trinitária do carisma inaciano**. Conferência pronunciada no encerramento do curso inaciano do Centro Inaciano de Espiritualidade, em 8 fev 1980. São Paulo: Loyola [s/d]. Coleção Ignatiana (sob orientação da Equipe S. J. de Vila Kostka – Itaici).

BARRY, W.A.; DOHERTY, R. G. **Contemplativos em ação**: o caminho jesuíta. São Paulo: Loyola, 2005.

BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENTO XVI. **Declaratio**. Em 11 fev 2013. Disponível em https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html. Acesso em: 14 abr 2022.

BERGER, P. L. **Os múltiplos altares da Modernidade**: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERNARD, C. A. **Teologia mística**. São Paulo: Loyola, 2010.

BERTELLI, G. A. **Mística e Compaixão**: a teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton. São Paulo: Paulinas, 2008.

BERTELLI, G. Violência e paz na vida e obra de Thomas Merton. **Atualidade Teológica**, PUC-Rio, Ano XII n.28, p.46-68, janeiro/abril 2008. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/18369/18369.PDF>. Acesso em: 4 nov 2021.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006.

BÍBLIA SAGRADA. Tradução da CNBB. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BINGEMER, M. C. L. **Simone Weil**: testemunha da paixão e da compaixão. Bauru: EDUSC – Universidade do Sagrado Coração, 2011.

BINGEMER, M. C. L. **Mística e testemunho em Koinonia**: a inspiração que vem de duas comunidades do século XX. São Paulo: Paulus, 2018.

BINGEMER, M. C. L. Mística e Espiritualidade. In: **Enciclopédia Digital Theológica Latino-americana**. Disponível em: <http://teologicalatinoamericana.com/?cat=50>. Acesso em: 6 nov 2021.

BINGEMER, M. C. L. **O mistério e o mundo**: paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BINGEMER, M. C. L. Mística e secularidade: impossível afinidade? **Horizonte**, v.12, n.35, p.851-85, 29 set 2014. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p851>. Acesso em: 5 out 2021.

BINGEMER, M. C. L. Profanidade no mundo e silêncio de Deus. **Extra**, edição de 14 março 2011. Disponível em: <https://extra.globo.com/noticias/religiao-e-fe/maria-clara-bingemer/profanidade-do-mundo-silencio-de-deus-1306668.html>. Acesso em: 18 jul 2021.

BINGEMER, M. C. L. Mística e profecia no feminino: notas para algumas místicas contemporâneas. **Rhema**: revista de teologia e filosofia, v.15, n.48/49/50, p.149-80, jan/dez 2011 – Edição Unificada. Disponível em: https://seer.cesjf.br/index.php/RHEMA/article/view/149/pdf_18. Acesso em: 2 ago 2020.

BINGEMER, M. C. L. Mystical Theology in Contemporary perspective. In: HOWELLS, E; McINTOSH, M. A. **The Oxford Handbook of Mystical Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

BINGEMER, M. C. L. Experiência mística: identidade em debate. **Interações – cultura e comunidade**, PUC-Minas, v.10, n.17, p. 25-47, jan-jul, 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/3130/313041511004.pdf> Acesso em: 12 ago 2021.

BINGEMER, M. C. L. Quando a clausura é o mundo (Apresentação). In: BINGEMER M. C. L. (Org.) **Thomas Merton: a clausura no centro do mundo**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio; Petrópolis: Vozes, 2018.

BINGEMER M. C. L. (Org.) **Thomas Merton: a clausura no centro do mundo**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Petrópolis: Vozes, 2018.

BINGEMER, M. C. L. Filosofia e mística em Simone Weil. **Revista Cult**, s/d. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-e-mistica-em-simone-weil/>. Acesso em: 10 ago 2021.

BINGEMER, M. C. L. **Simone Weil: a força e a fraqueza do amor**. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

BINGEMER, M. C. L. Simone Weil: um pensamento que atinge a raiz das coisas (Entrevista). **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, ed. 243, 12 nov 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1477-maria-clara-bingemer-3>. Acesso em: 4 nov 2021.

BINGEMER, M. C. L. Simone Weil: a vida em busca da verdade (Entrevista). **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, ed. 213, p.21-3. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao313.pdf>. Acesso em: 20 out 2021.

BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. (Orgs.). **Narrativas místicas**: antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016. p.131- 442.

BINGEMER, M. C. L. Simone Weil. In: BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. (Orgs.). **Narrativas místicas**: antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016. p.343-60.

BINGEMER, M. C. L. Christian de Chergé. In: LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.505-14.

BINGEMER, M. C. L. Christian de Chergé. In: BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. (Orgs.). **Narrativas místicas**: antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016. p.131-442.

BINGEMER, M. C. L. O conceito. In: LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.23-36.

BINGEMER, M. C. L. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.

BINGEMER, M. C. L. A mística católica e o desafio inter-religioso. **Dom Total**, 26 jan 2013. Disponível em: <https://domtotal.com/artigo/3349/26/01/a-mistica-catolica-e-o-desafio-inter-religioso/>. Acesso em: 4 fev 2022.

BINGEMER, M. C. L. **Pedro Arrupe**: um centenário que não pode passar despercebido. Disponível em: <http://agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/artigosamaivos.htm>. Acesso em: 4 fev 2022.

BINGEMER, M. C. L. **O segredo do papa jesuíta**. 21 mar 2013. Disponível em: agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/amai/osegredodopapajesuita.pdf. Acesso em: 24 abr 2022.

BINGEMER, M. C. L. Esperança de Futuro para a Igreja. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco**: Renasce a Esperança. São Paulo: Paulinas, 2013. p.238-50.

BINGEMER, M. C. L. **Cinco anos de Francisco**. Disponível em: http://agape.usuarios.rdc.puc-rio.br/jb/cinco_anos_de_francisco.pdf. Acesso em: 29 abr 2022.

BINGEMER, M. C. **Um rosto para Deus**. São Paulo: Paulus, 2005.

BINGEMER, M. C. L. Místicos contemporâneos. In: LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. (Orgs.). **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.438.

BINGEMER, M. C. L., Simone Weil. In: LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. (Orgs.). **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.439-52.

BINGEMER, M. C. L., Ety Hillesum. In: LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.453-63.

BISHOP, G., LONGTIN, L. **Pedro Arrupe, SJ**: his life and legacy. Herefordshire: Gracewing. 2021. (condensed edition)

BOFF, L. **A recepção do Vaticano II no Brasil e na América Latina**. Publicado em 21 nov 2012. Disponível em: <https://leonardoboff.org/2012/11/21/a-recepcao-do-concilio-vaticano-ii-no-brasil-e-na-america-latina/>. Acesso em: 16 abr 2021.

BOFF, L. O que é mística: o sentido cristão de mistério e mística. In: FREI BETTO; BOFF, L. **Mística e espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2010. p.49-69.

BOFF, L. **Experimental Deus**: a transparência de todas as coisas. Campinas: Verus, 2002.

BRAKEMEIER, G. Budismo e cristianismo em diálogo – um ensaio (versão revista e resumida). **Estudos Teológicos**, v.42, n.2, p. 78-84, 2002. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/624/574. Acesso em: 8 fev 2022.

BRANDES, O. Eucaristia e amor social: os pobres e a fome. **Revista Encontros Teológicos**, FACASC - Faculdade Católica de Santa Catarina, n.44, ano 21, n.2, 2006. Disponível em: <https://facasc.emnuvens.com.br/ret/article/download/387/374>. Acesso em: 11 mar 2022.

BRIGUENTI, A. Uma instituição em crise em uma sociedade em crise. In: PASSOS, J. D., SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco**: renasce a esperança. São Paulo: Paulinas, 2013. p.28-45.

BURKE, K. (Org). **Pedro Arrupe**: Essential Writtings. Maryknoll: Orbis Books, 2004.

CALVEZ, J. I. Cultura, Vagelo e diálogo. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.1065-1070.

CAMAROTTI, G. **O segredo do Conclave**. São Paulo: Geração Editorial, 2013.

CAMPBELL-JHONSTON, M. Il servizio ai rifugiati. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.1035-48.

CARDONA J. B., Jorge Mario Bergoglio: el químico que se hizo Papa de la Iglesia y la tiene reaccionando. **Religión Digital** 13 mar 22. Disponível em: https://www.religiondigital.org/opinion/Jorge-Mario-Bergoglio-Papa-Iglesia_0_2426757309.html. Acesso em: 25 abr 2022.

CARDONA, G. Espiritualidade ecológica integral na Amazônia num contexto de Sínodo. **Itaici**: Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n. 117, p.5-12, set 2019.

CARRARA, P. C. Enfraquecimento da ideia de Deus e de homem na pós-modernidade. **Pistis & Praxis**, Curitiba, v.8, n.3, p.817-38. set/dez 2016. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/view/1357/1291>. Acesso em: 28 mai 2021.

CARTA dos provinciais da América Latina aos jesuítas latino-americanos. In: JESUÍTAS: anuário da Companhia de Jesus.1968-1969. Roma: Società Grafica Romana, 1968. p.73-83.

CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAUSA di beatificazione e canonizzazione de Pedro Arrupe Gondra SJ. **Editto**. Disponível em: <https://www.jesuitasbrasil.org.br/wp-content/uploads/2019/01/versao-italiano.pdf>. Acesso em: 16 jun 2021.

CHARDIN, T. **Missa sobre o mundo**. Disponível em: <http://www.terraoa.blog.br/2013/06/para-rezar-missa-sobre-o-mundo-teillard.html>. Acesso em: 10 jan 2022.

CNBB. **Após 33 anos, Brasil reconhece o assassinato do padre João Bosco Burnier como crime político**. Publicado em 20 abr 2010. Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/apos-33-anos-brasil-reconhece-o-assassinato-do-padre-joao-bosco-burnier-como-crime-politico/>. Acesso em: 1 maio 2022.

CONGREGAÇÃO GERAL XXXI. **Documentos**. 1967.

CONGREGAÇÃO GERAL XXXII. **Decretos**. Braga: Gráficas de Barbosa & Xavier, 1975.

CONGREGAÇÃO GERAL XXXIII. **Decretos e documentos**. São Paulo: Loyola, 1984.

CONSTITUIÇÕES DA COMPANHIA DE JESUS E NORMAS COMPLEMENTARES. São Paulo: Loyola, 2004.

COSTA, A. S. **Encarnados no mundo com os olhos fixos em Jesus: descobrindo a mística inaciana**. São Paulo: Loyola, 2018.

COSTA, A. S. “Quero que me sirvas”: a mística inaciana de serviço solidário aos pobres. **Itaici**: Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n. 99, mar 2015.

CRUZ, E. P. Pedro Arrupe: uma vida, uma história. **Historiador**, n.11, Ano 11, p.104-13, dez 2018. Disponível em: <https://www.revistahistoriador.com.br/index.php/principal/article/view/214/215> Acesso em: 16 mar 2021.

CRUZ, E. P. **A repercussão da questão social nos documentos, magistrais da Igreja Católica ao longo do século XX e os jesuítas**. Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos, Departamento de História, 2019. Disponível em: <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/8979>. Acesso em: 15 mar 2022.

DA COSTA, M. T. As cidades (in)visíveis: ideal peregrino e literatura de viagem de Thomas Merton. **História: Debates e Tendências**, v.9, n.2, p.272-87, jul/dez 2009, publ. 1º sem 2010. Disponível em: <http://seer.upf.br/index.php/rhdt/article/view/2963/2010>. Acesso em: 4 nov 2021.

DA SILVA, J. J. A proposta positiva do P. Arrupe. **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, 19 maio de 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/542724-a-proposta-positiva-de-padre-arrupe>. Acesso em: 19 mar 2022.

DAVIDE, M. **Etty Hillesum**: humanidade enraizada em Deus. São Paulo: Paulinas, 2019.

DECRETOS DA CONGREGAÇÃO GERAL XXXIV: XV DESDE A RESTAURAÇÃO DA COMPANHIA. São Paulo: Loyola, 1995.

DECRETOS 35ª CONGREGAÇÃO GERAL: 16ª DESDE A RESTAURAÇÃO DA COMPANHIA. São Paulo: Loyola, 2008.

DECRETOS DA 36ª CONGREGAÇÃO GERAL: 17ª DESDE A RESTAURAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS. REMANDO MAR ADENTRO. 2016. São Paulo: Loyola, 2017.

DELUMEAU, J. Profeta post-conciliare. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.1035-48.

DE MAGALHÃES, V. P. Ver mais longe. In: LAMET, P. M. **Pedro Arrupe**: testemunha do século XX, profeta para o século XXI. Coimbra: Tenacitas; Braga: AO – Apostolado da Oração, 2017. p.15-8.

DE MORI, G. L. A teologia em situação de pós-modernidade. **Cadernos de Teologia Pública**, ano 2, n.11, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/011cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 1 ago 2020.

DE OLIVEIRA JR., A. P. O privilégio de servir ao Senhor nos migrantes e refugiados. **Itaici**: Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n. 120, p.19-30, jun 2020.

DE VERA, J. M. Arrupe: missionário in Giappone. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.111-36.

DIETSCH, J. C. **Pedro Arrupe**: itinerário de um jesuíta. Diálogos com Jean-Claude Dietsch, SJ. São Paulo: Loyola, 1985.

DIOCESE OF PORTLAND. **Epiphany**. 2018. Disponível em: <http://portlanddiocese.org/sites/default/files/files/Epiphany18.pdf>. Acesso em: 8 nov 2021.

DUNHILL, S. Thomas Merton e Christian de Chergé: a shared interface view. **The Merton Journal**, Eastertide, v.27, n.1, p.32-46, 2020. Disponível em: <http://www.thomasmertonsociety.org/Journal/27/27-1Dunhill.pdf>. Acesso em: 4 nov 2021.

ELLACURÍA, I. **Pedro Arrupe**: renovador da vida religiosa. Disponível em: http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/pedro_arrupe_renovador_de_la_vida_religiosa.pdf. Acesso em: 14 abr 2021.

ESPADAS, R. **Los jesuítas**: de Pedro Arrupe a Arturo Sosa. Un hoy nuevo com mucho ayer ignaciano. Jesuitas: Conferencia de Provinciales en América Latina y en Caribe (CPAL). Publicado em 10 nov 2021. Disponível em: jesuitas.lat/noticias/15-nivel-2/6980-los-jesuitas-de-pedro-arrupe-a-arturo-sosa. Acesso em: 4 fev 2022.

ESPEJA, J. **Espiritualidade Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1994.

FARINA, P. Simone Weil: a razoável loucura do amor. In: BINGEMER, M. C. L. (Org.). **Simone Weil**: o encontro entre as culturas. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2009. p.332-7.

FERLAN, C. **Os jesuítas**. São Paulo: Loyola, 2018.

FONTENELLE, I. A. Os paradoxos do consumo. **Revista de Administração de Empresas**, v.48 n.3, jul/set 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-75902008000300010&lng=pt&tlng=pt. Acesso em: 23 mai 2021.

FÓRMULAS do Instituto da Companhia de Jesus (Aprovada e confirmada pelo Sumo Pontífice Julio III). In: CONSTITUIÇÕES da Companhia de Jesus e Normas Complementares. São Paulo: Loyola, 2004. p.29-36.

FORNOS, F. **Os jesuítas e a devoção do Coração de Jesus**. Disponível em: <https://aomej.org.br/os-jesuitas-e-a-devocao-ao-coracao-de-jesus.html>. Acesso em: 24 jan 2022.

FRANCISCO. **Primeira saudação do papa Francisco**. 13 mar 2013. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2013/march/documents/papa-francesco_20130313_benedizione-urbi-et-orbi.html. Acesso em: 14 abr 2022.

FRANCISCO. **Encontro do Santo Padre com os jornalistas durante o voo de regresso**. 28 jul 2013. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2013/outside/documents/papa-francesco-gmg-rio-de-janeiro-3013.html>. Acesso em: 24 abr 2022.

FRANCISCO. **Entrevista exclusiva do papa Francisco ao Pe. Antonio Spadaro SJ**. São Paulo: Loyola / Paulus, 2013.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium*** – A Alegria do Evangelho. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Laudato Si'***: sobre o cuidado da casa comum. São Paulo: Paulinas, 2015.

FRANCISCO. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***: sobre a Fraternidade e a amizade social. São Paulo: Paulinas, 2020.

FRANCISCO. Discurso de Sua Santidade, o Papa Francisco, à 36ª Congregação Geral da Companhia de Jesus. In: DECRETOS DA 36ª CONGREGAÇÃO GERAL: 17ª DESDE A RESTAURAÇÃO DA COMPANHIA DE JESUS. REMANDO MAR ADENTRO. 2016. São Paulo: Loyola, 2017. p.91-101.

FRANCISCO. **Mensagem do papa Francisco para o 107º dia mundial do migrante e do refugiado.** 21 set 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/migration/documents/papa-francesco_20210503_world-migrants-day-2021.html. Acesso em: 28 abr 2022.

FRANCISCO. **Solenidade de Pentecostes.** Regina Caeli, 23 maio 2021. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/angelus/2021/documents/papa-francesco_regina-caeli_20210523.html. Acesso em: 7 fev 2021.

FRANCISCO. **O papa na intenção de dezembro:** rezando, mudamos a realidade e nossos corações. Vídeo do papa. Dezembro: por uma vida de oração. Rede mundial de oração. In: IHU ON-LINE. 2 dez 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/605199-o-papa-na-intencao-de-dezembro-rezando-mudamos-a-realidade-e-nossos-coracoesNa>. Acesso em: 20 abr 2022.

FRANCISCO. **Carta Apostólica às pessoas consagradas:** para proclamação do ano da vida consagrada. Em 21 nov 2014. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_letters/documents/papa-francesco_lettera-ap_20141121_lettera-consacрати.html. Acesso em: 14 maio 2022.

FRANCISCO. Pope Francis in Conversation with Editors of European Jesuit Journals. Entrevista. **Lá Civiltà Cattolica**, v.6, n.6, 14 jun 2022. Disponível em <https://laciviltacattolica.com/pope-francis-in-conversation-european-jesuit-journals/>. Acesso em 28 mai 2022.

FREI BETTO. Místicas não cristãs e mística cristã. In: FREI BETTO; BOFF, L. **Mística e Espiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2010. p.109-28.

GALAUMER, P. Arrupe e l' Europa Orientale. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.539-70.

GARCÍA, J. A. (seleção e adaptação). **Rezar com o Padre Arrupe**. Braga: Editorial A.O., 2007.

GARCÍA, M. L'impegno per la giustizia. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.721-61.

GAVIN, K. P. Arrupe y la Fundación del Servicio Jesuita a Refugiados. **Jesuitas: Anuario da la Compañia de Jesús**, 2016. Roma: Curia Generalicia de Compañia de Jesús, 2015.

GODOY, M. Componentes de uma possível reforma na Igreja. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco: Renasce a Esperança**. São Paulo: Paulinas, 2013. p.189-209.

GOERGEN, P. O embate modernidade/pós-modernidade e seu impacto sobre a teoria e a prática educacionais. **EccoS: Revista Científica**, n.28, p.149-169, mai/ago 2012. Disponível em:

<https://periodicos.uninove.br/eccos/article/download/2999/2313>. Acesso em: 5 jun 2021.

GONÇALVES, P. S. L. <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/017cadernosteologiapublica.pdf> Por uma nossa razão teológica: a teologia na pós-modernidade. **Cadernos de Teologia Pública**, São Leopoldo, ano 2, n.17, 2005. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/images/stories/cadernos/teopublica/017cadernosteologiapublica.pdf>. Acesso em: 25 mai 2021.

GONZÁLEZ BUELTA, B. **Orar em um mundo fragmentado**. São Paulo: Loyola, 2007.

GONZÁLEZ BUELTA, B. **Ver ou perecer: mística de olhos abertos**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.

GONZÁLEZ BUELTA, B. El proceso de nuestra misión: dialogo entre lo “in” e lo “inter”. **Promotio Justitiae**, v.115, p.18-20, 2014. Disponível em: <http://www.sjweb.info/sjs/PJ/>. Acesso em: 29 mar 2022.

GROGAN, B. **Pedro Arrupe SJ: Mystic with open eyes**. Dublin: Messenger Publications, 2019.

GROSS, B. **Um papa do fim do mundo, uma teologia do terceiro mundo e uma Igreja para todo o mundo**. Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

GUERRA, S. Mística. In: PIKAZA, X.; SILANES, N. **Dicionário Teológico: o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1998. p.574-86.

GUIBAL, F. Prefácio. In: SCANNONE, J. C. **A Teologia do Povo: raízes teológicas do papa Francisco**. São Paulo: Paulinas, 2019. p.9-11.

GUTIÉRREZ, A. Arrupe e l'America Latina. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.411-38.

GUTIÉRREZ, G. **Theology liberation.** Disponível em: <http://www.lib.luc.edu/specialcollections/exhibits/show/ellacuriantapes/salvadoran-civil-war/catholic-church/liberation-theology>. Acesso em: 25 jan 2022.

GUTIÉRREZ, G. **El Padre Pedro Arrupe.** Repositorio Institucional Universidade Centroamericana José Simeón Cañas. Disponível em: <http://repositorio.uca.edu.ni/4229/1/EI%20Padre%20Pedro%20Arrupe.pdf>. Acesso em: 20 mar 2022.

GUTIÉRREZ, M. A. Teologia da Libertação. In: JINKINGS, I. (coord.). **Enciclopédia Latino-americana.** São Paulo: Boitempo, 2015. Disponível em: <http://latinoamericana.wiki.br/verbetes/t/teologia-da-libertacao>. Acesso em: 31 jul 2021.

HERRANDO, C. Alberto Camus e Simone Weil. **IHU On-line:** Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, 14 mar 2020. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597099-albert-camus-e-simone-weil>. Acesso em: 29 out 2021.

HILLESUM, E. **Uma vida interrompida:** diário de Etty Hillesum. Belo Horizonte: Âyiné, 2019.

HUMMES, C. **Grandes metas do papa Francisco.** São Paulo: Paulus, 2017.

IACOPINI, B. Trabalhar sobre si mesmo é a única opção (Entrevista). In: **IHU On-line:** Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, n.543, ano XIX, p.27-33, 2019. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao534.pdf>. Acesso em: 12 set 2021.

IANELLI, M. A jovem mística que “desenterra Deus do fundo do coração dos outros” (Entrevista). **IHU On-line:** Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, n.543, p.47-72. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao534.pdf>. Acesso em: 13 out 2021.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Pedro Arrupe:** cronologia de um profeta. Publicado em 6 fev 2016. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/551413-pedro-arrupe-cronologia-de-um-profeta>. Acesso em: 25 mar 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Diálogo cultural e inter-religioso, fundamentos para construir a justiça e a paz.** Entrevista com Maurício García. Publicado em 9 ago 2010. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3387-mauricio-garcia-duran>. Acesso em: 7 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **A crise civilizatória brasileira é a manutenção da barbárie como razão de Estado.** Entrevista

especial com Plínio Arruda Sampaio Jr. Publicado em 5 fev 2021. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/606560-a-criese-civilizatoria-brasileira-e-a-manifestacao-da-barbarie-como-razao-de-estado-entrevista-especial-com-plinio-de-arruda-sampaio-jr>. Acesso em: 10 maio 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Extra omnes, os bastidores inéditos dos conclaves de 2005 e 2013**: do voto para “Bertoglio” à sondagem com Ratzinger até o interesse por futebol. Publicado em 6 ago 2019. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591366-extra-omnes-os-bastidores-ineditos-dos-conclaves-de-2005-e-2013-do-voto-para-bertoglio-a-sondagem-com-ratzinger-ate-o-interesse-pelo-futebol>. Acesso em: 19 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Relatório Kolvenbach**: porque o superior dos jesuítas não queria que Bergoglio fosse bispo. Publicado em 7 jan 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/574996-relatorio-kolvenbach-por-que-o-superior-dos-jesuitas-nao-queria-que-bergoglio-fose-bispo>. Acesso em: 19 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Teologia do Povo, ponto fundamental para entender Francisco**. Publicado em 16 fev 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/576106-teologia-do-povo-ponto-fundamental-para-entender-francisco>. Acesso em: 20 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **A teologia do povo**: entrevista com Juan Carlos Scannone. Publicado em 22 jul 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/171-noticias/noticias-2013/522076-a-teologia-do-povo-entrevista-com-juan-carlos-scannone>. Acesso em: 20 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Superior Geral da Companhia de Jesus relata encontro com papa Francisco**. Publicado em 20 mar 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/518609-padre-geral-jesuista-visita-papa-francisco>. Acesso em: 24 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **O papa Francisco e a Teologia do Povo**, ed. 465, 18 mai 2015. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5919-juan-carlos-scannone-3>. Acesso em: 24 mar 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Bergoglio, os gestos e os valores de um papa jesuíta**. Publicado em 5 set 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/571370-bergoglio-os-gestos-e-valores-de-um-papa-jesuista>. Acesso em: 24 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Uma igreja misericordiosa para um mundo ferido**: a mensagem dos jesuítas europeus. Publicado em 20 nov 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/169-noticias/noticias-2015/549283-uma-igreja-misericordiosa-para-um-mundo-ferido-a-mensagem-dos-jesuitas-europeus>. Acesso em: 26 abr 2022.

IHU ON-LINE. **Arrupe à luz do papa Francisco**. Publicado em 5 fev 2016. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/551407-arrupe-a-luz-do-papa-francisco>. Acesso em: 27 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Congregação para as causas dos santos inicia processo do jesuíta Pedro Arrupe, antigo mentor de papa Francisco**. Publicado em 17 julh 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/580908-congregacao-para-as-causas-dos-santos-inicia-processo-do-jesuita-pedro-arrupe-antigo-mentor-de-papa-francisco>. Acesso em: 27 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Contemplativos na ação: uma fórmula inaciana entre Montini e Bergoglio**. Publicado em 6 ago 2018. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/581524-contemplativos-na-acao-uma-formula-inaciana-entre-montini-e-bergoglio>. Acesso em: 28 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **A Igreja de Francisco: em diálogo e sem medo**. Publicado em 21 jan 2017. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/166-sem-categoria/564195-a-igreja-de-francisco-em-dialogo-e-sem-medo>. Acesso em: 28 abr 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. “A resistência ao papa inclui vários cardeais e grupos muito ricos dos EUA”: entrevista com Austen Ivereigh. Publicado em 12 ago 2019. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/591580-austen-ivereigh-biografo-do-papa-francisco-a-resistencia-ao-papa-inclui-varios-cardeais-e-grupos-muito-ricos-e-potentes-dos-eua>. Acesso em: 24 mar 2020

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Superior Geral da Companhia de Jesus relata encontro com papa Francisco**. Publicado em 20 mar 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/518609-padre-geral-jesuita-visita-papa-francisco>. Acesso em 10 maio 2022.

IHU ON-LINE: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. **Quando Jorge Mario era meu aluno no seminário: o teólogo Scannone sobre Francisco**. Publicado em 26 mai 2013. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/520457-quando-jorge-mario-era-meu-aluno-no-seminario-o-teologo-scannone-sobre-francisco>. Acesso em: 15 maio 2022.

ITAICI: Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n.105, set 2016.

IVEREICH, A. **The great reformer: Francis and the making of a radical pope**. New York: Picador, 2015.

IVERN, F. L'oumo che ho conosciuto. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.1049-64.

IVERN, F. A missão da Companhia de Jesus da Congregação Geral 31 até os nossos dias. **Itaici**: Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n.105, 2016. p.5-18.

IVERN, F. **Vento em popa a toda vela**: as palavras do presidente nos três primeiros anos da CPAL. São Paulo: Loyola. 2003.

JESUITAS BRASIL. **Abertura da causa de beatificação do Pe. Pedro Arrupe**. 9 jan 2019. Disponível em: <https://www.jesuitasbrasil.org.br/2019/01/09/abertura-da-causa-de-beatificacao-do-pe-pedro-arrupe-esta-proxima/> . Acesso em: 15 maio 2022.

JESUIT REFUGEE SERVICE. **History**. Disponível em: <https://jrs.net/en/about-us/history/>. Acesso em: 24 mar 2022.

JESUITS REFUGEE SERVICE. **Ukraine**: JRS in action to welcome refugees. Disponível em: <https://jrs.net/en/news/ukraine-jrs-in-action-to-welcome-refugees/>. Acesso em: 15 abr 2022.

JESUIT REFUGEE SERVICE. **Annual report 2020**. Disponível em: <https://jrs.net/en/annual-report/>. Acesso em: 15 abr 2022.

JESUIT REFUGEE SERVICE. **In the footsteps of Pedro Arrupe**: Ignatian spirituality lived in the service of refugees. Rome: Jesuit Refugee Service, 2007.

JOÃO XXIII. **Carta Encíclica Mater et Magistra**. Roma, 1961. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 12 mar 2021.

JUNOT, C. M. **Espiritualidade inaciana, ética e direitos humanos**. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/colecao.php?strSecao=resultado&nrSeq=2898@1&meta=1>. Acesso em: 6 mar 2022.

KLEIN, L. F. Jesuítas: Carisma e Missão. **Itaici**: Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n.105, p.33-44, 2016.

KOLVENBACH, P. H. Pedro Arrupe e la Compagnia di Gesu: Profeta del rinnovamento conciliare. **Il Regno**, p.710, 15 nov 2007. Disponível em: <http://www.ilregno.it/attualita/2007/20/pedro-arrupe-e-la-compagnia-di-gesu-profeta-del-rinnovamento-conciliare>. Acesso em: 29 abr 2020.

KOLVENBACH, P. H. Sobre la reunión de Provinciales em Loyola 2000, em Selection de escritos (1991-2001). In: LA BELLA, G. **Los jesuítas**: del Vaticano II al papa Francisco. p. 25.

KOLVENBACH, P. H. **Padre Pedro Arrupe**: profeta de la renovación conciliar. Disponível em: <https://www.periodistadigital.com/old/778803.shtml>. Acesso em: 16 mar 2022.

KOLVENBACH, P. F. **Carta del Servicio Jesuita a Refugiados (SJR)**, em 19 mar 2000. Disponível em: <http://voluntariadopuentesjr.blogspot.com.br/2010/01/carta-del-padre-kolvenbach-sj.html>. Acesso em: 25 mar 2022.

LA BELLA, G. **Los Jesuitas**: del Vaticano II al Papa Francisco. Bilbao: Mensajero, 2019.

LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007.

LA BELLA, G. Hubo una guerra civil em la compañía: se traicionó a Arrupe desde dentro. Entrevista a Jesús Bastante. **Religión Digital**, publicada em 26 jan 2020. Disponível em: https://www.religiondigital.org/libros/GIANNI-BELLA-jesuitas-libro-arrupe-vaticano-kolvenbach-francisco-nicolas-sosa_0_2197880224.html. Acesso em: 17 jun 2021.

LA BELLA, G. Gesuiti morti in maniera violenta in missione das generalato de Pedro Arrupe. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p. 1065-1070.

LAGUNA, M. L. L. **Thomas Merton**: uma vida com horizonte. Aparecida: Santuário, 2010.

LAMET, P. M. **Arrupe**: da Bomba de Hiroshima à crise pós-conciliar. São Paulo: Loyola, 1992.

LAMET, P. M. **Pedro Arrupe**: testemunha do século XX, profeta para o século XXI. Coimbra: Tenacitas / AO – Apostolado da Oração, 2017.

LAMET, P. M. Viver nas fronteiras dos pobres, nas praças dos descrentes, nas fronteiras dos últimos. Entrevista a Wolfart, G. **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, n.337, 9 ago 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3389-pedro-lamet>. Acesso em: 4 fev 2021.

LAMET, P. M. **Pedro Arrupe**: um novo Inácio de Loyola (Entrevista). Caderno IHU em formação – Jesuítas: sua identidade e contribuição para o mundo moderno, n.14, ano 3, p.69-72, 2007. Disponível em: https://issuu.com/_ihu/docs/014cadernosihuemformacao. Acesso em 3 fev 2007.

LAMET, P. M. Arrupe fez um voto de perfeição. **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos. Publicado em 6 fev 2020. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596112-pedro-arrupe-fez-um-voto-de-perfeicao>. Acesso em: 29 jan 2022.

LIBÂNIO, J. B. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola 2005.

LIMA, L. C. Puebla, Pedro Arrupe e a Análise Marxista: discernimento em tempos da Guerra Fria. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, v.23, n.62, p.327-48, mai/ago 2019.

LIMA VAZ, H. de C. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Paulinas, 2000.

LOSSO, E. G; BINGEMER, M. C. L.; PINHEIRO, M. R. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022.

LOYOLA, I., **Escritos de Santo Inácio**: Exercícios Espirituais. São Paulo: Loyola, 2012.

MACEDO, M. S. F. A. **Louvor a uma só voz**: Christian de Chergé e o diálogo islamo-cristão. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/906>. Acesso em: 4 nov 2021.

MADRIGAL, S. Pedro Arrupe y el Concilio Vaticano II. **Estudios Eclesiásticos**: Revista de investigación y información teológica y canónica, v.91 n.356, p.143-172, 2016. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7021/6832>. Acesso em: 12 mar 2022.

MADRIGAL, S. Il senso ecclesiale. In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p. 643-675.

MADRIGAL, S. **Vaticano II**: meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús (Lección inaugural del curso académico 2014-2015). Comillas: Universidad Pontificia de Comillas, 2014. Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/rest/bitstreams/75654/retrieve>. Acesso em: 16 mar 2022.

MADRIGAL, S. **Los jesuitas y lo Concilio Vaticano II**: meditación histórica en el bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús. (Lección inaugural del curso académico 2014-2015 de la Universidad Pontificia Comillas). Disponível em: <https://repositorio.comillas.edu/xmlui/bitstream/handle/11531/17658/Leccion%20inaugural%202014-2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 10 maio 2022.

MAGIS BRASIL. **Reflexões inacianas**: contemplativos na ação. Publicado em 2 out 2018. Disponível em: <https://magisbrasil.com/reflexoesinacianas9-20181002>. Acesso em: 12 maio 2022.

MAIER, M. **Pedro Arrupe**: testigo y profeta. Santander: Sal Terrae, 2007.

MAIER, M. Testigo y profeta. In: PROVINCIA ECUATORIANA DE LA COMPAÑIA DE JESÚS. **Arrupe Fundamental**: Dossier pelos 50 Secretariado de Justicia Social e Ecología fundado por el Padre Pedro Arrupe. Disponível em: <https://jesuitas.lat/es/noticias/1320-arrupe-fundamental-dossier-por-los-50-secretariado-de-justicia-social-y-ecologia-fundado-por-el-p-pedro-arrupe>. Acesso em: 7 set 2021.

MAIER, M. **Pedro Arrupe**: testigo y profeta. Fundacion Ellacuría, Guizarte Guinea Centro Social. Disponível em: http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/pedro_arrupe_testigo_y_profeta.pdf. Acesso em: 26 mar 2022

MARGENAT, J. M. La Vocazione Gesuitica: de Bilbao a Japón (1907-1938). In: LA BELLA, G. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.49-110.

MARIANI, C. M. C. B. Mística e Teologia: do desencontro moderno à busca de um reencontro contemporâneo. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.10, n.27, p. 854-78, jul/set 2012. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n27p854>. Acesso em: 30 nov 2021.

MARIANI, C. M. B. M. Da cegueira à “mística de olhos abertos”: uma análise da poesia de Adélia Prado a partir de Benjamin González Buelta e Johann Baptist Metz. **Revista de Cultura Teológica** – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, n. 94, p.171-85, jul/dez 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/338809448_Da_cegueira_a_Mistica_de_Olhos_Abertos_Uma_analise_da_poesia_de_Adelia_Prado_a_partir_de_Benjam_in_Gonzales_Buelta_e_Johann_Baptist_Metz. Acesso em: 12 maio 2022.

MC GARRY, C. Arrupe: hombre de utopia. **Diakonia**, v.57, p.3-20. Publicado em 6 mai 2017. Disponível em: <http://repositorio.uca.edu.ni/3807/>. Acesso em: 16 jan 2022.

MC GINN, B. **As fundações da mística das origens ao século V**. Tomo I. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental. São Paulo: Paulus, 2012.

MC GINN, B. O percurso da mística no cristianismo (Entrevista). **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, n.435, 16 dez 2013. Disponível em <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5332-bernard-mcginn>. Acesso em: 12 ago 2021.

MC VERRY, P., Foreword. In: GROGAN, B. **Pedro Arrupe SJ: Mystic with open eyes**. Dublin: Messenger Publications, 2019. p.7-8.

MENDOZA-ALVAREZ, C. É possível falar de Deus na sociedade contemporânea? (Entrevista). **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, 30 set 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/159-noticias/entrevistas/514111-e-possivel-falar-de-deus-na-contemporaneidade-entrevista-especial-com-carlos-mendoza-alvarez>. Acesso em: 13 maio 2021.

MENEZES, P. **Teilhard de Chardin: o homem dos dois reinos**. Disponível em: <http://www.unicap.br/neal/artigos/Texto5PePaulo.pdf>. Acesso em: 6 mar 2022.

MERTON, T. **Reflexões de um espectador culpado**. Petrópolis: Vozes, 1971.

MERTON, T. **A montanha dos sete patamares**. S. Paulo e Rio de Janeiro: Mérito S. A, 1956.

METZ, J. B. **Mística de olhos abertos**. São Paulo: Paulus, 2013.

METZ, J. B. **Memoria passionis**: uma evocación provocadora em una sociedad pluralista. Santander: Sal Terrae, 2007.

MIRANDA, M. F. Francisco: papa e jesuíta. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco**: renasce a esperança. São Paulo: Paulinas, 2013. p.134-44.

MIRANDA, M. F. **A reforma de Francisco**: fundamentos teológicos. São Paulo: Paulinas, 2017.

MODROÑO, I. G. Prólogo. In: ARRUPE, P. **Aquí me tienes, Señor: apuntes de sus ejercicios espirituales (1965)**. Bilbao: Mensajero, 2002.

MOLLÁ LLÁCER, D. Pedro Arrupe, carisma de Ignacio: preguntas e propuestas. **EIDES**, n.82, 2017, Disponível em <https://jesuitas.lat/redes-sociales/documentos/cpal-social/pedro-arrupe-carisma-de-ignacio-preguntas-y-propuestas>. Acesso em: 16 jan 2022.

MOLLÁ LLÁCER, D. **Pedro Arrupe, carisma de Inácio**. Bilbao: Mensajero; Santander: Sal Terrae; Comillas: Universidad Comillas, 2015.

MOLLÁ LLÁCER, D. Pedro Arrupe: su espiritualidade y mística. **Ignaziana**: revista di ricerca teológica, v. 88, p.93-102, 2016. Disponível em: https://www.ignaziana.org/26-2018_08.pdf. Acesso em: 16 jan 2017.

MOLLÁ LLÁCER, D. Pedro Arrupe: fe y justicia. **Levante**: El Mercantil Valenciano. Publicado em 22 jan 2019. Disponível em: <https://www.levante-emv.com/opinion/2019/01/22/pedro-arrupe-sj-fe-justicia-13911209.html>. Acesso em: 31 mar 2022.

MONTEFOSCHI, G. Ety Hillesum: ritrovare la vita nella Voragine dell'Olocausto. **Corriere de la Sera**. Publicado em 18 fev 2013. Disponível em: <https://www.centroculturaledimilano.it/wp-content/uploads/2013/02/10-02-2013-Corriere-della-Sera-Giorgio-Montefoschi-su-Hetty-Hellisum.pdf>. Acesso em: 11 out 2021.

MONTES, F. **A justiça na essência da vocação jesuítica**. Publicado em 22 abril 2015. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/noticias/541927-a-justica-na-essencia-da-vocacao-jesuita>. Acesso em: 22 jan 2022.

MOSTEIRO DE ITAICI. Jesuítas Brasil. Companhia de Jesus. Disponível em: <https://www.itaici.org.br/companhia-de-jesus>. Acesso em: 3 abr 2022.

NICOLÁS, A. **Discurso proferido por ocasião do 30º aniversário da SJR**. Anuario da la Compañia de Jesús, 2016. Roma: Curia Generalicia de Compañia de Jesús, 2015.

NOGUEIRA, M. S. M. A filosofia de Simone Weil: uma mística da ação e da contemplação. **Revista Sísifo**. Disponível em: <http://www.revistasisifo.com/2017/11/a-filosofia-de-simone-weil-uma-mistica.html>. Acesso em: 19 out 2021.

NORBERTO, M. L. F. F. **Uma teologia de fronteira**: a missão da Companhia de Jesus junto aos migrantes e refugiados, Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2018.

OBSERVATÓRIO DE EVANGELIZAÇÃO PUC MINAS. **As origens do método “Ver, Julgar e Agir” que foi consagrado na caminhada da Igreja latino-americana.** Disponível em: <https://observatoriodaevangelizacao.wpcomstaging.com/tag/metodo-ver-julgar-agir/>. Acesso em: 14 abr 2021.

PALACIO, C. L. Homilia da missa de ação de graças e oração pelo papa Francisco. **Itaici** – Revista de Espiritualidade Inaciana, São Paulo, n.91, 2013.

PALAORO, A. **A experiência espiritual de Santo Inácio e a dinâmica interna dos Exercícios.** São Paulo: Loyola, 1989.

PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco**: Renasce a Esperança. São Paulo: Paulinas, 2013.

PASSOS, J. D. O diálogo no Concílio Vaticano II. **Caminhos de diálogo**: revista brasileira de diálogo ecumênico e inter-religioso, PUC-PR. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/caminhosdedialogo/article/view/24589/23096>. Acesso em: 4 abr 2022.

PASSOS, J. D. Uma reforma na Igreja: rumos e projetos. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco**: Renasce a Esperança. São Paulo: Paulinas, 2013. p.85-101.

PASSOS, J. D. **As reformas da Igreja Católica**: posturas e processos de uma mudança em curso. Petrópolis: Vozes, 2018.

PAULO VI. *Ecclesiam suam*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html. Acesso em: 3 abr 2022.

PAULO VI. Alocução do Santo Padre. Documentos 2. CONGREGAÇÃO GERAL XXXII. **Decretos**. Braga: Gráficas de Barbosa & Xavier, 1975. p. 197- 218.

PEREIRA S. C. **Thomas Merton**: *Itinerarium* da vida contemplativa no tempo e na história. Tese (Doutorado). Universidade Federal de Juiz de Fora, 2012. Disponível em: <http://www.repositorio.ufjf.br:8080/jspui/bitstream/ufjf/1669/1/sibeliuscefaspereira.pdf>. Acesso em: 4 nov 2021.

PEREIRA, S. C. Thomas Merton. In: LOSSO, E. G., BINGEMER, M. C., PINHEIRO, M. R. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.464-476.

PÉREZ, E. B. Esperar na ausência de esperança. In: BINGEMER, M. C. L. (Org). **Simone Weil: o encontro entre as culturas**. São Paulo: Paulinas; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2009.

PICCHIONI, M. S. Y. Modernidade Líquida. **Revista eletrônica Acolhendo a alfabetização nos países de língua portuguesa**, v.2, n.3, p.180-85, 2007.
Disponível em:
<https://www.revistas.usp.br/reaa/article/download/11478/13246/14352>. Acesso em: 7 maio 21.

PIKAZA, X.; SILANES, N. **Dicionário Teológico: o Deus cristão**. São Paulo: Paulus, 1998. p.574-86.

PIQUÉ, E. **Papa Francisco: vida e revolução**. São Paulo: Leya, 2014.

QUEVEDO, L. G. A missão na ótica inaciana. **Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana**, São Paulo, n.99, p.53-64, 2015.

QUEVEDO, L. G. **O novo rosto da Igreja: papa Francisco**. São Paulo: Loyola, 2013.

RAHNER, K. **Escritos de Teologia**. Tomo VII. Madrid: Taurus, 1967.

RAHNER, K. Prólogo. In: AUTOR????? Só Nele a Esperança. São Paulo: Loyola, 1983.

RIZZI, P. **Gesuiti**. Via libera ala causa di beatificazione di Pedro Arrupe. **Avenire.it**. Publicado em 13 jul 2018. Disponível em:
<https://www.avvenire.it/chiesa/pagine/via-libera-alla-causa-di-beatificazione-di-petro-arrupe>. Acesso em: 16 maio 2021.

ROCHA, S. Bauman: mundo líquido, obra sólida. **IHU On-line: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos**, 9 jan 2019. Disponível em:
<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/585891-bauman-mundo-liquido-obra-solida>. Acesso em: 3 ago 2021.

RODRIGUES, L. F. M. A fé cristã e marxismo: a carta de Pedro Arrupe aos jesuítas sobre o uso da análise marxista. In: XII Encontro de História ANPUH/RS: História, Verdade e Ética. **Anais...** Disponível em: http://www.eeh2016.anpuh-rs.org.br/resources/anais/30/1405369909_ARQUIVO_ST17_Religioesereligiosidades_Fe%23769;crista%23771;emarxismo_LuizRodrigues.pdf. Acesso em: 8 mar 2021.

ROMERO, D. Cuidando da casa comum na Amazônia. **Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana**, São Paulo, n.122, p.49-64, dez 2020.

RONSI, F. Q. **A mística cristã e o diálogo inter-religioso em Thomas Merton e em Raimon Panikkar: para uma maturidade cristã e uma mística inter-religiosa**. Tese (Doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro,

Departamento de Teologia, 2014. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/27077/27077.PDF>. Acesso em: 12 jul 2021.

RONSI, F. de Q. Um itinerário de vida de ação e contemplação. In: BINGEMER M. C. L. (Org.). **Thomas Merton: a clausura do centro do mundo**. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; Petrópolis: Editora Vozes, 2018. p.14-43.

RO TSAERT, M. **Os exercícios espirituais: o segredo dos jesuítas**. São Paulo: Loyola, 2017.

ROYÓN, E. Um nuovo stile di governo. In: LA BELLA G. U. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.677-719.

ROYÓN, E. Pedro Arrupe: the cause for beatification is open. **La Civiltà Cattolica**, 4 abril 2019. Disponível em: <https://www.laciviltacattolica.com/pedro-arrupe-the-cause-for-beatification-is-open/>. Acesso em: 23 jan 2022.

SALLES, W. F. A hermeneutics of ignatian mystique: creation in Christ. **Perspectiva Teológica (FAJE)**, n.52, p.461-73, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pteo/a/PWqBFSL5j3dZ5tgY8pCXF5t/?format=html&lang=en>. Acesso em: 31 jan 2022.

SALENSON, C. **Christian de Chergé: a theology of hope**. Minnesota: Cistercian Publications, 2012.

SANTOS F. M.; FARIAS, A. C. S. Religião e pós-modernidade. **Rev. Filosófica São Boaventura**, Curitiba, v.9, n.1, p.85-97, jan/jun 2015. Disponível em: <https://revistafilosofica.saoboaventura.edu.br/filosofia/article/download/6/6>. Acesso em: 30 jun 2021.

SARIEGO, J. M. Arrupe e L’America Centrale. In: LA BELLA G. U. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.439-74.

SCALIA, F. A Companhia de Jesus e o Vaticano II. **IHU On-line: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos**, 24 set 2012. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/172-noticias/noticias-2012/513822-a-companhia-de-jesus-e-o-vaticano-ii>. Acesso em: 14 mar 2022.

SCANNONE, J. C. **A Teologia do Povo: raízes teológicas do papa Francisco**. São Paulo: Paulinas, 2019.

SERRATO, A. C. Simone Weil: uma voz feminina que desafiou o século XX. **Pistis & Praxis**, PUC-PR, v.13, p.108-25, 2021 – ed. Especial. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/27687>. Acesso em: 17 out 2021.

SERRATO, A. C.; SOUZA, W. Práxis místico-ética em Simone Weil: a compaixão pelo outro sentida à flor da pele. **Pistis & Praxis**, PUC-PR, v.10, n.2, p.308-37, 2018 – ed. Especial. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/327128473_Praxis_mistico-etica_em_Simone_Weil_a_compaixao_pelo_outro_sentida_a_flor_da_pele. Acesso em: 19 out 2021.

SHELDRAKE, Philip. **Espiritualidade e teologia, vida cristã e fé trinitária**. São Paulo: Paulinas, 2005.

SERVIÇO JESUÍTA AOS REFUGIADOS E MIGRANTES (SJM). **Serviço Jesuíta aos Refugiados (SJR) comemora 41 anos de fundação**. Publicado em 14 nov de 21. Disponível em: <https://sjmrbrasil.org/41-anos-jrs/>. Acesso em: 21 mar 2022.

SHRIVER, M. K. **Peregrino: minha busca pelo verdadeiro papa Francisco**. Rio de Janeiro: Best Seller, 2017.

SOBRINO, J. **Carta a Ignacio Ellacuría**. El Padre Arrupe: um empujon de humanización. Disponível em: http://fundacionellacuria.org/wp-content/uploads/2013/10/carta_a_ignacio_ellacuria.pdf. Acesso em: 31 mar 2022.

SOBRINO, J. El padre Arrupe: recuerdos y reflexiones sobre “fe y justicia”. **Revista Americana de Teología**, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, p. 227-53. Disponível em: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1440/1/RLT-2007-072-A.pdf>. Acesso em: 16 jan 22

SOBRINO, J. **El Padre Arrupe, hombre de Dios y hombre de los hombres**. Homilia em la capilla de la UCA. Em 9 fev 1991. Disponível em: <http://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1097279>. Acesso em: 28 mar 2022.

SOZA, A. O Serviço Jesuíta para os Refugiados (SJR) renova seu compromisso, p. 6. **Itaici: Revista de Espiritualidade Inaciana**, São Paulo, n.120, p. 5-9, jun 2020.

SOZA, A. **A educação da Companhia: uma pedagogia ao serviço da formação de um ser humano reconciliado com seus semelhantes, com a criação e com Deus**. 20 out 2017. Congreso Internacional de los Delegados de Educación de la Compañía de Jesús. Rede Jesuíta de Educação. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.colegioanchieta.g12.br/wp-content/uploads/2017/10/JESEDU-Dircurso-do-P.-Geral-2.pdf>. Acesso em 11 abr 2022.

SUESS, P. **Missão e misericórdia: a transformação missionária da Igreja, segundo a Evangelii Gaudium**. São Paulo: Paulinas, 2017.

SUSIN, L. C. Francisco: nome que é um programa. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco: Renasce a Esperança**. São Paulo: Paulinas, 2013. p.120-33.

TEIXEIRA F. A espiritualidade zen-budista. **Horizonte**, Belo Horizonte, v.10, n.27, p.704-22, jul/set 2012. Disponível em:

<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2012v10n27p704/4240>. Acesso em: 11 maio 2021.

TEIXEIRA, F. A mística nos rastros do cotidiano. Entrevista a Márcia Junges e Andriolli Costa. **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, n.435, 16 dez 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5322-faustino-teixeira-19>. Acesso em: 13 maio 2021.

TEIXEIRA, F. Raimon Panikkar: o mergulho no mistério da alteridade. In: XIV Simpósio Internacional de Filosofia e Teologia (FAJE): Diálogos inter-religioso e intercultural no centenário de Raimon Panikkar. **Anais...** Disponível em: <http://www.faje.edu.br/simposio2018/arquivos/conferencias/FAUSTINO%20TEIXEIRA.pdf>. Acesso em: 9 jul 2021.

TEIXEIRA, F. Etty Hillesum: o canto da vida. **IHU On-line**: Revista do Instituto Humanitas da Unisinos, 20 jan 2014. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/170-noticias/noticias-2014/527411-etty-hillesum-o-canto-da-vida>. Acesso em 10 out 2021

TEIXEIRA, F. Etty Hillesum: a força da vida e o mistério de Deus. **REB**, Petrópolis, v.78, n.311, p.613-35, set/out 2018. Disponível em: <https://reb.itf.edu.br/reb/article/view/1399/1242>. Acesso em: 11 out 2021.

TEIXEIRA, F. Mística zen-budista. In: LOSSO, E. G., BINGEMER, M. C. L., REIS, M. P. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p.529-40.

TEIXEIRA, F. Mística inter-religiosa. In: LOSSO, E. G., BINGEMER, M. C. REIS, M. P. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 621-30.

TEIXEIRA, F. A inculturação da fé e o pluralismo religioso. **Relami: Rede ecumênica latino-americana de missiolog@s**. Disponível em: <https://1library.org/document/yr8p9ejz-inculturacao-da-fe-e-pluralismo-religioso.html>. Acesso em: 5 abr 2022.

TEIXEIRA, F. Bento XVI: Alcances e limites de seu pontificado. In: PASSOS, J. D.; SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco**: Renasce a Esperança. São Paulo: Paulinas, 2013. p.72-84.

TETLOW, J. A. **Encontrar a Deus em todas as coisas**. São Paulo: Loyola, 2006.

THE THOMAS MERTON CENTER at Bellarmine University. **Merton's correspondence with: John Paul Merton (1918-1943)**. Disponível em: <http://merton.org/Research/Correspondence/y1.aspx?id=1392>. Acesso em: 4 nov 2021.

TOLENTINO MENDONÇA, J. A rapariga de Amsterdão (prefácio). In: HILLESUM, E. **Diário de Etty Hillesum**: 1491-943. Lisboa: Assírio e Alvim,

2020. Disponível em: <https://www.dn.pt/cultura/o-prefacio-de-tolentino-mendonca-para-o-diario-de-etty-hillesum-12137250.html>. Acesso em: 12 out 2021.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE BRASÍLIA. **Novo papa**: Francisco. Publicado em 13 mar 2013. Disponível em: <https://ucb.catolica.edu.br/portal/noticias/novo-papa-francisco/>. Acesso em: 14 abr 2022.

VALENTINI, D. Prefácio. In: PASSOS, J. D., SOARES, A. M. L. (Orgs.). **Francisco: renasce a esperança**. São Paulo: Paulinas, 2013.

VALERO U. Arrupe superiore generale nella 31ª Congregazione Generala. In: LA BELLA G. U. **Pedro Arrupe, un uomo per gli altri**. Bologna: Società Editrice il Molino, 2007. p.137-260.

VALERO, U. **El Proyecto de Renovación da la Compañia de Jesus (1965-2007)**. Santander: Sal Terrae; Bilbao: Mensajero, 2011.

VALERO, U. Pedro Arrupe: entonces e ahora. **Razón y fé**: revista hispanoamericana de cultura, vol.256. n.1309, p. 169-84, 2007. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/razonyfe/article/view/10567>. Acesso em: 25 jan 2022.

VALLELY, P. **Pope Francis, untying the knots: the struggle for the soul of Catholicism**. Londres: Bloomsbery, 2015.

VANINI, M. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.

VATTIMO, G. **La società trasparente**. Milano: Garzanti, 2000.

VIEYTEZ, E. J. R. Arrupe, um referente humano ineludible. **Alboan** – Fundación para el desarrollo solidário, n.45, outono 2007. Disponível em: <https://www.alboan.org/es/file/159/download>. Acesso em: 7 set 2020.

VILLABONA, M. I. Uma espiritualidade que convoca e compromete. **Alboan** – Fundación para el desarrollo solidário, n.45, outono 2007. Disponível em: <https://www.alboan.org/es/file/159/download>. Acesso em: 8 abr 22.

WEBER, Q. **Pedro Arrupe: um jesuíta universal**. São Paulo: IHS, 2007.

WEIL, S. **Espera de Deus**. Petrópolis: Vozes, 2021.